

Nelson Russo de Moraes
Leila Adriana Baptaglin
Angélica Góis Moraes
Valdemir Garcia Neto Melo
João Augusto Rodrigues
(Orgs.)

Povos Originários e Comunidades Tradicionais

VOLUME 1 | Trabalhos de Pesquisa e de Extensão Universitária



Há trinta anos era assassinado no Estado do Acre – Brasil, o líder dos seringueiros Chico Mendes, na defesa de seu território, de suas atividades tradicionais e da floresta amazônica. Neste apoio, como integrante do NUPAUB (Núcleo de Pesquisa de Populações de Áreas Úmidas) da USP (Universidade de São Paulo), que congrega pesquisadores nacionais e internacionais estudando e também apoiando as demandas destes povos e comunidades tradicionais. O interesse da academia por este tema, surge em geral no momento em que, pressionados pela expansão capitalista, povos e comunidades tradicionais começaram a reagir, principalmente a partir das décadas de 1970 e 1980 no Brasil, sempre na defesa de seus territórios e de seus modos de vida. É claro, no entanto que as lutas e revoltas destas comunidades e povos ocorreram no passado também, sobretudo, nas regiões norte e nordeste do país. Nestas duas últimas décadas, estes povos e comunidades tradicionais, conquistaram direitos, contaram sua própria história e são hoje protagonistas importantes que muitos pouco necessitam de nossa voz para fazerem-se escutar. No entanto é importante que continuemos trabalhando para que os direitos que foram conquistados nas décadas de 1970 e 1980 e sobretudo em 1990 e 2000 sejam conservados. Hoje estas conquistas estão ameaçadas, o que torna ainda mais importante o nosso apoio à luta destas comunidades por seus direitos, usando dentre outros, nossos contatos com ministérios públicos federal e estaduais e outros órgãos de defesa dos direitos humanos e sociais. Também é importante continuarmos com nossas pesquisas para que este modo de vida (que ainda não é tão conhecido) de um número grande de comunidades tradicionais, seja divulgado e que ainda ajudemos na estruturação de suas organizações, para que assim possam protestar contra as injustiças e ameaças de expulsão de seus territórios pelo agronegócio e por políticas de conservação da natureza que expulsam seus moradores tradicionais e com eles os conhecimentos tradicionais.

Antônio Carlos Sant'ana Diegues



RedeCT - Rede Internacional de
Pesquisadores sobre Povos Originários
e Comunidades Tradicionais
redeCT_pesquisa@gmail.com



Povos Originários e Comunidades Tradicionais

Native Peoples and Traditional Communities

Pueblos Originarios y Comunidades Tradicionales

Universidade Federal de Roraima - UFRR

Reitor

Jefferson Fernandes do Nascimento

Vice-Reitor

Américo Alves de Lyra Júnior

Editora da UFRR

Diretor da EDUFRR

Cezário Paulino B. de Queiroz

Conselho Editorial

Alexander Sibajev

Cássio Sanguini Sérgio

Edlauva Oliveira dos Santos

Guido Nunes Lopes

Gustavo Vargas Cohen

Lourival Novais Néto

Luis Felipe Paes de Almeida

Madalena V. M. do C. Borges

Marisa Barbosa Araújo

Rileuda de Sena Rebouças

Silvana Túlio Fortes

Teresa Cristina E. dos Anjos

Wagner da Silva Dias



Editora da Universidade Federal de Roraima

Campus Paricarana – Av. Cap. Ene Garcez, 2413

Aeroporto – CEP 69310-000. Boa Vista – RR – Brasil

e-mail: editora@ufr.br / editoraufrr@gmail.com

Fone: +55 95 3621 3111

A Editora da UFRR é filiada à:



Associação Brasileira de Editoras Universitárias



Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe

Povos Originários e Comunidades Tradicionais

Trabalhos de pesquisa e de extensão universitária

Volume 1

**Native Peoples and Traditional Communities:
research and university extension work**

**Pueblos Originarios y Comunidades Tradicionales:
trabajos de investigación y extensión universitaria**

Organizadores:

Nelson Russo de Moraes

Leila Adriana Baptaglin

Angélica Góis Morales

Valdemir Garcia Neto Melo

João Augusto Rodrigues



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Estudos sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais - 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MORAES, Nelson Russo de; et al (Orgs.)

Povos originários e comunidades tradicionais, Vol 1: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária [recurso eletrônico] / Nelson Russo de Moraes; et al (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, Boa Vista: EdUFRR, 2018.

241 p.

ISBN - 978-85-5696-501-1

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Povos Originários. 2. Comunidades Tradicionais. 3. Cultura. 4. Políticas Públicas. 5. Desenvolvimento Sustentável. I. Título. II. Série.

CDD: 301

Índices para catálogo sistemático:

1. Sociologia e Antropologia

301



SÉRIE Estudos sobre
**Povos Originários e
Comunidades Tradicionais**

DIRETORES DA SÉRIE:

Prof. Dr. Nelson Russo de Moraes
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Prof. Dr. Renato Dias Baptista
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Profa. Dra. Angélica Góis Morales
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

COMITÊ EDITORIAL E CIENTÍFICO:

Profa. Dra. Elvira Gomes dos Reis
Universidade de Cabo Verde — Cabo Verde

Profa. Dra. Suzana Gilioli da Costa Nunes
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Prof. Dr. Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Profa. Dra. Marta Pagán Martínez
Universidade de Múrcia — Espanha

Prof. Dr. Geraldo da Silva Gomes
Centro de Estudos e Aperfeiçoamento Funcional do Ministério Público do Tocantins, CESA/Ministério Público

Prof. Dr. Lamounier Erthal Villela
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Profa. Dra. Leila Adriana Baptaglin
Universidade Federal de Roraima (UFRR)

COMITÊ TÉCNICO

Me. Anderson Rodolfo de Lima
Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Me. Maria Laura Foradori
Universidade Nacional de Córdoba — Argentina

Fernando da Cruz Souza
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Sumário

Prefácio / Preface..... 13

Marta Juliá

Carta de apresentação e de introdução aos debates sobre povos originários e comunidades tradicionais..... 21

Letter of presentation and introduction to debates on originating and traditional communities

Antonio Carlos Sant'ana Diegues

Capítulo 125

Um panorama sobre o Multiculturalismo na Bolívia

An overview on multiculturalism in Bolivia

Renato Dias Baptista

Carmen Liliana Rocha Ustarez

Capítulo 2 41

Controle social em forma de resistência: uma caracterização das comunidades quilombolas do território da Baía da Ilha Grande – Estado do Rio de Janeiro – Brasil

Social control in the form of resistance: a characterization of the quilombolas communities of Ilha Grande Bay territory (State of Rio de Janeiro – Brazil)

Lucimar Ferraz de Andrade Macedo

Daniel Neto Francisco

Carlos Alberto Sarmiento Nascimento

Lamounier Erthal Villela

Capítulo 3.....75

Políticas de saúde indígena, direitos sociais e violência institucional: uma perspectiva Akwẽ-Xerente

Indigenous health policies, social rights and institutional violence: an Akwẽ-Xerente perspective

Silvania de Jesus Silva
Márcia Machado

Maria Fernanda Dantas Di Flora Gamba

Capítulo 4 109

O papel das mulheres agroextrativistas na conservação e preservação dos recursos naturais no território de identidade rural da APA Ilha do Bananal/Cantão, Estado do Tocantins - Brasil

The role of agroextrivist women in the conservation and preservation of natural resources in the rural identity territory of APA Ilha do Bananal/Cantão, State of Tocantins - Brazil

Fábio Brega Gamba
Maria Regina Teixeira da Rocha
Munique Daniela Maia de Oliveira

Erich Collicchio
Deny Cesar Moreira

Capítulo 5..... 137

Geraizeiros na Amazônia: estudo da comunidade tradicional de Geraizeiros da Matinha (Guaraí - Estado do Tocantins - Brasil)

Geraizeiros in the Amazon: study of traditional community of Geraizeiros of Matinha (Guaraí - State of Tocantins - Brazil)

Samuel Marques Borges
Valdivino Marques Borges
Alexandre de Castro Campos
Valdemir Garcia Neto Melo

Júlio César Ibiapina Neres
Fernando Barnabé Cerqueira
Nelson Russo de Moraes

Capítulo 6 163

Comunidade Quilombola de Lajeado (Dianópolis - Estado do Tocantins - Brasil): construção histórica e saberes ancestrais

Descending african community of Lajeado (Dianópolis - State of Tocantins - Brazil): historical construction and ancient knowledge

Celenita Gualberto Pereira Bernieri

Jardilene Gualberto Pereira Fôlha

Capítulo 7..... 199

Desterritorializações micropolíticas: O uso do audiovisual e das mídias digitais em intervenções artísticas em uma comunidade Makuxi no Estado de Roraima - Brasil

Micropolitic desterritorializations: the use of audiovisual and digital media in artistic interventions in a Makuxi community in the State of Roraima - Brazil

Leila Adriana Baptaglin

Jaider Esbell

Lisiane Machado Aguiar

Capítulo 8 219

Territorialidades e saberes tradicionais dos povos cerradeiros

Territorialities and traditional knowledge of Cerrado

Maria Aparecida de Souza

Tania Paula da Silva

Edevaldo Aparecido Souza

Prefácio

Marta Juliá¹

El libro que presentamos sobre “*POVOS ORIGINÁRIOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: TRABALHOS DE PESQUISA E DE EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA DESENVOLVIDOS PELA REDECT - VOLUME 1*” representa el trabajo desarrollado por distintos autores, sobre problemáticas en diferentes territorios, que profundizan sobre aspectos asociadas al objeto de la presente publicación, la que ha sido organizado por *Prof. Dr. Nelson Russo de Moraes - UNESP, Profa. Dra. Leila Adriana Baptaglin - UFRR, Profa. Dra. Angélica Góis Morales - UNESP, Valdemir Garcia Neto Melo - UNESP (mestrando) y João Augusto Rodrigues - UNESP (graduando)*.

En primer lugar mi agradecimiento por la invitación a prologar este importante trabajo y realizar algunos comentarios y reflexiones acerca de la temática que abordan en general y de los trabajos en particular.

La compleja relación entre las temáticas sobre comunicación, cultura y políticas públicas es un desafío que abordan los autores en diferentes comunidades con particulares

Preface

Marta Juliá²

The book that we present on "Native Peoples and Traditional Communities: Research and University Extension Works Developed by REDECT - VOLUME 1" represents the work developed by different authors, on problems in different territories, which delve into aspects associated with the object of this publication, which has been organized by PhD. Nelson Russo de Moraes - UNESP, PhD. Leila Adriana Baptaglin - UFRR, PhD. Angélica Góis Morales - UNESP, Valdemir Garcia Neto Melo - UNESP and João Augusto Rodrigues - UNESP.

First of all my gratitude for the invitation to preface this important work and make some comments and reflections about the subject that address in general and work in particular.

The complex relationship between the themes of communication, culture and public policies is a challenge addressed by authors in different communities with particular characteristics, with activities and actions, where the use of different methodologies, theoretical and

¹ Universidad Nacional de Córdoba - Argentina; Doctora en Derecho y Ciencias Sociales de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba. Investigadora de Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales (CIJyS), de la Universidad Nacional de Córdoba/ Argentina.

² Nacional University of Cordoba - Argentina; Doctor in Law and Social Sciences from the Faculty of Law of the National University of Córdoba. Researcher at the Center for Legal and Social Research (CIJyS), of the National University of Córdoba / Argentina.

características, con actividades y acciones, donde puede observarse la utilización de metodologías diversas, aproximaciones teóricas y prácticas, con enfoques que nos conducen a la reflexión y el análisis en un marco interdisciplinario en los territorios donde se desarrollan.

En la comunicación, en la cultura y en las políticas públicas de las comunidades tradicionales pueden observarse las acciones, las prácticas, los saberes, las expresiones que a través de las particularidades en que se manifiestan representan los modos en que los pueblos viven las situaciones que son objeto de estudio.

Las comunidades en sus territorios son receptoras de la comunicación, de las políticas que se formulan y diseñan, de las prácticas culturales que llegan y se incorporan en sus propias actividades donde generan resistencias, efectos sobre los saberes ancestrales y sus diálogos con otros saberes.

Las políticas públicas se construyen a través de procesos específicos, con vías institucionales, políticas y jurídicas que los caracterizan, donde se verifican en cada temática las modalidades con las que se han implementado. Asimismo, las estrategias que utilizadas en cada territorio, que involucran discusiones conceptuales, tanto en los aspectos formales de la implementación como los contextos en los que se ejecutan, demandan nuevas comprensiones.

La construcción de las políticas públicas involucra una amplia gama de problemáticas que atraviesan la realidad de los territorios, donde es necesario

practical approaches, with approaches that can be observed, can be observed. They lead to reflection and analysis in an interdisciplinary framework in the territories where they are developed.

In communication, in the culture and in the public policies of traditional communities, actions, practices, knowledge, expressions can be observed that through the particularities in which they manifest represent the ways in which people live the situations that they are the object of study.

The communities in their territories are receptors of communication, of the policies that are formulated and designed, of the cultural practices that arrive and are incorporated into their own activities where they generate resistances, effects on ancestral knowledge and their dialogues with other knowledge.

Public policies are constructed through specific processes, with institutional, political and legal channels that characterize them, where the modalities with which they have been implemented are verified in each theme. Likewise, the strategies used in each territory, which involve conceptual discussions, both in the formal aspects of the implementation and the contexts in which they are implemented, demand new understandings.

The construction of public policies involves a wide range of problems that cross the reality of the territories, where it is necessary to deepen from the emergence of the problems, the

profundizar desde la emergencia de los problemas, los contextos, las historias y los orígenes, la complejidad de entramados desde los cuales se explicitan los principales problemas que se visualizan, entran en agenda o no y son objeto de estudio por parte de los investigadores de cada lugar.

La diversidad de perspectivas, visiones, metodologías, abordajes y la relevancia que cada autor establece para vincular su análisis en la propuesta sobre la cual se diseña el libro supone un aporte que genera en el lector apreciar una importante variedad disciplinar, temática y de contextos donde se analizan las problemáticas objeto de trabajo.

La diversidad cultural, su diferenciación, las vías institucionales, las prácticas de gestión, el dialogo de saberes, la explicación desde las etnias, las historias, las políticas, lo rural, las comunidades, la identidad, el territorio, las tradiciones y las intervenciones son algunas de las temáticas resaltadas en los diferentes trabajos donde podemos observar la multiplicidad de miradas, la interdisciplinariedad de las propuestas y los lugares o territorios a partir de los cuales se han desarrollado los diferentes trabajos.

Los aspectos metodológicos señalados por los autores nos permiten contar con un análisis de los procesos con características sistémicas, conocimientos interdisciplinarios, abordajes cualitativos, triangulación de metodologías, lo histórico, el diálogo de saberes, las mujeres, el arte, con una variedad de técnicas de análisis,

contexts, the histories and the origins, the complexity of frameworks from which the Main problems that are visualized, enter the agenda or not and are the object of study by the researchers of each place.

The diversity of perspectives, visions, methodologies, approaches and the relevance that each author establishes to link their analysis in the proposal on which the book is designed is a contribution that generates in the reader to appreciate an important variety of disciplines, themes and contexts where the problematic object of work are analyzed.

Cultural diversity, its differentiation, institutional ways, management practices, the dialogue of knowledge, the explanation from the ethnic groups, the histories, the politics, the rural, the communities, the identity, the territory, the traditions and the interventions are some of the themes highlighted in the different works where we can observe the multiplicity of views, the interdisciplinarity of the proposals and the places or territories from which the different works have been developed.

The methodological aspects pointed out by the authors allow us to have an analysis of the processes with systemic characteristics, interdisciplinary knowledge, qualitative approaches, triangulation of methodologies, the historical, the dialogue of knowledge, women, art, with a variety of techniques analysis,

seleccionadas y adecuadas a cada contexto y situación de estudio.

Los trabajos abordados por los autores en el presente libro nos muestran situaciones, problemas conceptuales y prácticos, situaciones territoriales, historias, culturas, tradiciones, que particularizan en los territorios sus autores, remarcando el análisis de cada situación.

En la descripción de las diferentes temáticas la comunicación que es uno de los ejes, juega un papel central en dos trabajos, tanto en el caso del uso de audiovisuales en intervenciones artísticas desterritorializadas en la difusión por medios digitales, como en el caso del desarrollo de la radio nacional de la Amazonia.

En el caso de la cultura que atraviesa transversalmente los trabajos, presenta visiones y perspectivas tendientes a destacar el multiculturalismo en el caso de Bolivia, la identidad rural, las mujeres agroextractivistas, la construcción histórica y los saberes ancestrales en ciertas comunidades y las tradiciones de vida.

Por su parte, en el marco de las políticas públicas, en su proceso de implementación es la cuestión central en el caso de las políticas de salud dirigida a pueblos originarios, como la demanda de políticas públicas que aparecen en el trabajo en comunidades de la Bahía de Ilha Grande.

El capítulo 1 hace referencia a "Um panorama sobre o multiculturalismo na Bolívia" a cargo de Renato Dias Baptista/UNESP; Carmen Liliana Rocha

selected and appropriate to each context and study situation.

The works addressed by the authors in this book show us situations, conceptual and practical problems, territorial situations, histories, cultures, traditions, that particularize in the territories their authors, highlighting the analysis of each situation.

In the description of the different topics the communication that is one of the axes, plays a central role in two works, both in the case of the use of audiovisuals in artistic interventions deterritorialized in the diffusion by digital means, as in the case of the development of the national radio station of the Amazon.

In the case of the culture that traverses the works, it presents visions and perspectives tending to highlight multiculturalism in the case of Bolivia, rural identity, agroextractivist women, historical construction and ancestral knowledge in certain communities and life traditions.

For its part, within the framework of public policies, in its implementation process is the central issue in the case of health policies aimed at indigenous peoples, such as the demand for public policies that appear in the work in communities of Bahia of Ilha Grande.

Chapter 1 refers to "*An overview on multiculturalism in Bolivia*" by Renato Dias Baptista / UNESP; Carmen Liliana Rocha Ustarez / Universidad Mayor, Real and

Ustarez/Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca - Bolivia. El trabajo analiza las variables de la cultura local, en este caso Bolivia, donde se analizan las variables de la cultura local en el respeto de la diversidad cultural.

En el capítulo 2 se aborda “Controle social em forma de resistência: uma caracterização das comunidades quilombolas do território da Baía da Ilha Grande - RJ” donde han trabajado Lucimar Ferraz de Andrade Macedo/UFRRJ; Carlos Alberto Sarmiento do Nascimento/UFRRJ; Daniel Neto Francisco/UFRRJ; Lamounier Erthal Villela /UFRRJ. Plantea el estudio de las vías institucionales promovidas por las comunidades tradicionales en el ámbito del Territorio de la Bahía de Ilha Grande, teniendo como recorte analítico el Quilombo de la Marambaia (Mangaratiba-RJ) en lo que se refiere a la aplicación de las prácticas de gestión y control social, bien común, inclusión, autonomía, diferenciación cultural, heterogeneidad y estrategia diferenciada.

En el capítulo 3 sobre “Políticas de saúde indígenas: direitos sociais e violência institucional, uma perspectiva Akewê-Xerente” desarrollado por Silvania de Jesus Silva/SESAU-TO; Márcia Machado/UFT; Maria Fernanda Dantas Di Flora Gamba/SESAU-TO. El trabajo aborda la explicación de la etnia sobre las políticas de salud dirigidas a los pueblos originarios. Es un estudio cualitativo sobre los servicios de salud y la violencia institucional hacia las

Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca - Bolivia. The paper analyzes the variables of the local culture, in this case Bolivia, where the variables of the local culture are analyzed in respect of cultural diversity.

Chapter 2 addresses "*Social control in the form of resistance: a characterization of the quilombolas communities of Ilha Grande bay territory (State of Rio de Janeiro - Brazil)*" where Lucimar Ferraz de Andrade Macedo / UFRRJ; Carlos Alberto Sarmiento do Nascimento / UFRRJ; Daniel Neto Francisco / UFRRJ; Lamounier Erthal Villela / UFRRJ. It proposes the study of the institutional pathways promoted by traditional communities in the territory of the bay area of Ilha Grande, having as an analytical cut the Quilombo de la Marambaia (Mangaratiba-RJ) in what refers to the application of the practices of management and social control, common good, inclusion, autonomy, cultural differentiation, heterogeneity and differentiated strategy.

In chapter 3 on "*Indigenous health policies, social rights and institutional violence: an Akwê-Xerente perspective*" developed by Silvania de Jesus Silva / SESAU-TO; Márcia Machado / UFT; Maria Fernanda Dantas Di Flora Gamba / SESAU-TO. The work addresses the explanation of ethnicity on health policies aimed at indigenous peoples. It is a qualitative study on health services and institutional violence towards

comunidades tradicionais.

En el capítulo 4 "O papel das mulheres agroextrativistas na conservação e preservação dos recursos naturais no território de identidade rural da área de proteção ambiental – APA Ilha do Bananal/Cantão" llevado a cabo por Fábio Brega Gamba/UFT; Maria Regina Teixeira da Rocha/UFRGS; Munique Daniela Maia de Oliveira/UFT; Erich Collicchio/UFT; Deny Cesar Moreira – Naturatins/TO. Se realiza un análisis sobre las mujeres agroextractivistas en relación a la conservación de los recursos naturales a través del reconocimiento de sus prácticas tradicionales así como la conservación del área de protección ambiental, en la que está ubicada y que conforma la estrategia del gobierno federal con miras al desarrollo rural sostenible.

En el capítulo 5 que nos presenta "Geraizeiros na Amazônia: estudo da comunidade tradicional de geraizeiros da Matinha (Guaraí – Estado do Tocantins – Brasil)" desarrollado por Samuel Marques Borges/FAG; Valdivino Marques Borges; Alexandre de Castro Campos/UNESP; Valdemir Garcia Neto Melo/UNESP; Júlio César Ibiapina Neres/FAG; Fernando Barnabé Cerqueira/FAG e Nelson Russo de Moraes/UNESP. El trabajo plantea algunas discusiones sobre la creación de las comunidades tradicionales, su desarrollo y manifestaciones culturales.

El capítulo 6 se trabaja sobre "A comunidade quilombola de Lajeado (Dianópolis/TO): construção histórica e saberes ancestrais", realizado por

traditional communities.

In chapter 4 "*The role of agroextractivist women in the conservation and preservation of natural resources in the rural identity territory of APA Ilha do Bananal/Cantão, State of Tocantins – Brazil*" carried out by Fábio Brega Gamba / UFT; Maria Regina Teixeira da Rocha / UFRGS; Munique Daniela Maia de Oliveira / UFT; Erich Collicchio / UFT; Deny Cesar Moreira - Naturatins / TO. An analysis is made of the agroextractivist women in relation to the conservation of natural resources through the recognition of their traditional practices as well as the conservation of the environmental protection area, in which it is located and which forms the strategy of the federal government with a view to sustainable rural development.

In chapter 5 he presents us "*Geraizeiros in the amazon: study of traditional community of geraizeiros of Matinha (Guaraí - State of Tocantins - Brazil)*" developed by Samuel Marques Borges / FAG; Valdivino Marques Borges; Alexandre de Castro Campos / UNESP; Valdemir Garcia Neto Melo / UNESP; Júlio César Ibiapina Neres / FAG; Fernando Barnabé Cerqueira / FAG and Nelson Russo de Moraes / UNESP. The work raises some discussions about the creation of traditional communities, their development and cultural manifestations.

Chapter 6 is working on "*Descending african community of Lajeado (Dianópolis - State of*

Jardilene Gualberto Pereira Folha/UFT e Celenita Gualberto Pereira Bernieri/UnB. A través de un estudio teórico y bibliográfico que involucra la historia, la sociología y la antropología analiza la comunidad de Quilombola de Lajeado y la manera que ha preservado la identidad cultural y el vínculo con sus territorios ancestrales.

En el capítulo 7 sobre "Desterritorializações micropolíticas: o uso do audiovisual e das mídias digitais em intervenções artísticas em uma comunidade Makuxi no Estado de Roraima" desarrollado por Leila Adriana Baptaglin/UFRR; Lisiane Machado Aguiar/UFRGS; Jaider Esbell/Artista indígena da etnia Makuxi - Raposa Serra do Sol/RR. El trabajo busca comprender el uso del audiovisual en intervenciones artísticas que desterritorializa los circuitos del arte a través de los medios digitales, como se puede extrapolar el lugar del arte que se encontraba en museos y galerías.

El capítulo 8, último, trata sobre "Territorialidades e saberes tradicionais dos povos cerradeiros" realizado por Maria Aparecida de Souza/UNEMAT; Edevaldo Aparecido Souza/UEG; Tania Paula da Silva/UNEMAT. Se propone desentrañar las representación del mundo vivido por los sujetos y la comprensión de las relaciones construidas en las comunidades tradicionales a través del estudio etnográfico.

La riqueza que muestran los diferentes trabajos, tanto en sus aspectos teóricos desde los cuales se abordan como su visualización en cada

Tocantins - Brazil): historical construction and ancient knowledge", carried out by Jardilene Gualberto Pereira Folha / UFT and Celenita Gualberto Pereira Bernieri / UnB. Through a theoretical and bibliographic study that involves history, sociology and anthropology analyzes the community of quilombola de Lajeado and the way that it has preserved the cultural identity and the link with its ancestral territories

In chapter 7 on "*Micropolitic desterritorializations: the use of audiovisual and digital media in artistic interventions in a Makuxi Community in the State of Roraima - Brazil*" developed by Leila Adriana Baptaglin / UFRR; Lisiane Machado Aguiar / UFRGS; Jaider Esbell / Indigenous artist of the Makuxi - Raposa Serra do Sol / RR. The work seeks to understand the use of audiovisual in artistic interventions that deterritorialize art circuits through digital media, as one can extrapolate the place of art found in museums and galleries.

Chapter 8, last, deals with "*Territorialities and Traditional Knowledge of Cerrado*" by Maria Aparecida de Souza / UNEMAT; Edevaldo Aparecido Souza / UEG; Tania Paula da Silva / UNEMAT. It aims to unravel the representation of the world lived by the subjects and the understanding of the relationships constructed in traditional communities through ethnographic study.

lugar o espacio del territorio nos presentan un abanico de situaciones, análisis, profundizaciones que son relevantes para quienes desean aproximarse al análisis de las temáticas objeto de trabajo y quienes desarrollan investigación.

Conforma una excelente propuesta tanto para quienes trabajan temas vinculados a la comunicación, la cultura o las políticas públicas, como para los que desarrollan trabajos desde las ciencias sociales desde diferentes perspectivas. Cada lugar y sus problemáticas nos trasladan a escenarios y modalidades de análisis que propone cada autor.

Noviembre, 2018.

The richness shown by the different works, both in their theoretical aspects from which they are addressed and their visualization in each place or space of the territory, present us with a range of situations, analyzes, deepening that are relevant for those who wish to approach the analysis of the topics object of work and those who develop research.

It is an excellent proposal both for those who work on issues related to communication, culture or public policies, and for those who work from the social sciences from different perspectives. Each place and its problems take us to scenarios and methods of analysis proposed by each author.

November, 2018

Carta de apresentação e de introdução aos debates sobre povos originários e comunidades tradicionais

Antonio Carlos Sant'ana Diegues¹

Há trinta anos era assassinado no Estado do Acre – Brasil, o líder dos seringueiros Chico Mendes, na defesa de seu território, de suas atividades tradicionais e da floresta amazônica. Neste apoio, como integrante do NUPAUB (Núcleo de Pesquisa de Populações de Áreas Úmidas) da USP (Universidade de São Paulo), que congrega pesquisadores nacionais e internacionais estudando e também apoiando as demandas destes povos e comunidades tradicionais.

O interesse da academia por este tema, surge em geral no momento em que, pressionados pela expansão capitalista, povos e comunidades tradicionais começaram a reagir, principalmente a partir das décadas de 1970 e 1980 no Brasil, sempre na

Letter of presentation and introduction to debates on originating and traditional communities

Antonio Carlos Sant'ana Diegues²

Thirty years ago the leader of the rubber tappers Chico Mendes was signed in Acre State – Brazil, in defense of its territory, its traditional activities and the Amazon forest. In this support, as a member of the NUPAUB (Nucleus of Research on Wetland Populations) of USP

University of São Paulo), which brings together national and international researchers studying and also supporting the demands of these peoples and traditional communities.

The interest of the academy for this theme generally arises when, pressed by the capitalist expansion, traditional peoples and communities began to react, mainly from the 1970s and 1980s in Brazil, always in the defense of their territories and their lifestyle. It is clear, however, that the

¹ Livre docente em Antropologia Marítima pela Universidade de São Paulo – USP – Brasil (1996); Doutor em Ciências Sociais (USP). Mestre em Ciências Sociais (USP). Especialização em Environment et Développement (École Pratique Des Hautes Études – França). Especialização em Sociale Wetenschappen (Institute of Social Studies – Holanda). Graduado em Ciências Sociais (USP). Líder do Grupo de Pesquisa NUPAUB (Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras). Docente do PROCAM – USP (Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais).

² Full Teacher in Marine Anthropology of University of São Paulo - USP – Brazil; Doctor of Social Sciences (USP). Master in Social Sciences (USP). Specialization in Environment et Développement (École Pratique des Hautes Études - France). Specialization in Sociale Wetenschappen (Institute of Social Studies - The Netherlands). Graduated in Social Sciences (USP). Leader of the NUPAUB Research Group (Research Support Center on Human Populations and Brazilian Wetlands). Teacher at PROCAM - USP (Pós-graduate Program in Environmental Sciences).

defesa de seus territórios e de seus modos de vida. É claro, no entanto que as lutas e revoltas destas comunidades e povos ocorreram no passado também, sobretudo, nas regiões norte e nordeste do país.

Meu interesse pessoal pelas comunidades, hoje chamadas tradicionais, começou antes do mestrado e do doutorado, que fiz em 1978 e 1983, quando organizava estes trabalhos de pesquisa sobre pescadores artesanais nos litorais do sudeste do país e do Estado do Maranhão – Brasil. Mas na verdade, meus melhores contatos com as comunidades tradicionais foram em 1967, quando organizei um curso de alfabetização, seguindo o método de Paulo Freire, no litoral de São Paulo e no rio Araguaia. Quando, por dez anos, atuei no ACNUR – ONU (Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados), na Europa, como Diretor de Planejamento de Assentamentos Humanos, entre 1977 e 1987, pude constatar a importância destes povos e comunidades em várias partes do mundo. Também aí elas sofriam todo tipo de agressão seja por parte das empresas florestais, por órgãos de governo e grandes ONGs internacionais.

Ao voltar ao Brasil, em 1986, decidi estabelecer um centro específico de pesquisa sobre comunidades tradicionais na USP, reunindo cientistas naturais e sociais. Realizamos convênios com diversas universidades, sobretudo do Brasil, para estudar estas culturas, julgadas

struggles and revolts of these communities and peoples have occurred in the past, especially in the north and northeast of the country.

My personal interest in the communities, now called traditional ones, began before the master's and doctor's, which I did in 1978 and 1983, when I organized this research work on artisanal fishermen on the southeastern coast of the country and the State of Maranhão – Brazil. But in fact, my best contacts with the traditional communities were in 1967, when I organized a literacy course, following the method of Paulo Freire, on the coast of São Paulo and the Araguaia River. When, for ten years, in UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees) in Europe, as Director of Human Settlement Planning, between 1977 and 1987, I could see the importance of these peoples and communities in various parts of the world. There too they suffered all kinds of aggression from forestry companies, government agencies and large international ONGs.

Upon returning to Brazil in 1986, I decided to establish a specific research center on traditional communities at USP, bringing together natural and social scientists. We made agreements with several universities, especially in Brazil, to study these cultures, judged almost extinct, such as caçaras, vargeiros, pantaneiros, quilombolas, among others. The objective, however, was not exclusively academic but to support the struggle

quase que extintas, como caiçaras, vargeiros, pantaneiros, quilombolas, dentre outros. O objetivo, no entanto, não era exclusivamente acadêmico, mas de apoio à luta destas comunidades pelos seus territórios, pelos seus modos de vida, pela sua relação com a natureza, pelos seus conhecimentos tradicionais, os quais são sempre fontes de novos ensinamentos para a academia. Fica evidente, nestes estudos, a relação entre a manutenção da biodiversidade biológica em florestas e mares e a diversidade cultural destes povos e comunidades.

Pesquisamos muito, nestes 25 anos do Núcleo (NUPAUB - USP), sobre comunidades tradicionais, por um lado para aumentar a sua visibilidade social e por outro, para apoiá-los em suas organizações locais, regionais e às vezes nacionais. Trabalhamos com eles a implantação de reservas extrativistas, de RDSs (Reservas de Desenvolvimento Sustentável), sendo que esta última como categoria do SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação) foi criada por pesquisadores do NUPAUB em 1993 e depois incluída no SNUC sob o nome de Reservas de Manejo Sustentável.

Nestas duas últimas décadas, estes povos e comunidades tradicionais, conquistaram direitos, contaram sua própria história e são hoje protagonistas importantes que muitos pouco necessitam de nossa voz para fazerem-se escutar. No entanto é importante que continuemos

of these communities for their territories, for their ways of life, for their relationship with nature, for their traditional knowledge, which are always sources of new teachings for the Academy. It is evident in these studies the relationship between the maintenance of biological biodiversity in forests and seas and the cultural diversity of these peoples and communities.

We have done a lot of research over these 25 years of the Nucleus (NUPAUB - USP) on traditional communities, on the one hand to increase their social visibility and on the other, to support them in their local, regional and sometimes national organizations. We worked with them to implement extractive reserves, of RDSs (Sustainable Development Reserves), the latter being a category of the SNUC (National System of Conservation Units), was created by researchers from NUPAUB in 1993 and then included in the SNUC under the name of Sustainable Management Reserves.

In these last two decades, these peoples and traditional communities have conquered rights, told their own history and are today important protagonists that many need little of our voice to make themselves heard. However, it is important that we continue to work to ensure that the rights that were won in the 1970s and 1980s and especially in 1990 and 2000 are preserved.

Today, these achievements are under threat, making our support for

trabalhando para que os direitos que foram conquistados nas décadas de 1970 e 1980 e sobretudo em 1990 e 2000 sejam conservados.

Hoje estas conquistas estão ameaçadas, o que torna ainda mais importante o nosso apoio à luta destas comunidades por seus direitos, usando dentre outros, nossos contatos com ministérios públicos federal e estaduais e outros órgãos de defesa dos direitos humanos e sociais. Também é importante continuarmos com nossas pesquisas para que este modo de vida (que ainda não é tão conhecido) de um número grande de comunidades tradicionais, seja divulgado e que ainda ajudemos na estruturação de suas organizações, para que assim possam protestar contra as injustiças e ameaças de expulsão de seus territórios pelo agronegócio e por políticas de conservação da natureza que expulsam seus moradores tradicionais e com eles os conhecimentos tradicionais.

Por fim, quero parabenizar a Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais - RedeCT que é fundamental para a difusão de nossas mensagens, de nossos estudos e, sobretudo, de nosso apoio aos povos originários e comunidades tradicionais.

Novembro, 2018

the struggle of these communities for their rights even more important, including through, our contacts with federal and state public ministries and other human rights and social rights bodies. It is also important to continue our research so that this way of life (which is not yet so well known) from a large number of traditional communities is disseminated and that we still help in the structuring of their organizations, so that they can protest against injustices and threats of expulsion from their territories by agribusiness and nature conservation policies that expel their traditional residents and with them traditional knowledge.

Finally, I would like to congratulate International Network of Researchers on Native Peoples and Traditional Communities - RedeCT, which is fundamental for the dissemination of our messages, our studies and, above all, our support for indigenous peoples and traditional communities.

November, 2018

Capítulo 1

Um panorama sobre o Multiculturalismo na Bolívia

An overview on multiculturalism in Bolivia

Renato Dias Baptista¹

Carmen Liliana Rocha Ustarez²

RESUMO

O respeito à diversidade cultural é uma premissa da responsabilidade social organizacional. Também é um processo de característica sistêmica que demanda conhecimentos interdisciplinares. O objetivo do presente capítulo foi analisar as variáveis de uma cultura local destacando-a como essencial na incorporação de estratégias. A Bolívia foi o país analisado principalmente porque apresenta uma multiplicidade de etnias, vivencia a ampliação da valoração indígena que representa a maior parte de sua população. Para a consecução do objetivo foram utilizados como instrumento metodológico o referencial teórico e dados secundários oriundos de bases científicas bolivianas. A cultura é o elemento norteador na compreensão dos desafios que permeiam a integração na América do Sul.

Palavras-chaves: Cultura local. Diversidade Cultural. Comunicação. Bolívia.

ABSTRACT

The respect for a cultural diversity is a premise of organizational social responsibility. It is also a process of systemic characteristic that demands interdisciplinary knowledge. The objective of the present chapter was to analyse the variables of a local culture highlighting it as essential in the incorporations of strategies. Bolivia was analyzed mainly because it presents a multiplicity of ethnicities, experiencing the extension of the indigenous valuation that represents the greater part of its population. In order to achieve the objective, the theoretical reference and secondary data from Bolivian scientific bases were used as a methodological instrument. Culture is the guiding and an element in understanding the challenges that permeate in South America integration.

Keywords: Local culture. Cultural diversity. Communication. Bolivia.

¹ Professor da Universidade Estadual Paulista – UNESP. Doutor em Comunicação e Semiótica – PUCSP – Brasil. E-mail: rd.baptista@unesp.br <http://lattes.cnpq.br/4316152759255562> <https://orcid.org/0000-0003-2270-1230>

² Licenciada em História - Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca, Bolívia. E-mail: lilianarocha23.07@gmail.com

1 Introdução

As estratégias de integração na América do Sul devem abarcar a realização de estudos sobre a cultura do país/região. É preciso integrar a cultura local como um dos fatores determinantes na articulação entre países. Em tempos de celeridade, nada está imune aos efeitos aversivos originados da ausência de envolvimento nas comunidades e grupos étnicos.

Em muitas situações, a cultura ainda é pouco compreendida e está impregnada de abordagens antagônicas, principalmente quando se tenta impor valores estrangeiros numa cultura local. Os valores de empresas globais, por exemplo, tendem a ser assimétricos aos valores locais, visto que eles são reflexos da cultura do país de origem. Para a escola de Uppsala “quanto maior a diferença entre o país de origem e o país estrangeiro em termos de desenvolvimento, nível e conteúdo educacional, idioma, cultura, sistema político, entre outros, maior o nível de incerteza” (HILAL e HEMAIS, 2003, p.112).

Esse deve ser um aprendizado em fluxo contínuo, visto que as empresas estão apenas preparadas para viver o conhecido; seu planejamento opera numa dinâmica previsível e dependente de condições estáveis. (MANUCCI, 2017). Apesar da revolução midiática, seria um pensamento utópico, colonizador e hegemônico ignorar visões culturais distintas e impor uma uniformidade. Para Adler e Gundersen (2007), as organizações devem acrescentar a nacionalidade e a etnicidade como componentes cruciais. Os valores estrangeiros são invariavelmente incongruentes aos locais.

Há uma evidencia inquestionável quando são organizações brasileiras que investem na América do Sul. O Brasil é geograficamente a metade da América do Sul e economicamente está acima de todas as economias da América do Sul somadas. Por consequência, seu peso define inevitavelmente uma influencia que o Brasil ainda não entendeu. (MESA, 2013). Apesar dos momentos

de crise, o país possui um papel importante no continente e existem inúmeras faces a serem desveladas além das fronteiras.

Diante dessa complexidade, o objetivo do presente capítulo foi analisar de modo panorâmico as variáveis da cultura local boliviana. A Bolívia possui uma multiplicidade de etnias e vivencia a ampliação da valoração indígena que representa a maior parte de sua população.

2 Os elementos da cultura

Os estudos sobre cultura proporcionam informações essenciais. Schein (1982), Morgan (2002), Hofstede (2004) e Adler e Gundersen (2007) inter-relacionam os sistemas sociais de conhecimento, de ideologia, de valores e de rituais. A cultura é considerada um fenômeno coletivo que distingue os membros de um grupo ou categoria de pessoas em face de outro. (HOFSTEDE, 2003). Assim, como afirmou Sahlins (2003, p. 106), as “ideias que os homens elaboram sobre o mundo derivam necessariamente do modo pelo qual o conhecem pela experiência, e essa experiência, por sua vez, depende do modo pelo qual se articulam tecnicamente com o mundo”.

Conforme os pressupostos de Kotter e Heskett (1994) e Schein (2004) a cultura se manifesta em códigos que devem ser decifrados. Esses códigos são elementos essenciais na análise da cultura local. A cultura local é um termo comumente usado para caracterizar a experiência da vida cotidiana. Ele reflete os sentimentos de adequação e atributos que definem preferências pessoais, compartilham experiências, costumes e traços, e que trabalham para preservar os esses traços e costumes, a fim de gerar singularidade e distinguir-se dos outros. (AHMEDA e EL-KHATEE, 2012).

Um aspecto importante nesta análise é que, apesar dos chamados comportamentos globalizados e de que muitos elementos de culturas locais tenham sido estudados e encontrados em países distintos conforme pressupos Leonard (2012), não é

possível aferir que indivíduos de países distintos manifestem comportamentos socialmente semelhantes, e que também possam apresentar reações similares, visto que cada cultura abarca inúmeros elementos. Por exemplo, indivíduos de diferentes culturas que possuem um comportamento solidário não manifestarão a mesma reação diante de políticas públicas excludentes.

Os elementos culturais devem estar inseridos em processos de negociação entre países. Do ponto de vista holístico, as negociações devem levar a cooperação entre as partes, aceitar a condição em favor da compreensão cultural. Em diferentes culturas há uma variação comunicacional. (CASTEL, 2014). Do ponto de vista da cultura local, não há um território que não deva ser analisado, não há uma cultura que não deva ser levada em conta.

Ao analisarmos a Bolívia é possível observar que essa dinâmica não é diferente, diante de mudanças contemporâneas significativas com a ascensão de Evo Morales e a multiplicidade de etnias evidenciadas.

Na Bolívia, sempre houve uma relação de não correspondência entre as instituições políticas de estado e a diversidade de povos e culturas existentes no país, no sentido de que o conjunto das instituições de estado estavam definidas exclusivamente em base da cultura dominante, e o principal resultado disso era a exclusão em espaços de poder político de membros de outros povos e culturas subalternos desde o processo de conquista. (TAPIA, 2007 p.50).

Para Colbert (2013) a Bolívia, historicamente, tem uma marca, que é a questão de ser um país que perdeu território ao longo da sua história. Perdeu território para o Chile, perdeu território para o Paraguai, perdeu território para o Brasil. E então, a Bolívia é marcada por esses traumas históricos do país. Outro dado importante é a baixa institucionalidade do país, e por conta dessa pouca institucionalidade a justiça boliviana é permeada pelas questões de orientações políticas.

Na opinião de Galindo (2008), a Bolívia atravessa uma mudança fundamental que pode ser concebida pelo término de uma secular exclusão e traz a ascendência indígena ao poder. Hoje o estado outorga direitos políticos e legais para as populações indígenas, além de ser um estado plurinacional que reconhece e incorpora essa diversidade.

A Bolívia é um país que conta com diferentes etnias que se encuentran en todo o territorio, como no altiplano, nos vales e no oriente. Elas estão reconhecidas na Constituição Política do Estado como Nações e Povos Indígenas Originarios Campesinos. No artigo 30 diz: “É nação e povo indígena originario campesino toda a coletividade humana que compartilha identidade cultural, idioma, tradição histórica, instituições territoriais e cosmovisão, cuja existência é anterior a invasão colonial espanhola” (CPE 2009). Com esta definição é possível uma explicação histórica de algumas etnias bolivianas.

3 Bolívia e suas etnias

Na Bolívia, segundo Barragán (1994) o conceito de grupo étnico é poucas vezes utilizado como equivalente da organização sócio-política e, ao se falar dos vales, se torna mais difícil pela pouca documentação que existe. O conceito de grupo étnico demonstra mais adaptado para as terras altas.

Estamos acostumados, por exemplo, a tratar os nomes que vêm das fontes como nomes de grupos étnicos quando realmente não sabemos na realidade ao que eles se referem: língua, organizações sociopolíticas, segmentos deles, preconceito de um grupo étnico, etc. Embora o conjunto possa ser efetivamente um "grupo étnico", não há necessariamente uma coincidência entre nível político e nível étnico e componente populacional. (Barragán, 1994: Pág. 47)

Antes da invasão espanhola, o território da atual Bolívia tinha culturas diferentes, como os Uros, Wancarani, Chipaya, Inka, Quechua, entre outros. Estes sofreram mudanças sociais, políticas, econômicas e culturais durante a conquista. No que diz respeito às mudanças culturais, foi a igreja encarregada mediante a evangelização em fazer essas mudanças. Embora não em sua totalidade, uma vez que as populações indígenas mantinham alguns de seus elementos sociais e simbólicos, os ayllus, por exemplo, estavam em vigor há muito tempo com seu sistema de autoridades étnicas locais.

O ayllu foi o sistema de organização social que abrangeu quase todos os povos indígenas da região andina, como Colômbia, Equador, Peru, Bolívia e Chile e que por muito tempo vigoraram. E isso vai se estabelecer como um jatha que significa "semente", e é de "onde a civilização e as estruturas políticas andinas germinaram com em Tawantinsuyu" (Mamani y Choque, 2003, p. 152).

Uma das primeiras medidas que os espanhóis tomaram foi o sistema encomenda, que é a distribuição dos índios, a quem eles foram forçados a pagar um tributo à coroa. A sucessão dos Mallkus ou Kurakas (autoridades indígenas) "foi posta a serviço dos interesses da Coroa da Espanha (...) o sistema de sucessão dos Mallkus ou Kuraka foi reimplementado, para estabelecer os fundamentos de dominação e exploração das massas indígenas" (Choque, 2003, p. 21). Choque (2003) afirma que quando a independência ocorreu em 06 de agosto de 1825, quando a República da Bolívia nasceu, os ayllus ou comunidades indígenas não sofreram nenhuma mudança em seu sistema de organização socioeconômica e cultural.

No entanto, a fim de entender um pouco mais sobre os grupos étnicos da Bolívia, alguns dos estudados foram mencionados, como o Jalq'as que foi estudado pela historiadora Rossana Barragán. Este grupo étnico pertence ao departamento de Chuquisaca e está localizado no noroeste do referido departamento, e tem vizinhos limítrofes aos Llameros que vivem

nos pontos altos ao norte de Potosí. Barragán diz que a "diferença étnica é aguda: o rio Tawareja divide os dois grupos; para o oeste o Llameros, ao leste o Jalq'as." (BARRAGÁN, 1994, p. 15).

A cultura do Jalq'as é muito diferente do ayllus do norte de Potosí, embora estes sejam muito próximos. No que diz respeito à sua organização político-social, ela não é centralizada e não possui políticas que incluam todas as comunidades em seu grupo étnico. Já que a maioria é autônoma depois da Reforma Agrária. A língua falada pelos Jalq'as é a do território dos Yampara, que eram Puquina, Aymara e Quechua. Barragán diz que "a introdução do quechua pode ser atribuída à política de colonização inca, reforçada pela conquista espanhola que favoreceu a sua difusão, causando o desaparecimento tanto de aymara como de puquina" (Barragán, 1994, p. 76). A língua puquina e aymara foram desaparecendo da comunicação dos Jalq'as, após a conquista dos espanhóis, razão pela qual o quechua é falado hoje.

Podemos também mencionar outros grupos étnicos que pertencem ao norte de Potosí, estudados por Tristan Platt e Silvia Rivera, o primeiro diz que os ayllus do norte de Potosí não são simples uniões familiares, embora estejam dispersos por todo esse território, o que são conhecidas como comunidades. A organização desses ayllus é confusa, já que os "oito ayllus de Chayanta, que antes eram estruturados em um" grupo étnico" (...) perderam esse nível de organização superior, conhecido em Aymara como marka" (Rivera, 1992, p. 102). . E agora eles estão espalhados em oito ayllus que são: o Aymaya atual, K'aracha, Jukumani, Chayantaka, Panakachi, Laymi-Puraka, Sikuya e Chullpa entre os quais há um laço de solidariedade.

Outro grupo étnico que pode ser mencionado são os Qaraqara que segundo Platt na documentação aparecem com o título de "Nação", mas que eram apenas uma federação de grupos étnicos menores. Neste grupo étnico, os Machas foram divididos em dois grupos étnicos, que na língua quecha são Anansaya e Urinsaya em aymara Alasaya ou Majasaya. O significado desses nomes nas duas línguas são "aqueles acima" e "aqueles abaixo"

(Platt, 1987, p. 69). As autoridades indígenas (Mallku) dos Machas eram duas, aquelas que eram acompanhadas por seus T'alla ou "reyna".

Esses grupos étnicos viviam intercalados no território do norte de Potosí, que estavam em constante luta por território. Especialmente os Machas, Puquta e outros grandes grupos étnicos que pertenciam às confederações dos Qaraqara e dos Charkas. Suas lutas e batalhas foram realizadas através do tinku, no qual os representantes de cada grupo étnico lutavam e tinham que ganhar o mais forte. Atualmente, o tinku é conhecido como uma dança realizada em festivais religiosos. Platt assegura que "é um" jogo "(pujllay em quíchua) cujo sucesso é medido, em grande parte, pela demonstração de violência que ele exhibe" (Platt, 1987, p. 84).

Em relação à sua economia, esses grupos étnicos vendiam e trocavam produtos. Silvia Rivera diz que o caminho para as terras dos vales leva a uma grande circulação de bens e serviços "por meio de relações de parentesco e obrigações sociais do ayllu" (Rivera, 1992, p. 88). As expressões culturais desses grupos étnicos foram compartilhadas e são comuns entre eles. A organização do ayllus do norte de Potosí, como mencionado anteriormente, era confusa, o que causa um isolamento cultural com outras regiões da Bolívia. Esta organização ocorreu desde os tempos coloniais.

Quando ocorreu a Revolução Nacional de 1952, a Bolívia experimentou uma mudança social, na qual se buscou uma identidade nacional. Em que todos estão envolvidos e houve uma migração para as capitais, muitos dos camponeses deixaram suas regiões em busca de melhores oportunidades. A Bolívia tinha uma grande população camponesa e a maioria não sabia ler nem escrever, por isso procuravam alfabetizá-los para que pudessem ser considerados cidadãos. O Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR) teve como uma de suas funções para o país "recriar sua identidade, um empreendimento difícil para a maioria da população indígena que compreende um número diverso de grupos étnicos" (Scarborough, 2005, p. 118).

Carlos Mamani e María Choque afirmam que 1952 foi o ano em que a Bolívia sofreu uma "divisão histórica entre o período colonial de exclusão dos povos indígenas da ideia de Estado-nação" (Mamani e Choque, 2003, p. 148). E que, após o triunfo da revolução em 09 de abril, o MNR não teve outra opção senão incluir os povos indígenas em seu projeto de formação do Estado Nação. Foi assim que a Reforma Agrária foi emitida em 1953, na qual ele disse que a terra é para aqueles que trabalham nela.

Quando se fala em grupos étnicos da Bolívia, pode-se falar sobre suas atividades políticas, sociais e religiosas que estão ligadas ao ayllu ou comunidade, como é conhecido hoje. Em relação às atividades religiosas onde cada grupo étnico mostra sua cultura com diferentes danças ou cerimônias que fazem a Pachamama, por exemplo. Nessa "esfera cerimonial, a participação conjunta do casal é sempre tida como certa, os homens em seu lugar, as mulheres em seu, e para certas atividades, os dois juntos" (TICONA, 2003, p. 131).

Os habitantes que ficaram ou retornaram aos povos andinos, na última década, lutaram para serem reconhecidos e buscaram reconstruir sua identidade social e cultural. Atualmente, a Bolívia reconhece oficialmente 36 grupos étnicos localizados entre o altiplano, o vale e o oriente. Este reconhecimento da identidade cultural é dado a todas as "comunidades aymaras e em geral a todas as comunidades andinas (quechuas + urus), incluindo os povos indígenas amazônicos" (ROJAS, 2009, p. 47).

Na luta pelo reconhecimento e identidade das sociedades ou nações indígenas, desenvolvem uma firmeza cultural e ratificação em relação à sua língua, costumes e território. E eles atualmente têm uma participação ativa na política nacional, com seus representantes em diferentes instituições do Estado. Para Rafael Rojas estes:

Moldam seu próprio mundo social hierárquico e "autoritário" a partir da perspectiva modernizadora ou sob a "democracia étnica", como dizem os intelectuais indígenas, cujo núcleo

tradicional é a comunidade camponesa original e sua expressão territorializada: o ayllu andino. (Rojas, 2009, p. 71-72).

Os grupos étnicos das terras altas bolivianas com a maior população e que foram mais estudados são os Aymaras e Quechuas. Estes vêm das antigas kollas, civilizações pré-incas que constituíram o kollasuyo, grande região administrativa, constitutiva do Império Incaico. Estes foram diferenciados ao longo de sua história pelo domínio territorial, pela introdução de sua cultura à igreja e às comunidades bolivianas. A Bolívia, que é o Estado Plurinacional, pela diversidade cultural desde 2006, como mencionado acima, tem participação indígena nas políticas do Estado.

Segundo os dados do Centro de Documentación e Información Bolívia (CEDIB) essa diversidade contituida por 36 grupos indígenas e foram categorizados no censo de 2012, sendo que as maiores populações são constituídas pelas etnias Quechua e Aymara. (Tabela 01).

Tabela 01 - Censo da população indígena na Bolívia (2012)

Quechua	1.281.116
Aymara	1.191.352
Chiquitano	87.885
Guaraní	58.990
Mojeño	31.078
Araona	910
Ayoreo Zamuco	1.862
Baure	2.319
Canichana	617
Cavineño	2.005
Cayubaba	1.424
Chacobo	826
Chiman	6.464
Chipaya	786
Ese ejja	695
Guarasugwe	42
Guarayo	13.621
Itonoma	10.275
Juaquiniano	2.797
Kallawaya	7.389
Leco	9.006

Machineri	38
Maropa	2.857
More	155
Moseten	1.989
Movima	12.213
Murato	143
Pacahuara	161
Sirionó	446
Takana	11.173
Tapiete	99
Wenayek Mataco	3.322
Laminava	132
Kuki	202
Furacarei	3.394
Furacarei Mojeño	292
Outros	42.188

Fonte: Centro de Documentación e Información Bolívia.

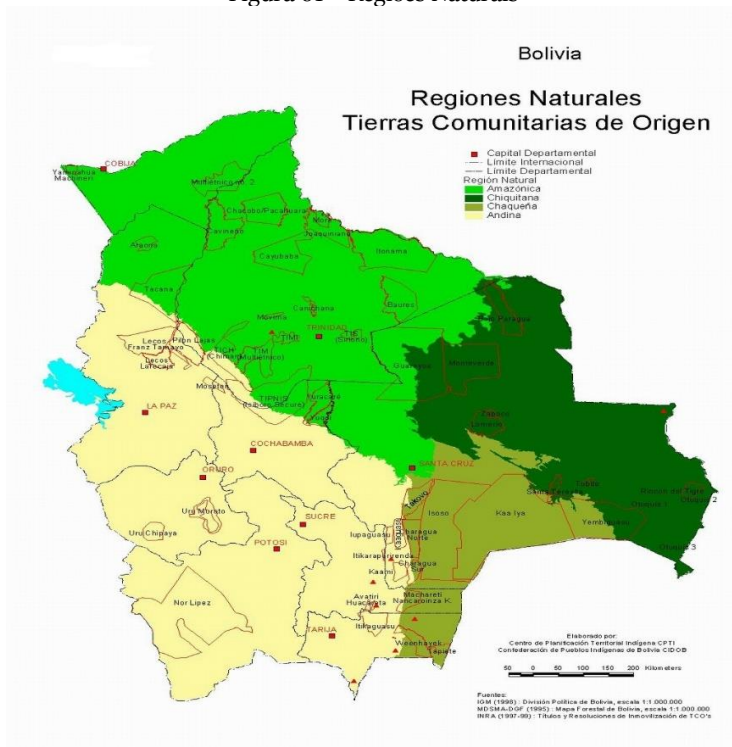
Uma leitura imprescindível para pensar a Bolívia é o fato de que o mundo indígena boliviano não pode ser analisado como se analisa o mundo indígena brasileiro, porque na Bolívia ele está inteiramente incorporado ao funcionamento social, econômico e político do país. (MESA, 2013). Quando, por exemplo, os grupos opositores ao governo do presidente Evo Morales danificaram em 2008 uma válvula de distribuição de gás para o Brasil, eles não causaram apenas uma perda temporária, isso rpresentou uma soma de elementos culturais e políticos.

A manifestação indígena é um elemento que precisa ser acrescentados à análise cultural. São informações que proveem a elaboração de estratégias futuras para as organizações que intencionam a expansão em terras bolivianas. A multiplicidade de etnias demanda uma absorção da realidade local.

O problema é que a Bolívia tem uma contradição, por uma parte tem uma estabilidade política, porem tem uma insegurança e instabilidade jurídica completa. O caráter jurídico é muito incerto, e as condições de arbitragem que o país oferece são praticamente nulas. Na Bolívia qualquer debate entre uma empresa e o estado se

resolve no tribunal boliviano. A Bolívia gera hoje muita insegurança para o investidor. (MESA, 2013).

Figura 01 – Regiões Naturais



Fonte: CIDOB, 2014.

Grupos originários Weenhayek que estão presente no entorno na região de prospecção de combustíveis fósseis levaram a Petrobras (2012), por exemplo, a inserir os estudos sobre essa cultura para ser integrada às estratégias de uso da área onde estão localizadas as plantas de San Alberto e San Antonio. Assim, se a cultura é a soma de pressupostos básicos, conforme ressaltou Schein (2004), também devemos levar em conta a leitura minuciosa dos elementos que representam essa realidade.

Os estudos de Bartolomé (2008) destacam que as populações indígenas são vítimas da construção de estados uninacionais. A

diversidade indígena foi percebida como um obstáculo para a construção de estados ‘modernos’. As distintas políticas indigenistas durante grande parte do século XX se basearam num denominador comum: a diferença constituía uma afronta ao modelo estatal. O etnocídio deliberado, a destruição de uma cultura diferente foram recorrentes. (BARTOLOMÉ, 2008)

A diversidade está ligada aos conceitos de pluralidade, multiplicidade, diferentes ângulos de visão ou de abordagem, heterogeneidade e variedade. Também, pode ser encontrada na comunhão de contrários, na intersecção de diferenças, ou ainda, na tolerância mútua. (OLIVEIRA e SOUZA, 2011).

4 Considerações finais

O estudo da cultura local é um elemento que deve ser inserido nas relações bilaterais. Nesse aspecto, a análise da cultura local não representa uma panacéia, mas um componente estratégico. Os estudos das complexidades culturais são imprescindíveis, bem como os dados demonstram uma cultura local contempla a diversidade em seu entorno, ainda que tenham experienciado interferências oriundas das políticas macroestruturais do governo de Evo Morales. Diante de distintos posicionamentos políticos e econômicos, os valores de integração devem abarcar a dinâmica cultural. Essa face da Bolívia aqui delineada oscila entre a aceitação e a refutação ao capitalismo tradicional.

Esses fatores compõem a diversidade de um país que demanda por investimentos ao mesmo tempo em que apregoa a ideia de que sua cultura deve ser decifrada para ser respeitada.

Referências

Adler, Nancy J., Gundersen, Allison. **International dimensions of organizational behavior**. Thomson Learning – Canada, 2007.

Ahmeda, L. A. A, El-Khatee, S. M. **Change of Local Culture after the 25th Revolution and its Impact on Environmental Awareness.** ASEAN Conference on Environment-Behaviour Studies, Bangkok, Thailand, 16-18 July 2012

ARRUDA, C.A.; GOULART, L.; BRASIL, H.V. **Estratégias de internacionalização:** competitividade e incrementalismo. Fundação Dom Cabral. Internacionalização de Empresas Brasileiras. Rio de Janeiro: Qualitymark, 1996.

Barragán Romano, Rossana. **¿Indios de arco y flecha?** Entre la historia y la arqueología de las poblaciones del Norte de Chuquisaca (Siglo XV-XVI). Ed. ASUR. Sucre. 1994

BARTOLOMÉ, Miguel A. **La diversidad de las diversidades.** Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina. Cuadernos de Antropología Social N° 28, pp. 33-49, 2008

Castel, Ofelia Patricia Castro. **Elementos culturales en los procesos de negociación internacional.** Caso China. Suma de Negocios. Volume 5, Issue 12, 2014, Pages 143-147

CEDIB. **Centro de documentación e información Bolivia.** Datos comparativos de la población indígena: censos de población, 2001 y 2012. CEDIB, 2013

Choque Canqui, Roberto. **La Historia aymara.** Ed. Ayuwiyiri chukiyawu. En: Los Andes desde los Andes. Ed Yachaywasi. La Paz, 2003

CIDOB. **Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.** Disponível em : <http://www.cidob-bo.org/cpti/sig/mapa2.jpg>. Acesso em : 25 nov. 2014.

COLBERT, SOARES. **A Bolívia e o processo de internacionalização.** Santa Cruz de la Sierra: Bolivia, 04 de Jul. 2013. Interviewer: Renato Dias Baptista. Interview for research about internationalization and culture. São Paulo, UNESP/FAPESP, 2013.

CPE. **Constitución Política del Estado.** Bolivia, 2009.

- GALINDO J. Fernando. **Diversidad cultural en Bolivia:** del interculturalismo liberal a la modernidad indígena. Anais: IV reunión anual de la red Desarrollo Sostenible en el Mundo Diverso, 2008.
- Hilal, Adriana, Hemais, Carlos A. **O processo de internacionalização na ótica da escola nórdica:** evidências empíricas em empresas brasileiras. Rev. Adm. Contemporânea. vol.7 no.1 Curitiba Jan./Mar. 200.
- HOFSTEDE, G. **Culturas e organizações.** Lisboa: Sílabo, 2003.
- KOTTER, J. P. HESKETT, J. L. **Cultura de empresa.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- Leonard, Karen Moustafa, Cosans, Christopher, Pakdil, Fatma. **Cooperation across cultures:** An examination of the concept in 16 countries. International Journal of Intercultural Relations 36 (2012) 238-247.
- Mamani, Carlos y Choque, María Eugenia. **Reconstitución del Ayllu y Derechos de los Pueblos Indígenas:** El Movimiento Indio en los Andes de Bolivia. En: Los Andes desde los Andes. Ed Yachaywasi. La Paz, 2003.
- Manucci, Marcelo. **Comunicación estratégica integral:** Prepararse para lo desconocido: cómo desplegar el futuro cambiando el presente. Signo y Pensamiento 51 · pp 14-25 · julio – diciembre, 2007.
- Mesa, Gisbert Carlos. **A Bolívia e o processo de internacionalização.** La Paz: Bolívia, 03 Jul. 2013. Interviewer: Renato Dias Baptista. Interview for research about internationalization and culture. São Paulo, UNESP/FAPESP, 2013.
- MORGAN, G. **Imagens da organização.** São Paulo: Atlas, 2002.
- OLIVEIRA, Eliane de; SOUZA, Maria Luiza de. **Multiculturalismo,** diversidade cultural e direito coletivo na ordem contemporânea. Cadernos da Escola de Direito e Relações Internacionais, Curitiba, 15: 121-139 vol.1
- PETROBRAS. (2012). **Petrobras Bolívia.** Acesso em: 19 de dez. de 2012. Acesso em fev. 2013. Disponível em: <http://www.petrobras.com/es/quienesomos/actividades>

Platt, Tristán. **Entre Ch'axwa y muxsa, para una historia del pensamiento político aymara**. En: Tres reflexiones sobre el pensamiento andino. Ed. HISBOL. La Paz. 1987

Rivera Cusicanqui, Silvia. **Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí**. Ed. Aruwuyiri. La Paz.1992

Rojas Piérola, Rafael Ramiro. **Estado, territorialidad y etnias andinas**, lucha y pacto en la construcción de la nacionalidad boliviana. Ed. Plural. La Paz, 2009

SAHLINS, M. D. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SCARBOROUGH, Isabel. **Construyendo identidad cultural y patrimonio en la festividad de la virgen de Urkupiña de Quillacollo**. Cambios y continuidad en Bolivia: etnicidad, cultura, e identidad. La Paz, Pliral, 2005.

SCHEIN, E. H. **Organizational Culture and leadership**. New York: John Wiley, 2004.

SCHEIN, E. **Psicología organizacional**. Rio de Janeiro: Prentice-Hall, 1982.

Tapia, Luis. **Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional**. OSAL, Buenos Aires: CLACSO, VIII, N° 22, 2007.

Ticona Alejo, Esteban. **El Thakhi entre los aimaras y los quechuas o la democracia en los Gobiernos Comunales**. En: Los Andes desde los Andes. Ed Yachaywasi. La Paz, 2003.

Capítulo 2

Controle social em forma de resistência: uma caracterização das comunidades quilombolas do território da Baía da Ilha Grande – Estado do Rio de Janeiro – Brasil

**Social control in the form of resistance: a characterization of
the quilombolas communities of Ilha Grande Bay territory
(State of Rio de Janeiro – Brazil)**

Lucimar Ferraz de Andrade Macedo¹

Carlos Alberto Sarmento Nascimento²

Daniel Neto Francisco³

Lamounier Erthal Villela⁴

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciência, Tecnologia e Inovação Agropecuária, Instituição: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Pesquisadora do Programa de Ensino, Pesquisa e Extensão em Desenvolvimento Territorial (PEPEDT/UFRRJ). Endereço: Casa da Agricultura Familiar, Sustentabilidade, Territórios e Educação Popular (CASTE), BR-465, Km 7 - UFRRJ, Seropédica - RJ, Brasil E-mail: lluferraz@yahoo.com.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2936893561013851>

² Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciência, Tecnologia e Inovação Agropecuária, Instituição: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Bolsista CNPq pelo programa Pro-integração, Pesquisador do Programa de Ensino, Pesquisa e Extensão em Desenvolvimento Territorial - PEPEDT - UFRRJ, Endereço: Casa da Agricultura Familiar, Sustentabilidade, Territórios e Educação Popular (CASTE), BR-465, Km 7 - UFRRJ, Seropédica - RJ, Brasil E-mail: ca.samento@ig.com.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5555668864270412> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8893-2010>

³ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciência, Tecnologia e Inovação Agropecuária, Instituição: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Pesquisador do Programa de Ensino, Pesquisa e Extensão em Desenvolvimento Territorial (PEPEDT/UFRRJ). Endereço: Casa da Agricultura Familiar, Sustentabilidade, Territórios e Educação Popular (CASTE), BR-465, Km 7 - UFRRJ, Seropédica - RJ, Brasil E-mail: dnetofrancisco@gmail.com <http://lattes.cnpq.br/8201364422268688>

⁴ Professor do PPGCTIA/PPGDT/UFRRJ e Coordenador do Programa de Ensino, Pesquisa e Extensão em Desenvolvimento Territorial PEPEDT/UFRRJ, Instituição: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro UFRRJ, Endereço: Casa da Agricultura Familiar, Sustentabilidade, Territórios e Educação Popular (CASTE), BR-465, Km 7 - UFRRJ, Seropédica, RJ - CEP: 23897-000. E-mail: lamounier.erthal@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0265624345647321>

RESUMO

O presente capítulo visa caracterizar as vias institucionais promovidas pelas comunidades tradicionais no âmbito do Território da Baía da Ilha Grande (BIG), tendo como recorte analítico o Quilombo da Marambaia (Mangaratiba-RJ) no que tange à aplicação das práticas de gestão e controle social, bem comum, inclusão, autonomia, diferenciação cultural, heterogeneidade e estratégia diferenciada. O estudo apresenta uma abordagem qualitativa utilizando como alicerce análises históricas tendo como coleta de dados a pesquisa bibliográfica, documental, telemática e pesquisa de campo por meio de entrevistas semiestruturadas. Foi utilizado um processo de análise e triangulação de métodos de pesquisa, o qual permite o cruzamento e a articulação de variados pontos de vista na coleta de dados. Para a análise dos dados coletados em campo, buscou-se a sistematização das falas de acordo com a metodologia da análise do conteúdo, adequando aos critérios definidos por seis categorias analíticas: inclusão, autonomia e bem comum (TENÓRIO, 2008) diferenciação cultural, heterogeneidade-diferenciação e estratégia diferenciada (PERICO, 2009). Além de uma análise sobre possíveis instâncias de gestão e controle social existentes no quilombo. Observa-se a necessidade de políticas públicas nas instâncias territoriais voltadas às comunidades tradicionais da Baía da Ilha Grande. No que tange a esfera da participação e do controle social, evidencia-se a fragilidade das instâncias externas tradicionais, como os conselhos municipais no sentido de promover canais deliberativos acessíveis e inclusivos diante as demandas apresentadas pelas comunidades quilombolas. Desse modo, ficam dificultadas novas institucionalidades participativas, e ações que discutam o desenvolvimento em suas múltiplas dimensões: econômica, social, cultural, política e ambiental.

Palavras-chave: Comunidades Tradicionais. Gestão Social. Políticas Públicas.

ABSTRACT

The purpose of this chapter is to characterize the institutional pathways promoted by traditional communities within Ilha Grande Bay Territory (BIG), focusing on the Quilombo da Marambaia (Mangaratiba-RJ) as an analytical unit regarding the application of management and social control practices, common good, inclusion, autonomy, cultural differentiation, heterogeneity and differentiated strategy. The study presents a qualitative approach based on historical analyzes, having collected the data through bibliographical research, document, telematics and field research where semi-structured interviews were carried out. A process of analysis and triangulation of research methods were applied, where the crossing and the articulation of varied points of view in the data collection took place. In order to analyze the data collected in the field, we sought to systematize the speeches according to the content analysis methodology, adapting to the criteria defined by six analytical categories: inclusion, autonomy, common good (TENÓRIO, 2008), cultural differentiation, heterogeneity-differentiation and differentiated strategy (PERICO, 2009) as well as an analysis on possible instances of management and social control existing in the quilombo. It has been observed the need of public policies in the territorial instance directed to the traditional communities analyzed. Regarding the sphere of participation and social control, the fragility of traditional external bodies, such as the municipal councils, is evident in the sense of promoting accessible and inclusive deliberative channels in response to the demands presented by the quilombola community⁵, thus hindering new participatory institutions, and actions that discuss development in its multiple dimensions: economic, social, cultural, political and environmental.

Keywords: Traditional Communities. Social Management. Public policy.

⁵ Nas traduções, os autores preferiram manter o termo “quilombola” para a expressão “quilombola community” por ser uma terminologia de difícil tradução à língua inglesa. De modo geral refere-se às comunidades formadas ao entorno de grupamentos humanos (e do território por estes constituído) de pessoas de origem africana que fugiram da condição de escravidão a qual eram submetidas no Brasil (entre 1500 e 1888).

1. Introdução

O presente capítulo tem por objetivo caracterizar as vias institucionais promovidas pelas comunidades tradicionais no âmbito do Território da Baía da Ilha Grande (BIG), tendo como recorte analítico o Quilombo da Marambaia (Mangaratiba-RJ) no que tange a aplicação das práticas de gestão e controle social, bem comum, inclusão, autonomia, diferenciação cultural, heterogeneidade e estratégia diferenciada. O território se configura por seis municípios situados no sul do Estado do Rio de Janeiro: Rio Claro, Seropédica, Itaguaí, Mangaratiba, Angra do Reis e Paraty. Estes municípios englobam uma área de 3504 km² onde vive uma população de aproximadamente 448.502 habitantes. Destacando nesta área: 05 comunidades quilombolas. O Quilombo da Marambaia é o único com assento no Colegiado Territorial Rural da Baía da Ilha Grande (Colegiado BIG)⁶, motivo pelo qual foi escolhido como recorte analítico deste estudo.

Do total de 448,502 habitantes da população total do Território da Baía de Ilha Grande (BIG) aproximadamente 88 % vivem em áreas urbanas e 12 % em área rural. O município de maior contingente de população é Angra dos Reis com 169 270 habitantes seguido por Itaguaí com 109 163 habitantes. As densidades demográficas também são elevadas no Território com exceção de Paraty, que apresenta uma população mais rarefeita.

Conforme podemos observar na (Tabela 01) temos uma expressiva população rural compreendida no território da Baía de Ilha Grande. Atualmente percebeu-se que a região vem sofrendo significativas transformações socioculturais e econômicas ao atrair empreendimentos e megaempreendimentos para região, impactando diretamente no modo de vida das comunidades

⁶ O Colegiado BIG é a instância territorial responsável pelo controle social das políticas públicas na área da agricultura familiar no Território da BIG, composto de entidades representantes da sociedade civil e do poder público.

tradicionais do território e no desenvolvimento territorial sustentável.

Tabela 01: População Total, Urbana e Rural, Área e Densidade Demográfica

Municípios	População Total	População urbana	População rural	Área (Km ²)	Densidade Demográfica
Angra dos Reis	169.270	163.080	6.190	825	205,1
Itaguaí	109.163	104.292	4.871	276	395,5
Mangaratiba	36.311	31.989	4.322	353	102,8
Paraty	37.575	27.717	9.858	925	40,7
Seropédica	78.183	64.297	13.886	284	275,2
Rio Claro	17.425	13.769	3.656	841	21,3
Território BIG	447.927	405.144	42.783	3.504	183,2

Fonte: IBGE. Censo Demográfico (2010).

Um dos aspectos resultantes desse impacto é a diluição da mão de obra no campo, atraída pelos empreendimentos que podem comprometer a multifuncionalidade do seu modo de viver: a reprodução socioeconômica das famílias, a manutenção do tecido social e cultural, e a preservação dos recursos naturais e da paisagem rural (BONNAL, MALUF; 2007).

Assim, o desenvolvimento, a tecnologia e o “progresso” que visam o bem estar também são causas do agravamento das degradações e destruições da natureza. O crescimento desordenado da economia origina uma crise na civilização que questiona a racionalidade dos sistemas sociais e culturais, resultando em uma *“sociedade contemporânea que alimenta a crença singela de que a posse e usufruto de bens materiais, adquiríveis por meio do dinheiro, são fonte de toda a felicidade terrena”* (LISBOA, 2009, p.11).

Nesse sentido, o presente capítulo visa caracterizar as vias institucionais promovidas pelas comunidades tradicionais no âmbito do Território da Baía da Ilha Grande (BIG), tendo como recorte analítico o Quilombo da Marambaia no que tange a aplicação das práticas de gestão e controle social, bem comum, inclusão, autonomia, diferenciação cultura, heterogeneidade e estratégia diferenciada.

2. Referencial teórico

2.1 Gestão social e diversidade cultural

Os conceitos de **gestão social** utilizado, tem como base a perspectiva enquanto “tomada de decisão coletivas, sem coerção, baseada na inteligibilidade da linguagem, na dialogicidade e no entendimento esclarecido como processo, na transparência como pressuposto e na emancipação enquanto fim último” (CANÇADO, TENÓRIO e PEREIRA, 2011), ao passo que o termo de **controle social** é analisado enquanto “ato realizado individual ou coletivamente pelos membros da sociedade, por meio de entidades judicialmente organizadas ou não [...] à disposição da cidadania para fiscalizar, vigiar, velar, examinar, inquirir e colher informações a respeito de algo” (SIRAQUE, 2009). Apesar de serem termos distintos, gestão e controle social se complementam enquanto análise à medida que ambos os termos têm enquanto perspectiva o bem comum, a participação coletiva e a transformação social através de uma prática dialética.

Segundo Tenório (2008), os critérios de bem comum, inclusão e autonomia, são complementares, à medida que proporcionam legitimidade e orientam a construção participativa dos atores locais e as devidas relações com as decisões políticas locais a medida em que o **bem comum** acaba criando análises entre os objetivos alcançados e aprovação dos resultados pela sociedade, enquanto a **inclusão** proporciona teoricamente a abertura dos espaços de decisão públicas e privadas a partir de uma valorização cidadã e a **autonomia** propõe origem as proposições do coletivo, proporcionando em sua instancia máxima a vontade e interesse dos atores locais envolvidos.

No entanto alguns critérios apontados por Perico (2009) são igualmente importantes para análise de territórios. A **diversidade cultural** envolve a complexidade que compõe o espaço. Por isso, constitui-se numa dimensão que prepondera na determinação do

tipo de desenvolvimento de cada território. A cultura, além de determinar em grande proporção os processos de desenvolvimento, determina os mecanismos da organização social, os incentivos para inserção política, as motivações e as possíveis explicações para que as condições subjetivas do desenvolvimento se convertam em fundamentos de determinada estratégia política.

A **dimensão cultural**, segundo Perico (2009) aponta que o território, por ser uma construção histórica que incorpora as dimensões ambiental, econômica, social, institucional e política, expressa identidade e caráter; abrangendo valores, significados, visões compartilhadas, códigos, ícones, tradições e o folclore local. O autor reconhece que as estruturas econômicas, as redes sociais e as instituições, delineiam ou descrevem com maior nitidez o caráter do território. As concepções homogeneizantes dificultam o desenvolvimento dos territórios. Desta forma Perico (2009) aponta que a falta de reconhecimento da cultura e da diferenciação é um desafio que precisa estar posto na implementação das políticas públicas. Assim, nas diversas estratégias de política pública, identificam-se diferenças em relação aos objetos e beneficiários que se refletem nos mecanismos de execução. A constatação da **heterogeneidade** baseia-se na ideia de que os diferentes atores dispõem de condições objetivas que os distinguem.

Como contraponto, Perico (2009) sinaliza que a heterogeneidade e a diversidade não podem ser trabalhadas a partir de **estratégias diferenciadas** focalizadas de visão restrita. Sugere-se a necessidade de dar passos definitivos na construção de processos autônomos, onde os graus de liberdade para a integração e o diálogo entre a cultura e a política sejam amplos, abertos, realistas e propositivos.

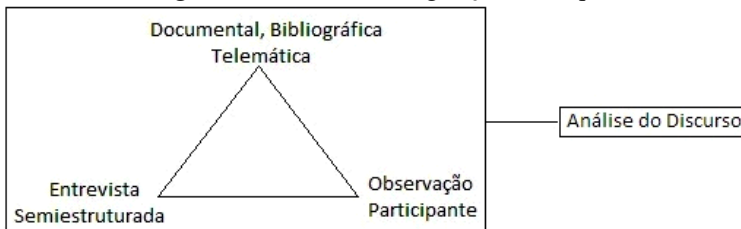
2.2 Metodologia

O estudo apresenta uma abordagem qualitativa que para (FLICK, 2009), a pesquisa qualitativa é de particular relevância ao

estudo das relações sociais, devido à pluralidade das esferas da vida e a dissolução de “velhas” desigualdades sociais dentro da nova diversidade de ambientes, subculturas, estilos e formas de vida. Essa nova pluralidade exige uma nova sensibilidade para o estudo empírico das questões. Utilizando como alicerce análises históricas tendo como coleta de dados a pesquisa bibliográfica, documental, telemática e pesquisa de campo (GIL,2002).

Para tal será utilizado um processo de análise e triangulação de métodos de pesquisa, onde ocorre a “combinação e cruzamento de múltiplos pontos de vista” (MINAYO, 2010); com intuito de desenvolver uma valorização do “contexto, da história, das relações, das representações [...], visão de vários informantes e o emprego de uma variedade de técnicas de coleta de dados que acompanha o trabalho de investigação” (IBID, 2010).

Imagem 01. Método de Triangulação de Pesquisa



Fonte: Elaborado pelos autores a partir de Minayo, 2010.

Na pesquisa de campo junto à comunidade do Quilombo da Marambaia (Mangaratiba - RJ), foram realizadas cinco (05) entrevistas semiestruturadas, com representantes da comunidade, esta comunidade foi utilizado como recorte, devido ser a única com assento no Colegiado BIG.

As entrevistas foram estruturadas com base nas seguintes perguntas; 01) Você pertence a algum Quilombo? Qual? Fala um pouco sobre sua experiência; 02) Você desenvolve alguma atividade dentro do Quilombo? 03) Existe alguma organização social participativa dentro do Quilombo que você pertence?; Se

sim, fale um pouco como é essa dinâmica de atividades.; 05) Existem representantes do Quilombo que participam de algum conselho/organização externo(a)? Você sabe que conselho/organização são essas? Se sim explique; 06) Você poderia citar alguns exemplos de traços artísticos e/ou culturais do Quilombo que você participa? (Exemplo: Danças, Comidas, Língua, festividades, entre outros).

Para a análise dos dados coletados em campo, buscou-se a sistematização das falas dos agentes locais de acordo com a metodologia da análise do conteúdo na perspectiva de Bardin (1977), foram estruturadas seis (06) categorias de análise. Sendo três (03) categorias estabelecidas a partir dos critérios da cidadania deliberativa de Tenório (2008): bem comum, inclusão e autonomia. E outras três (03) categorias estabelecidas com base nas referências analíticas apresentadas por Perico (2009): diferenciação cultural, heterogeneidade-diferenciação, e, por fim, a estratégia diferenciada à autonomia além de uma análise sobre possíveis instâncias de gestão e controle social existentes no quilombo da Marambaia (Mangaratiba - RJ).

3. Política nacional dos povos e comunidades tradicionais

A Constituição Federal de 1988 para além da abertura política com repercussão para a sociedade de maneira geral, oferece um outro processo de democratização mais amplo e incluyente ao reconhecer as formas diferenciadas de organização social e cultural de distintos segmentos da sociedade brasileira. É o caso dos direitos diferenciados reconhecidos aos povos indígenas e comunidades quilombolas. (artigo 231 da CF/88⁷ e artigo 68-

⁷Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

ADCT da CF/88⁸ - Atos das Disposições Constitucionais Transitórias).

O Governo Federal implementou alguns programas voltados para esses segmentos sociais, visando contemplar suas especificidades no âmbito de políticas nacionais. Dentre essas iniciativas encontra-se o Programa Brasil Quilombola⁹; o Plano Nacional da Reforma Agrária I e II¹⁰; Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural¹¹ e o Programa Comunidades Tradicionais¹².

Em 27 de dezembro de 2004 foi estabelecida a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), através de Decreto da mesma data, configurando-se como um órgão de caráter consultivo e deliberativo, tendo como uma de suas principais atividades a coordenação e o acompanhamento da implementação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), que teve como principal objetivo estabelecer uma discussão conceitual a respeito do termo - comunidades tradicionais no Brasil - e identificar, junto aos representantes das diversas comunidades subentendidas neste conceito, quais as principais demandas do setor em políticas públicas e os principais entraves para que tais políticas possam ser efetivadas construindo assim um texto base.

⁸Art. 68- ADCT. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

⁹O Programa Brasil Quilombola foi lançado em 12 de março de 2004, com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas.

¹⁰ O Programa Nacional de Reforma Agrária (PNRA) busca melhorar a distribuição da terra, para atender os princípios de justiça social, desenvolvimento rural sustentável e aumento de produção.

¹¹ Foi elaborada a partir dos princípios do desenvolvimento sustentável, incluindo a diversidade de categorias e atividades da agricultura familiar, e considerando elementos como gênero, geração e etnia e o papel das organizações governamentais e não governamentais.

¹² Programa voltado para o fomento de projetos de produção sustentáveis nos mais diferentes segmentos das comunidades tradicionais. Inicialmente destinado à região amazônica, foi ampliado, a partir de 2006, para todas as regiões do Brasil.

Buscando legitimar as propostas junto às ações governamentais valorizando a demanda e a participação da sociedade, foram realizados alguns encontros: nos dias 26 à 28 de junho de 2006, realizaram uma oficina de trabalho com representantes de órgãos da administração pública federal, a qual teve como resultado a proposta de texto base para a construção da PNPCT; em 14 de julho de 2006, foi publicado no D.O.U o Decreto de 13 de julho de 2006, substituindo o Decreto de 2004 estabelecendo a nova composição da CNPCT, nos dias 02 e 03 de agosto de 2006, ocorreu a reunião de instalação da CNPCT; nos dias 30 de agosto e 01 de setembro de 2006, em Brasília, ocorreu a uma reunião ordinária da CNPCT para deliberação acerca das contribuições apresentadas no último encontro de instauração da CNPCT.

Durante esta reunião foi aprovada a versão final do texto da PNPCT a ser submetida à apreciação dos representantes de povos e comunidades tradicionais divididos em cinco Oficinas de Trabalho Regionais, realizadas no período de 14 a 24 de setembro de 2006, nos seguintes locais e datas: Belém e Rio Branco: 14 a 16 de setembro; Curitiba: 18 a 20 de setembro e Cuiabá e Paulo Afonso: 21 a 23 de setembro. Participaram destas oficinas cerca de 350 lideranças representantes de comunidades tradicionais de todo o país (BRASIL,2006).

Os resultados obtidos durante os cinco eventos foram sistematizados em dois documentos – um contendo todas as propostas apresentadas em cada uma das oficinas e outro contendo uma proposta da relatoria de consolidação das propostas apresentadas em comparação com a proposta originalmente apresentada, submetendo o relatório final à aprovação da CNPCT, bem como a elaboração e aprovação do Decreto de instituição da PNPCT, cuja proposta de texto foi apresentada pela Secretaria-Executiva da CNPCT subsidiada pela Consultoria Jurídica do MMA.(BRASIL,2006). Em 8 de fevereiro de 2007, foi finalmente publicado no Diário Oficial da União o Decreto 6.040 de 2007 que

instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, estabelecendo os princípios, objetivos e instrumentos para a sua implementação.

Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, decreto nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, Art. 3º, § 1º)

Definindo comunidades tradicionais como grupos que possuem suas organizações sociais, relacionando suas práticas às condicionalidades sociais e históricas de seus territórios, e, a utilização consciente de seus recursos naturais como medida fundamental para sua efetivação e promoção de seus processos decisórios relacionais a suas práticas de interesse e instancias de gestão e controle social.

4 Caracterização das comunidades tradicionais quilombolas do território da Baía da Ilha Grande

O Território da Baía da Ilha Grande conta com 5 comunidades quilombolas que abarcam 660 famílias distribuídas nos municípios de Angra dos Reis, Mangaratiba e Paraty. Atualmente no território as comunidades tradicionais, apresentam costumes repassados de geração em geração, e que interagem com a natureza, buscando tentam dar continuidade as tradições recebidas de seus antepassados. Estão sendo vistas nas últimas décadas, conforme exposto anteriormente, pelo poder público e segmentos da sociedade em geral culminando com a instituição da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Para Certeau (2000), os saberes tradicionais são construídos e reconstruídos todos os dias, por

peças comuns, de usos comuns e que são os construtores da história. Dessa forma, observa-se, que a identidade se forma a todo instante e constrói-se conforme as forças do local e a interferência das tradições vão sendo “reconstruídas” dentro das comunidades tradicionais.

4.1 As Comunidades Quilombolas

Comunidades quilombolas são grupos com trajetória histórica própria, cuja origem se refere a diferentes situações, a exemplo de doações de terras realizadas a partir da desagregação de monoculturas; compra de terras pelos próprios sujeitos, com o fim do sistema escravista; terras obtidas em troca da prestação de serviços; ou áreas ocupadas no processo de resistência ao sistema escravista. Os antropólogos definem quilombo como um território próprio das comunidades negras rurais as quais mantêm costumes tradicionais (práticas culturais com origens à época da escravidão), além da conservação de uma relação de subsistência do ecossistema. Em todos os casos, o território é a base da reprodução física, social, econômica e cultural da coletividade.

No território da Baía de Ilha Grande localizam-se cinco áreas pertencentes aos povos quilombolas. No município de Angra dos Reis encontra-se a Comunidade do Quilombola de Santa Rita do Bracuí, Paraty situa-se a Comunidade de Quilombola do Campinho da Independência e a Comunidade Quilombola do Cabral e Mangaratiba as Comunidades de Quilombola da Marambaia, Santa Justina e Santa Isabel.

Na Comunidade de Quilombola de Santa Rita do Bracuí segundo (BRASIL, 2011) vivem 119 famílias num total de 362 pessoas que se dedicam ainda à agricultura, porém o fazem para consumo próprio e ao extrativismo. A agricultura de subsistência é desenvolvida por 09 produtores, que segundo os entrevistados, inclui o plantio, principalmente, do aipim, milho, feijão, hortaliças, além da cana e pupunha. As frutas são produzidas para

subsistência e contribuem para o elenco de alimentos da comunidade que abrangem banana, goiaba, abacate, jambo e coco. A sobrevivência desta comunidade ainda conta com o apoio do Governo Federal através do Programa Bolsa Família, que abrange 35% das famílias. A cobertura deste Programa não é maior por falta de vaga no programa. Ainda segundo os dados (BRASIL,2011) devido aos conflitos fundiários e parcelamento da terra por herança as atividades agrícolas diminuíram nesta comunidade, dando lugar ao trabalho assalariado em empreendimentos turísticos, entre eles o Marina Porto Bracuhy. O que corrobora com o exposto anteriormente de que os empreendimentos para região, tem impactado diretamente no modo de vida das comunidades tradicionais do território; que se afastam do trabalho no campo, comprometendo seu modo de viver e a reprodução socioeconômica e cultural das famílias.

Verifica-se na área do quilombo de Bracuí uma diversidade religiosa. As atividades de lazer envolvem manifestações culturais, principalmente o calango, o jongo, a capoeira e a folia de reis. A alimentação de sua população ainda conserva relação com as tradições do seu passado, incluindo o uso da banana da terra, o biju, os defumados, farinhas, melado e sardinha. A acessibilidade da população na comunidade é considerada regular. O deslocamento destas pessoas para suas atividades se dá, principalmente, a pé e por bicicleta. O transporte público é limitado. (BRASIL,2011).

A comunicação externa na Comunidade de Quilombola de Santa Rita de Bracuí se faz através de rádio, jornal e TV, e fazendo uso de telefone público ou próprio. Na comunidade tem escola de nível fundamental e médio. No atendimento no setor de saúde os estabelecimentos mais usados para atendimento é o Hospital Municipal de Angra dos Reis. Foram citadas como doenças mais frequentes a diabetes, pressão alta e verminose. A comunidade foi certificada em 16 de março de 1999.

Na Comunidade de Quilombola de Marambaia vivem 117 famílias num total de 343 pessoas que se dedicam, principalmente, a pesca artesanal e a maricultura. A Comunidade de Quilombola de Marambaia, está localizada no litoral do município de Mangaratiba, na Ilha da Marambaia, em uma área considerada de segurança nacional e controlada pela Marinha do Brasil. Para o deslocamento a população necessita fazer uso de barco. Não há transporte público (BRASIL,2011). Esta comunidade, veio ao longo da sua história lutando pela terra, inclusive com processo no INCRA e nas instâncias estaduais. Em 08 de outubro de 2015 conseguiu sua titulação.

Laudos antropológicos indicam que no século XIX, o comendador Joaquim José de Souza Breves, um próspero “senhor do café” em sua época, comprou a área em 1856, quando instalou um entreposto negreiro para receber os africanos escravizados antes de serem vendidos. Com a morte do comendador em 1889, e com a publicação da Lei Áurea, o negócio entrou em declínio. Sua família concedeu posse pacífica das terras aos quilombolas, quando passaram a viver basicamente da pesca artesanal. Em 1906, em função de dificuldades financeiras, os herdeiros de Joaquim Breves venderam a Ilha a União, repassando área para a Marinha. Na década de 70, a ilha passou a ser usada para treinamento de fuzileiros navais, iniciando disputa pela posse da área entre a Marinha e a Associação dos Remanescentes de Quilombos da Ilha de Marambaia (INCRA,2017)

A sobrevivência desta comunidade conta com o apoio do Programa Federal Bolsa Família alcançando uma proporção de 58% das famílias. Verifica-se que na Comunidade de Quilombola de Marambaia uma diversidade religiosa, entre católicos, evangélicos e espíritas.

As atividades de lazer envolvem manifestações culturais como jongo, capoeira, danças, festas, praia e festa junina. A alimentação da população ainda conserva grande relação com as tradições de seu passado, incluindo biju e pescado. A pesca é a

atividade principal, embora hajam maricultores. Para a atividade da pesca os pescadores usam barca e canoa e seus equipamentos são simples: rede e anzol. A produção da pesca é vendida em peixaria e turistas que visitam a região. Foi apontado no também diagnóstico (BRASIL,2011) a existência do impacto na área proveniente da expansão do Porto de Sepetiba, com escassez do pescado. Ressaltando conforme anteriormente os impactos dos empreendimentos e sua influência no modo de vida das comunidades tradicionais locais.

Outra atividade complementar que está presente na Comunidade do Quilombola de Marambaia é o artesanato, produzem bonecas, peças de crochê e artesanato em geral, utilizam como matéria prima conchas e materiais do mar. Usam como matéria prima sementes, fibras e material reciclado. Conforme diagnóstico (BRASIL,2011) há dificuldade em obter matéria prima, devido à escassez de recursos financeiros, por essa razão o artesanato apresenta pouco retorno econômico.

A comunicação externa na comunidade se dá, principalmente, por rádio, TV e jornal. Apenas 3% das famílias possuem telefone fixo e utilizam internet comunitária. A comunidade faz uso do telefone celular, porém fora da localidade da Ilha, que não possui sinal de rede na localidade (BRASIL,2011). A comunidade conta com escola municipal de nível fundamental. Entretanto, há reivindicação para contratar novos professores e incluir o ensino médio e médio técnico nas escolas. Para atendimento de emergência, os moradores buscam o posto de saúde da Marinha e o Hospital Municipal de Mangaratiba. (BRASIL,2011).

A Comunidade Quilombo do Campinho da Independência localiza-se a 20 km de Paraty, entre os povoados de Pedras Azuis e Patrimônio, banhado pelo Rio Carapitanga, situa-se entre cachoeiras e vegetação da Mata Atlântica, numa área de 287 hectares de terra, tendo como marco o campo de futebol.

No século XIX, o nome do lugar era “Sertão da Independência”. Por conta do campo em seu território, acabou sendo conhecido como Campinho da Independência. Habitado por cerca de 150 famílias, e população de 550 pessoas, com maioria de jovens e crianças, organiza-se em 13 núcleos familiares. Em cada um desses núcleos, a célula principal é a casa do casal mais velho, que tem em volta as moradias de filhos e netos. Não há cercas ou muros separando as casas e quase todos os núcleos têm sua própria casa de farinha, o terreno com ervas e árvores frutíferas, e a criação de galinhas e porcos (PARATY, 2017).

O artesanato é tido como uma das principais ocupações da comunidade, sendo que nos últimos cinco anos as maiores gerações de renda vêm de uma pousada de construção simples, pertencente a um dos moradores; um camping que também disponibiliza quartos para locação e que pertence a uma família de moradores; um restaurante comunitário, à beira da BR 101 - Rodovia Rio Santos, e de visitas guiadas aos turistas. Na comunidade também há uma igreja católica (São Benedito); duas igrejas evangélicas (Assembleia de Deus e Igreja Batista); uma casa de confecção e venda de artesanatos e a Sede da Associação de Moradores do Quilombo do Campinho (AMOQC), onde também funciona o Ponto de Cultura Manoel Martins. A comunidade conta também com outros importantes espaços de sociabilidade e de manutenção dos saberes étnicos e tradicionais dos remanescentes que vivem no quilombo do Campinho. Espaços estes que na concepção das lideranças significam importantes locais de aprendizagem e de transmissão de saberes entre os mais velhos e os mais jovens. Espaços de desenvolvimento da pedagogia do próprio território. São eles: o viveiro de mudas da juçara, a casa de farinha, as rodas de jongo das crianças, as rodas de contação de

histórias dos Griôs¹³, os núcleos familiares, as cachoeiras, rios e sistemas agroflorestais.

Em relação a educação e saúde, desde 2008, a comunidade vem conquistando avanços na qualidade de vida, a exemplo da conquista do saneamento básico, acesso ao Programa de Saúde da Família e à educação, com a Escola Municipal Campinho. Mas uma das lutas atuais da Associação de Moradores é por uma educação de ensino médio e técnico. Por serem ponto de turismo, a comunidade sugere a Secretaria de Educação a inserção no currículo da escola o Jongo, a Capoeira de Angola, a cestaria, como valorização dos saberes dos mais velhos. A comunidade foi certificada em 24 de dezembro de 1997.

No Quilombo Fazenda Santa Isabel e Santa Justina vivem 130 famílias num total de 352 pessoas. Localiza-se no município de Mangaratiba com a vegetação da Mata Atlântica numa área de 525 hectares de terra. Se dedicam à agricultura, para o consumo próprio e ao extrativismo. A sobrevivência desta comunidade ainda conta com o apoio do Governo Federal através do Programa Bolsa Família, que abrange 30% das famílias. A cobertura não é maior por falta de vaga no programa. A comunidade Quilombo Fazenda Santa Isabel e Santa Justina foi certificada em 20 de maio de 2016. Observatório Quilombola (2017)

As duas fazendas, Santa Justina e Santa Isabel, eram propriedade do fazendeiro, empresário e prefeito de Mangaratiba por vários mandatos, Victor de Souza Breves. Membro de uma das famílias mais tradicionais do sul fluminense, Victor Breves era neto do comendador Joaquim José de Souza Breves (proprietário da Ilha da Marambaia no século XIX) onde os escravos desembarcavam e eram conduzidos para os povoados de Mangaratiba inclusive para as fazendas. Prefeitura de Mangaratiba (2017)

¹³ Os Griôs podem ser descritos como contadores de histórias, que tem como missão a valorização da cultura local através da tradição oral.

Na fazenda Santa Justina, na década de 1950, Victor Breves - através da Indústria de Doces Santa Justina Ltda, produzia a famosa bananada “Tita”, que chegou a ser exportada de Mangaratiba para Inglaterra. Muitos quilombolas trabalhavam ou tiveram seus avós e pais inseridos como doceiros na fábrica de doces. São famílias inteiras que ocupam o mesmo território há várias gerações. Com relação à fazenda Santa Isabel, Victor Breves já investia no fornecimento de energia para a região de Mangaratiba. Na década de 40 instalou uma empresa de Luz e Força na fazenda Santa Isabel, propriedade comprada por ele em 1924. Ainda hoje é possível visitar as ruínas da antiga usina. Observatório Quilombola (2017).

Verifica-se na localidade uma diversidade religiosa, entre católicos, evangélicos e espíritas. As atividades de lazer envolvem manifestações culturais como jongo, capoeira e danças. A alimentação da população ainda conserva grande relação com as tradições de seu passado. A comunicação externa na comunidade se dá, principalmente, por rádio, TV e jornal. A Comunidade faz uso do telefone celular, porém fora da localidade, que não possuem sinal de rede. Em relação a saúde e educação a comunidade conta com escola municipal de nível fundamental e posto de saúde situado no povoado da Serra do Piloto(OBSERVATÓRIO QUILOMBOLA, 2017).

A comunidade quilombola de Cabral está localizada no município de Paraty-RJ, a cerca de 10km do centro histórico, no segundo distrito de Parati-mirim. Está rodeada de outras comunidades tradicionais - de caiçaras, aldeias indígenas Guarani e o Quilombo do Campinho da Independência. Segundo Carvalho (2016) a comunidade é formada por cinco núcleos familiares. Cada grupo de parentes tem a posse ou o “direito de herdeiro” sobre uma área que, em conjunto, forma um território coletivo conhecido como “bairro do Cabral”. O bairro é atravessado pelo córrego de mesmo nome, no interior da bacia do Rio dos Meros, região chamada Sertão dos Meros. Seu território vai do Sertão do

Rio dos Meros até a margem da BR 101. A área mede 512,84 hectares e compreende parte da extensão total do bairro.

Segundo Carvalho (2016) a origem de Cabral está ligada a uma trama de casamento, adoção e herança entre escravizados e senhorios. Muitos avós e bisavós dos atuais moradores trabalharam como escravizados na região desde a primeira metade do século XIX, pelo menos. Os cinco grupos familiares descendem direta ou indiretamente de uma ancestral comum: Francisca Alvarenga, proprietária de várias terras, dentre elas a Fazenda da Caçada, onde atualmente está situado o quilombo. Com a decadência das fazendas em Paraty, no fim do mesmo século, Francisca doou suas terras a seus filhos, naturais e adotivos, e a seus escravizados, que ali se estabeleceram e constituíram família. Seu filho Benedito Alves dos Santos, ou Benedito Velho, como era chamado formou família e descendência com uma ex-escravizada de sua mãe Francisca. Dessa união surgiu o tronco familiar dos Alves.

A fabricação de farinha de mandioca é prática tradicional Da comunidade. Após a colheita da mandioca ela é lavada, raspada, ralada, prensada, levada ao forno para torrar e ensacada para a venda. Os instrumentos usados no fabrico da farinha são feitos pelos próprios quilombolas, tais como os fornos de barro, as panelas, as prensas, gamelas e pás, pilão de madeira, balaios de taquaras, tipitis, peneira, dentre outros instrumentos. Hoje também há plantação de cana, milho, banana e legumes, próximo às casas ou em meio à capoeira e pastos. A produção de cana é vendida para o alambique de cachaça vizinhos. Há também criação de galinhas, porcos e outros animais (CARVALHO, 2016).

Verifica-se na comunidade diferentes religiões e três igrejas: Assembleia de Deus, Congregação Cristã e Igreja Católica. Em relação a saúde e educação a comunidade utiliza os serviços da Clínica de Saúde da Família; no bairro, há uma escola, em área de nível fundamental. Para a continuidade dos estudos é preciso ir a Paraty. Alguns quilombolas trabalham também em condomínios de luxo na região, ocupado principalmente por paulistas de alto poder

aquisitivo. Outros quilombos tomam a iniciativa de morar no centro de Paraty ficar perto da cidade, onde oferta de trabalho é maior, onde filhos e netos podem ter acesso ao ensino médio e universidade. Existe transporte coletivo apenas até a BR 101. O caminho da rodovia até a comunidade é feito a pé e leva cerca de 40 minutos. A comunidade possui uma Associação de moradores criada em 2001. Em 11 de maio de 2007 a comunidade foi certificada (CARVALHO, 2016).

Dentre as comunidades quilombolas caracterizadas observa-se características socioeconômicas semelhantes em seu interior, assim como em relação as condições de situação fundiária, saneamento, educação, saúde, emprego, renda, etc. As comunidades quilombolas do território, vem buscando alternativas próprias para sua sobrevivência e lutando legalmente por seus territórios; porém podemos verificar que o Quilombo do Campinho da Independência e Quilombo da Marambaia são os que, mesmo que incipiente, possuem um maior grau de organização e institucionalidade. O Quilombo da Marambaia é o único que participa com assento no Colegiado BIG, uma instância de controle social do Território da BIG, motivo pelo qual foi escolhido como recorte analítico para esse estudo.

5 Análise dos resultados

Como explicado anteriormente nosso objeto de campo se resumiu ao Quilombo da Marambaia pelo fato deles participarem do Colegiado BIG. Todos os entrevistados afirmaram ser pertencentes ao Quilombo da Marambaia, mas este não é o elemento de homogeneidade social evidenciada que buscou-se compreender nesta análise. Em primeiro ponto, alinhou-se o critério de homogeneidade à perspectiva do bem-comum. E sobre este aspecto analítico notou-se que a partir das falas dos entrevistados que as atividades dos moradores do quilombo, no geral, apresentam um caráter aproximado. O que reflete na

identidade local representada na (re)produção cultural sob diferentes esferas, como destacado pelos mesmos: nos artesanatos, nas festas e danças, e também, na produção de comidas locais.

Entretanto, não apenas é este elemento que reflete a heterogeneidade da comunidade da Marambaia, mas também os desafios enxergados pelos entrevistados como pontos limitantes ao desenvolvimento do território e da manutenção da comunidade na localidade. E a limitação apontada por grande parte dos entrevistados se expressa na dificuldade de promover as atividades de plantio na área da Restinga da Marambaia. A restinga é administrada pelo Exército brasileiro, e, também pela Marinha, sendo uma área de interesse militar. E possui normas restritas, tanto em relação a navegação e a pesca no entorno da restinga, quanto ao uso do solo na área do quilombo.

As terras do Quilombo da Marambaia são bastante limitadas quanto ao uso no manejo de animais e para a própria produção da agricultura familiar local. A partir da observação dos entrevistados, nota-se a dificuldade das famílias do quilombo no que tange a produção de alimentos, mesmo que para as suas subsistências. Observa-se ainda a partir dos discursos locais:

A agricultura familiar não pode mais. Nosso terreno é pequeno. Os espaços livres são proibidos, tudo tem que ter licença para desmatar, até para plantar (Entrevistado 01).

Aqui não pode mexer nas terras. (...) tudo precisa de licença aqui. Para plantar e para construir (...) (Entrevistado 02).

Planto umas coisinhas poucas nesse pedacinho. Mas isso não dá para nada. (Entrevistado 03).

Cabe ainda frisar que apesar da titularização das terras do Quilombo da Marambaia, no ano de 2015. A posse do título das terras na restinga concederam 52,99 hectares para a comunidade quilombola, segundo dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA, 2018). Entretanto, tal certificação não tem dado a autonomia do território para que os quilombolas

possam desenvolver atividades fundamentais para sua subsistência, como no caso, a agricultura.

A respeito da categoria de análise apresentada por Perico (2009) a heterogeneidade-diferenciação busca compreender as singularidades históricas, sociais, institucionais, políticas, ambientais e/ou econômicas que se apresentam no âmbito dos territórios. E buscando evidenciar o nível de heterogeneidade local, é necessário destacar que em grande parte a renda local é produzida a partir da pesca artesanal. E, como destacado nas entrevistas, também pela ação dos quilombolas em outras atividades diversas, inclusive fora da área do quilombo.

Contudo, a pesca se destaca como uma atividade relevante para a comunidade, seja pelo o seu traço histórico-cultural, e, de igual forma, pela sua possibilidade de promover a renda local. Assim, os mesmos destacam:

Aqui alguns vivem de pesca, vendem na própria comunidade e em Mangaratiba tem pessoas que compram tb. Outros trabalham lá p fora, Mangaratiba, muriqui... casa de família, obra, motorista.... Uma outra quilombola trabalha no próprio hotel aqui dos oficiais da Marinha (...) (Entrevistado 01).

O meu filho vive de pesca. Hoje com o mar agitado não pescou. Se trabalhar come, se não trabalhar não come (Entrevistado 02).

Além das dificuldades na autonomia de promover suas atividades de subsistência devido a região do quilombo estar em uma região de interesse das Forças Armadas, outras dificuldades e limitações do território são partilhadas nas falas dos entrevistados. Inclusive no que diz respeito à dificuldade da comunidade produzir de forma basicamente autônoma o planejamento da infraestrutura do quilombo. Neste sentido, alguns entrevistados citaram, por exemplo, a dificuldade de se construir uma sala de reuniões no quilombo. Sobre tais dificuldades, vale destacar que a comunidade quilombola se sente pouco ouvida, tendo o poder público pouca capacidade de sinergia e diálogo frente as demandas apresentadas:

A Audiência Pública não teve porque queriam fazer numa salinha para poucas pessoas (...). Foi marcado uma reunião entre as partes. O promotor trouxe o Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) já feito e não concordamos. O meio ambiente tem que dar o parecer mas temos antes que sentar junto e discutir as coisas, saber se concordamos... o documento veio mas vai marcar outra reunião (Entrevistado 01).

Tal observação demonstra a dificuldade da comunidade no sentido de promover suas demandas em políticas públicas que beneficiem a população local de acordo com suas demandas. A problemática da assimetria nas relações entre as representações do quilombo e o poder público local se manifestam não apenas nas questões referente ao planejamento e gestão do território, mas também em outras, como no setor de saúde, como será apresentado mais à frente.

No que tange as estratégias diferenciadas à autonomia, e, ao modelo de autonomia participativa identificado no território do Quilombo da Marambaia, buscou-se identificar os canais participativos que os quilombolas possuem dentro do seu território. Destacam-se nesta categoria as duas associações locais: a Associação dos remanescentes do Quilombo da Marambaia (ARQUIMAR) e a Associação de Pescadores e Maricultores da Ilha da Marambaia (APMIM).

No geral, grande parte da comunidade participa de pelo menos uma destas associações locais, devido ao amplo contato dos quilombolas com as questões discutidas nestes dois espaços. A ARQUIMAR foi um importante instrumento participativo no processo de regularização dos títulos das terras do quilombo junto ao Ministério Público Federal e a ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Dos entrevistados 05 (100%) afirmaram ser ativos na ARQUIMAR, e outros 03 (60%) disseram ser ativos na APMIM. Sendo que alguns destes participam ativamente das duas

associações. Mais especificamente, 02 (40%) entrevistados afirmaram participar conjuntamente, e ativamente, dos dois espaços deliberativos.

Para explicitar suas ações junto as associações locais, os mesmos destacam que:

Sou 1ª tesoureira da ARQUIMAR e 2ª tesoureira APMIM. E participo das reuniões mensais, ajudo nos eventos, recolho as mensalidades dos associados (Entrevistado 01).

Sou membro da ARQUIMAR. Mas quase não participa mais, por causa da idade avançada (Entrevistado 02).

Sou 2ª diretora social na ARQUIMAR, e também sou da APMIM (Entrevistado 03).

Participo das reuniões mensais da ARQUIMAR. Sou funcionário da prefeitura de Mangaratiba, trabalho na secretaria de urbanismo. Mas trabalho aqui na Ilha mesmo (lotado), arando as terras (Entrevistado 04).

Sobre a participação dos quilombolas em outras instancias e arenas deliberativas externas ao quilombo, o objetivo foi compreender o nível de capilaridade da participação política dos representantes locais entrevistados. Haja vista a ampla gama de espaços derivados pela expansão dos canais participativos sob a égide da Constituição Federal de 1988. Então, perguntou-se aos entrevistados se: *“Existem representantes do Quilombo que participam de algum conselho/organização externo(a)? Você sabe que conselho/organização são essas? Se sim explique”*.

A partir deste questionamento, notou-se que o Quilombo da Marambaia possui representantes em alguns espaços deliberativos de diferentes esferas. Alguns se declararam como conselheiros de saúde do município de Mangaratiba. Outros, como participantes do Colegiado BIG. Organização que tem como proposito promover a participação dos agricultores familiares e comunidades tradicionais do território da BIG junto as políticas públicas locais.

Para além disto, faz-se necessário ressaltar que:

Eu participo do Conselho de Saúde de Mangaratiba. A Rita do conselho de Educação. Mas fomos convidados para participar do plano diretor. Mas o prefeito, esse que saiu agora, fez tudo sozinho, não chamou a gente. Isso deixou a gente chateado. Não fomos mais lá. Agora com outro prefeito ainda não chamou a gente p nada. Nem sei se está tendo reunião (Entrevistado 01).

O que a gente tem aqui é uma agente de saúde que leva nossos problemas... mas participar de conselho fora não. Já estive no Conselho de Saúde de Mangaratiba, mas eles não passavam as datas das reuniões. Ligavam um dia antes para avisar (Entrevistado 02).

Sou do Conselho Fiscal da UNACOOP, tem as meninas que estão nesse Colegiado da Baía da Ilha Grande (Entrevistado 03).

A partir das falas dos entrevistados, identifica-se que a participação em espaços deliberativos como o Conselho de Saúde do município de Mangaratiba tem debilidades notáveis. Tanto pela fala do entrevistado que ainda participa do conselho, quanto do outro entrevistado que disse que já não participa mais das reuniões. As limitações à participação externa tornam-se evidentes e não apenas pela distância geográfica do quilombo, mas, como denota-se nas falas, principalmente pela assimetria de informações produzidas pelo referido conselho de saúde. Isto porque, a divulgação prévia das datas das reuniões do conselho deve ser um processo organizacional rotineiro, para que possibilite ao máximo a participação social nas arenas de debate do mesmo.

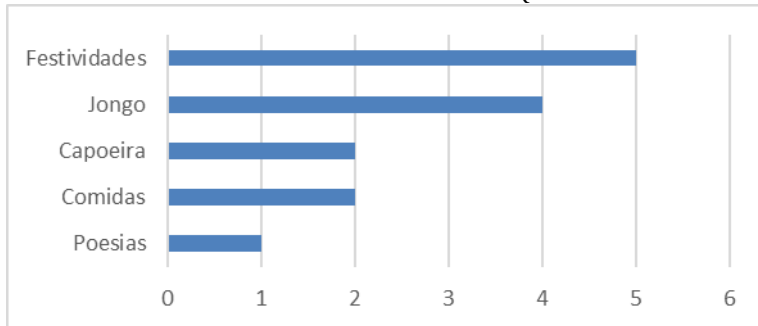
Tais assimetrias também são elucidadas ao notar que a comunidade não foi chamada para participar das discussões do Plano Diretor de Mangaratiba. A dificuldade de inclusão dos quilombolas em espaços como o de discussão do Plano Diretor é essencial para o debate de ampliar a participação efetiva das comunidades tradicionais nas políticas públicas locais. Não obstante, promover canais participativos que realmente materializem a voz e a demanda das comunidades tradicionais em políticas públicas torna-se emergencial, não apenas pela oportunidade de inclui-los como cidadãos que possuem direitos (inclusive de participar das discussões

que envolvem o seu município e o seu território). Mas também, pela necessidade de se ampliar a efetividade das políticas públicas das demandas de diferentes grupos e vozes da sociedade como os caiçaras, os quilombolas e indígenas.

Sobre os elementos que representam a identidade local do quilombo, perguntou-se aos entrevistados, quais seriam: “os exemplos artísticos e/ou culturais do Quilombo”. E a participação destes nestas atividades e espaços. Buscou-se assim, apresentar um linear das atividades identitárias que marcam a territorialidade do Quilombo da Marambaia, e, o grau de participação dos entrevistados nestes espaços.

Sobre as atividades promovidas na localidade, foram citadas principalmente aquelas ligadas às festividades locais e as danças tradicionais como o jongo e a capoeira, como pode-se observar a partir do gráfico abaixo:

Gráfico 01. Atividades Identitárias Promovidas no Quilombo da Marambaia:



Fonte: Elaborado pelos autores (2018).

Cabe salientar que entre as festividades apontadas pelos entrevistados estão: o Dia da Consciência Negra (20 de Novembro), citado por 80% dos mesmos. E, ainda, outros eventos de cunho local, como as festas ligadas as apresentações de jongo. Foram citadas ainda outros traços culturais representados a partir das danças, principalmente o jongo (80%) e a capoeira (40%). Expressões locais de atividades tradicionais que promovem não apenas a resistência da

identidade local, mas também, o fortalecimento da integração da comunidade quilombola junto aos seus.

Com relação aos aspectos de gestão e controle social, na prática o que foi analisando enquanto instâncias contínuas no local são as da - Associação dos Remanescentes do Quilombo da Marambaia (ARQUIMAR) e da Associação de Pescadores e Maricultores da Ilha da Marambaia (APMIM), e o Conselho Escolar da escola do quilombo. Além de membros locais que participam de maneira insipiente em entidades externas ao quilombo, como o conselho fiscal da União das associações e Cooperativas de produtores rurais do estado Rio de Janeiro (UNACOOOP) e Colegiado BIG.

Ainda assim as ações de controle social local e as práticas de gestão social no quilombo, se apresentam na prática de forma insipiente para os moradores entrevistados, visto sua distância com entidades e ações governamentais resultado principalmente da insuficiência da presença do Estado nesses espaços, no tocante à inclusão de políticas sociais para a comunidade. Onde se torna comum a ação de um único agente público que tem o papel de executar múltiplas funções na localidade resultando na dificuldade de diálogo entre o poder público e a sociedade civil, e na prestação de serviços básicos. Como explicitado na fala de locais: *“O que a gente tem aqui é uma agente de saúde que leva nossos problemas, a gente participar de conselho fora não. Já estive no conselho de saúde de Mangaratiba, eles não passavam as datas das reuniões. Ligavam um dia antes para avisar”* (Entrevistado 01).

Foi observado que além da dificuldade de comunicação junto ao Estado e seus obstáculos com relação a execução das práticas de gestão e controle social para além das instâncias locais de participação, outra situação conflituosa é com relação ao deslocamento e transporte dos atores locais para a participação destes em fóruns e eventos culturais relevantes para a comunidade. *“Fomos convidados para o encontro de quilombolas em Quisamã no dia 06 de julho (2018), mas não temos transportes”* (Entrevistado 04).

Outras falas também denotam a dificuldade de o quilombo receber políticas públicas básicas, como o auxílio transporte para a promoção dos quilombolas nas feiras do município: *“A grande dificuldade de participar das feiras em Mangaratiba é a falta de transporte. Eles (prefeitura de Mangaratiba) não mandam”* (Entrevistado 02).

Questões estas, associados a inoperância e a ausência dialógica da política pública local com os moradores do quilombo, o que resulta por fim em uma ruptura dos elos da ação comunicativa, resultando em descredibilidade dos agentes do Estado por parte da comunidade local. Gerando falas como: *“Mas o prefeito, esse que saiu agora¹⁴, fez tudo sozinho, não chamou a gente. Isso deixou a gente chateada. Não fomos mais lá. Agora com outro prefeito ainda não chamou a gente para nada. Nem sei se está tendo reunião”* (Entrevistado 05).

Ainda sim de forma autônoma, percebe-se o interesse de uma participação e construção coletiva no quilombo da Marambaia, à medida que os próprios moradores, buscam alternativas dialógicas próprias, para criação de instancia próprias, promotoras de práticas de controle social, como no caso onde as próprias moradoras estão montando um “grupo de mulheres do quilombo”, com a finalidade de uma produção de artesanatos característicos do local com a perspectiva de valorização local, desenvolvimento endógeno através de práticas coletivas de economia solidária.

6 Considerações finais

As informações levantadas neste capítulo revelaram que as comunidades tradicionais localizadas na Baía da Ilha Grande apresentam características socioeconômicas semelhantes em seu interior, sendo estas bastantes precárias, como pôde-se observar durante a pesquisa de campo, com relação as condições de situação

¹⁴ O prefeito do município de Mangaratiba - RJ foi exonerado do cargo em maio de 2018.

fundiária, saneamento, educação, saúde, emprego, renda, etc. Apesar desta situação as comunidades quilombolas do território, vem buscando alternativas próprias para sua sobrevivência e lutando legalmente por seus territórios.

Foi observado que um dos fatores que atualmente tem colaborado para a não permanência das comunidades tradicionais é o deslocamento marginal em seus próprios territórios no que se refere ao surgimento indevido de polos turísticos, incluso a construção de condomínios de luxo, hotéis e pousadas onde famílias são expulsas ou cooptadas para trabalhar nestes empreendimentos com salários baixos afastando-se assim de seus costumes e origens. Situação agravada pela falta de um posicionamento do Estado que dificulta legalmente e burocraticamente os processos de titulação de terras das comunidades locais do território em questão. Além das dificuldades de diálogo com o Estado no que diz respeito à propriedade das terras, denota-se pelas observações dos entrevistados a dificuldade enfrentada pelos quilombolas no planejamento e uso do solo.

Os quilombolas originalmente vivem, da agricultura, da pesca, artesanatos e ainda mantêm suas manifestações culturais. Porém enfrentam sérias dificuldades para produzir e comercializar seus produtos. Ora por falta de matéria prima ora por falta de políticas públicas e sociais que vise a valorização dos produtos e escoamento dos mesmos no mercado interno dos municípios; isso engloba os próprios polos turísticos que poderiam ser grandes parceiros na compra dos produtos das comunidades tradicionais locais. Podemos incluir ainda como dificuldades a falta de apoio técnico, falta de capacitação, falta de regularização fundiária e falta de crédito.

De certa forma pode-se afirmar que as institucionalidades participativas promovidas no âmbito do quilombo da Marambaia são consequências do processo de resistência da comunidade local. Resistência frente às dificuldades enfrentadas para promover a permanência da comunidade no território da Restinga da Marambaia. O quilombo enfrenta entraves históricos junto a

órgãos públicos como a Marinha e o Exército, que também utilizam a região para a promoção de exercícios militares. E, também mais recentemente, os megaempreendimentos da Ilha da Madeira que além de promover grande impacto nos ecossistemas locais, também atraem a população local para outros empregos desvinculando-os da terra e de atividades tradicionais da comunidade como a pesca e a produção agrícola.

O desenvolvimento endógeno pode dar uma nova dinâmica aos recursos locais, incentivando novas perspectivas para a comunidade tradicional do território, mas para que isso ocorra, depende de uma série de fatores, tais como os vínculos entre a localidade, o mercado e as políticas locais.

Enfatizando assim a importância da articulação dos atores locais para a promoção do desenvolvimento endógeno nas comunidades tradicionais, uma vez que enquanto os atores locais são peças principais na definição, execução e controle do desenvolvimento, são as instituições (mercado) e o governo que poderão financiar esse desenvolvimento, criando vantagens locais, competitividade, infraestrutura básica e financiamentos, que podem auxiliar no desenvolvimento endógeno. Observou-se inclusive que as comunidades locais não participam do planejamento para o seu próprio território, como nas discussões do Plano Diretor de Mangaratiba.

Observa-se assim a necessidade de políticas públicas de aplicabilidade na instância territorial voltada para as comunidades tradicionais da Baía da Ilha Grande que discuta os desafios enfrentados por essas comunidades no que tange o desenvolvimento nas suas múltiplas dimensões: econômica, social, cultural, política e ambiental, visto que os atores públicos locais, principalmente do legislativo e executivo, não contam com a confiança dos atores sociais locais, muito devido suas ausências nesses espaços a não ser em datas específicas e de interesses pessoais. Associado a instabilidade governamental da região que teve nos últimos quatro anos, quatro prefeitos caçados, ou por improbidade administrativa ou corrupção

(Seropédica, 2015 - Itaguaí, 2016 - Angra dos Reis, 2017, Mangaratiba, 2018). O que resulta em grandes espaços rurais de comunidades tradicionais, com uma ineficácia ou total ausência do Estado, onde os agentes públicos que ali se encontram tornam-se sobrecarregados e acabam vistos como únicos representantes das instancias públicas em localidades que historicamente já são desamparadas de políticas públicas e sociais. Neste sentido, cabe apontar para a relevância de institucionalidades o Colegiado da Baía da Ilha Grande que além de promover a comunicação entre as populações tradicionais e o poder público no território, também valorizam as práticas e atividades de manutenção das ruralidades e identidades tradicionais.

O presente capítulo conclui que a promoção do controle social das comunidades tradicionais da Baía da Ilha Grande se operacionalizam, principalmente, a partir das demandas e dificuldades enfrentadas pelas mesmas. Por outro lado, além das instâncias deliberativas locais como a ARQUIMAR e a APMIM o processo de resistência e manutenção dos territórios tradicionais devem promover um caminho conjunto. Para isto, instituições participativas como o Colegiado da BIG podem potencializar a capacidade de promoção de ações congregadas entre as comunidades tradicionais, que em suma possuem demandas e conflitos similares.

Ainda se fazem necessárias novas pesquisas sobre a temática das comunidades tradicionais, no intuito de proporcionar subsídios técnicos para a formulação de políticas públicas e sociais que possam mitigar suas lacunas socioeconômicas; fortalecendo as atividades produtivas de acordo com as necessidades e potencialidades de cada comunidade, gerando emprego e renda e principalmente fomentando alternativas para o desenvolvimento das comunidades quilombolas do território.

Referências

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70. 1977.

BONNAL, P e MALUF, R. S. Políticas de desenvolvimento territorial e a multifuncionalidade da Agricultura Familiar no Brasil. In: **Colóquio Internacional de Desenvolvimento Territorial Sustentável, I.**, 2007. Florianópolis. NMD/UGSC, 2007

BRASIL, Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável do Povos e Comunidades Tradicionais. **Texto de 01 de setembro de 2006, consolidado com as contribuições apresentadas pelos membros da comissão para a 2ª Reunião Ordinária da CNPCT de 30, 31 de agosto e 01 de setembro de 2006** - Brasília. 2006.

BRASIL. Lei Nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Presidência da República: Casa Civil/Subchefia para Assuntos Jurídicos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm.

BRASIL. **Constituição Federal**, 05 de outubro de 1988. Constituição da República Federativa do Brasil. Presidência da República: Casa Civil/Subchefia para Assuntos Jurídicos.

BRASIL. Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA/SDT). **Diagnóstico Territorial da Baía da Ilha Grande – RJ**. Rio de Janeiro: MDA/SDT, 2011.

COMUNIDADE QUILOMBOLA DA ILHA DA MARAMBAIA. **Instituto Nacional e Colonização e Reforma Agrária** - INCRA. Disponível em <http://www.incra.gov.br/noticias/comunidade-quilombola-da-ilha-de-marambaia-tem-suas-terras-tituladas>. Acesso em 24/08/2017.

CANÇADO, A.C; TENÓRIO F.G; PEREIRA J.R. **Gestão social**: Reflexões teóricas e conceituais. Cadernos EBAPE, Rio de Janeiro. v.9, n.3, p. 681-703, 2011

CARVALHO, M. L. A. **Quilombo Cabral**. Belo Horizonte: NUQ/ FAFICH: OJB/FAFICH, 2016.

CERTEAU, M. 2000. **A invenção do cotidiano** - artes de fazer. Petrópolis: Vozes.

FLICK, U. **Introdução à Pesquisa Qualitativa**; tradução Joice Elias Costa. – 3. ed. – Porto Alegre: Artmed, 2009.

GIL, A. C. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 5. ed. 8. Reimpr. – São Paulo: Atlas, 2007.

IBGE, Instituto Brasileiro de Pesquisa e Estatística. **Censo demográfico 2010** – resultados do universo. Rio de Janeiro, IBGE, 2011.

INCRA. **INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA**. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/noticias/comunidade-quilombola-da-ilha-de-marambaia-tem-suas-terras-tituladas> Acessado em: 20 de julho de 2018.

LISBOA, Marijane. **Ética e cidadania planetária na era tecnológica: O caso da proibição da Basiléia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1ª Ed. 2009.

OBSERVATORIO QUILOMBOLA. Sobre o quilombo de Santa Justina e Santa Isabel: apesar do golpe, seguiremos firme. Disponível em <<http://koinonia.org.br/oq/caderno-de-campo-detalhes.asp?cod=14907>>. Acesso em **15/08/2017**.

PERICO, R. E. **Identidade e território no Brasil**. No. IICA E50-1015. 2009.

PREFEITURA DE MANGARATIBA. **Lutas e Colonização**. Disponível em: <<http://www.mangaratiba.rj.gov.br/novoportal/pagina/historia.html#sec-xx>> Acesso em 10/08/2017

QUILOMBO CAMPINHO DA INDEPENDENCIA. Portal Paraty. Disponível em <<http://www.paraty.com.br/blog/quilombo-do-campinho/>>. Acesso em 24/08/2017.

SIRAQUE, Vanderlei. **Controle Social da função administração de Estado: possibilidades e limites na constituição de 1988**. Editora Saraiva, 2 Ed. São Paulo. 2009.

TENÓRIO, F. G. **Gestão social e gestão estratégica: experiência em desenvolvimento territorial**. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

Capítulo 3

Políticas de saúde indígena, direitos sociais e violência institucional: uma perspectiva Akwẽ-Xerente

Indigenous health policies, social rights and institutional violence:
an Akwẽ-Xerente perspective

*Silvania de Jesus Silva*¹

*Márcia Machado*²

*Maria Fernanda Dantas Di Flora Gamba*³

RESUMO

Com o presente estudo objetivou-se verificar a implementação de políticas públicas, atuação dos profissionais e a configuração dos serviços de saúde entre o povo indígena Akwẽ-Xerente do Estado do Tocantins. Para tanto, realizou-se a coleta de dados por meio de entrevistas semiestruturadas e visitas institucionais no Posto de Saúde da Aldeia Porteira e no Polo Base Indígena do Município de Tocantínia (Estado do Tocantins – Brasil). Com a pesquisa *in loco*, buscou-se compreender a explicação da etnia para as políticas de saúde direcionadas aos povos originários. A pesquisa qualitativa interdisciplinar propiciou o diálogo, entre diferentes áreas do saber e matrizes teóricas, necessário a compreensão da história e concepção de saúde e doença dos Akwẽ; das políticas de saúde que, no contexto do sistema capitalista, são contrárias as culturas originárias; e da omissão do poder público para com a saúde, principalmente, a dos povos originários. Nesse sentido, a análise do processo de implementação do Sistema Único de Saúde (SUS) no Subsistema de Saúde Indígena ilustra a precarização dos serviços e dos atendimentos aos indígenas. A despeito dos direitos garantidos pela legislação brasileira, quanto aos processos de saúde e doença em suas especificidades

¹ Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Assistente Social da Secretaria de Estado da Saúde do Tocantins (SESAU-TO). E-mail: silvanyadj@gmail.com
<http://lattes.cnpq.br/1269157910071250> ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0177-1168>

² Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UNB). Professora da Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: marciamachado9@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4194023944608350> ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1868-0118>

³ Especialista em Micropolítica da Gestão e Trabalhos em Saúde (UFF). Enfermeira da Secretaria Estadual de Saúde (SESAU-TO). E-mail: flora.mfd@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0512796664161330> ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6028-9673>

étnicas, na execução das políticas públicas de saúde predomina a violência institucional para com as comunidades tradicionais.

Palavras-chave: Desassistência à Saúde Indígena. Povo Indígena *Akwẽ-Xerente*. Direitos Sociais. Violência Institucional.

ABSTRACT

The purpose of this study is to verify the implementation of public policies, the work of professionals and the configuration of health services among the *Akwẽ-Xerente* indigenous people of the State of Tocantins. For this purpose, we collected data through semi-structured interviews and visited, as an institution, the Aldeia Porteira Health Station and at the Indigenous Base Pole of the Municipality of Tocantínia (State of Tocantins – Brazil). With the on-site research, we sought to understand the ethnicity's explanation for the health policies directed to the native people. The qualitative interdisciplinary research provided the dialogue between different areas of knowledge and theoretical matrices, necessary to understand the history and conception of health and disease of the *Akwẽ*; of health policies that, in the context of the capitalist system, are in opposition of the native cultures; and of the omission of public power towards the health, especially of the native people. Thus, the analysis of the implementation process of the Unified Health System (“SUS”) in the Indigenous Health Subsystem illustrates the precariousness of services and care for the indigenous population. Moreover, in spite of the rights guaranteed by Brazilian legislation, regarding health and disease processes in their ethnic specificities, in the execution of public health policies, institutional violence predominates towards traditional communities.

Keywords: Lack of Assistance to Indigenous Health. *Akwẽ-Xerente* Indigenous People. Social Rights. Institutional Violence.

1 Introdução

Com este trabalho buscou-se compreender a formulação e implementação das políticas de saúde e os direitos sociais indígenas. Em decorrência da existência de mais de trezentos povos indígenas no Brasil, de acordo com dados do IBGE de 2010, delimitou-se o enfoque do tema entre os *Akwẽ-Xerente*. Cujas convivência cotidiana na Universidade Federal do Tocantins, no Câmpus de Miracema, cidade vizinha às terras tradicionalmente ocupadas pelos *Akwẽt*, constitui-se em um aprendizado constante e nos sensibiliza quanto as problemáticas vivenciadas pelos povos indígenas no Brasil.

⁴ O povo se autodenomina *Akwẽ*, que “significa gente”, e foram chamados de Xerente pelos não indígenas (WÁKAINÊ, 2012, p. 83). Convencionalmente, na grafia do nome da etnia une-se as duas designações separadas por hífen. Os *Akwẽ-Xerente* pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê, e, de acordo com Nolasco (2010), com os Xavantes do Mato Grosso, que se autodesignam *Auwẽ*, e os Xacriabá de Minas Gerais, compõem o grupo dos povos Jê Central.

É um imperativo, como é de conhecimento, nos estudos a respeito de qualquer aspecto das sociedades indígenas, a compreensão dos processos históricos, organização sociocultural e tradições culturais. Entretanto, o desconhecimento da história dos povos originários, ainda hoje, conforma um dos principais limites para os estudos, pesquisas e produções sobre as comunidades tradicionais, conforme destaca Melatti (1994)⁵.

Nessa perspectiva, tornou-se necessário pensar a metodologia da pesquisa a partir da articulação entre conteúdos, teorias, áreas do saber e a existência humana, em suas especificidades étnicas culturais e seus processos históricos, imersa no modo de produção capitalista. O que motivou, durante o desenvolvimento da pesquisa qualitativa, o diálogo entre as Áreas da Saúde, História e Antropologia. Denominados nomes

Do mesmo modo que outros tipos de pesquisa, a qualitativa demanda obtenção de dados, e estes podem ser coletados a partir de entrevistas. E ao levarmos em consideração que a cultura dos Xerente se caracteriza pela oralidade, uma vez que o processo de registro escrito da língua ainda não se findou, na realização deste estudo adotou-se a entrevista como instrumento de coleta de informações. Segundo Minayo (1994), a entrevista é uma técnica de coleta de dados que visa obter informações através da fala individual, contudo revela sistemas de valores, representações sociais de determinados grupos, universo simbólico, regras e normas de comportamentos, dentre outros aspectos sociais e individuais.

E, com o intento de não perder o foco, durante o registro dos relatos dos indígenas, foi indispensável semiestrutar a entrevista que, para Triviños (2007, p. 146), “em geral, é aquela que parte de certos questionamentos básicos, apoiados em teorias e hipóteses, que interessam a pesquisa”. E o informante, espontaneamente, ao seguir a linha de seu pensamento e de suas experiências, a partir

⁵ Melatti (1994) ressalta que embora, até o ano de 1967, havia mais de duas mil obras publicadas sobre diversos povos indígenas, suas histórias ainda eram desconhecidas.

de um foco principal definido pelo pesquisador participa na elaboração do conteúdo a respeito do fenômeno pesquisado.

Nessa perspectiva, a entrevista possibilitou aos indígenas expressarem sobre o tema sem limitar suas respostas somente às perguntas formuladas, porque tiveram liberdade de apontar o que consideravam importante. Com o intuito de compreender a interpretação dos Xerente sobre saúde e doença, atendimento e medicina não indígena realizou-se a pesquisa com 05 (cinco) indígenas⁶, 03 (três) homens e 02 (duas) mulheres numa faixa etária entre 22 e 38 anos, da etnia *Akwẽ-Xerente* da Aldeia Porteira (*Nrõzawi*, na língua *Akwẽ*).

É importante apontar que é imprescindível o desenvolvimento de pesquisas acadêmicas científicas, de projetos políticos ou sociais na área de saúde indígena, uma vez que podem contribuir sobremaneira com as comunidades tradicionais que, historicamente, vivenciam diversas problemáticas como consequência da omissão do poder público, não somente no que diz respeito a desassistência à saúde; mas também quanto a não demarcação de terras e invasão de seus territórios; implantação do modelo e educação escolar não indígena nas escolas das aldeias, contrariando o direito a educação diferenciada garantido na legislação brasileira; dentre tantos outros problemas.

Nessa acepção, esse estudo justificou-se por se constituir em um dos primeiros a abordar a saúde a partir da interpretação dos próprios indígenas, o povo *Akwẽ-Xerente*. O que pode fornecer subsídios para outras pesquisas na área e colaborar com as comunidades indígenas, uma vez que a ausência de investigações, publicações e desconhecimento corroboram a formulação e implementação de políticas direcionadas a saúde que não levam

⁶ Cumpre informar que todas as entrevistas foram gravadas com duração entre 10 a 20 minutos e, posteriormente, transcritas para sistematização e contextualização das informações. E que buscou-se atender às exigências éticas e científicas de acordo com a Resolução nº 196/96, todos assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, com intuito de garantir a segurança dos entrevistados na participação da pesquisa. Assim, os nomes dos indígenas foram resguardados sob sigilo, para tanto, na análise de dados utilizou-se nomes fictícios na língua *Akwẽ*.

em consideração os aspectos étnicos culturais, conseqüentemente, as instituições, os tratamentos e atendimentos aos indígenas são ineficientes e, até mesmo, violentadores.

Quanto à ordenação, este trabalho, se divide em duas partes principais. Na primeira, há uma abordagem da legislação e da Política de saúde indígena no Brasil a partir dos processos históricos. Nessa perspectiva, analisou-se a efetividade das políticas de saúde como direitos aos indígenas e o processo de inserção no Sistema Único de Saúde do Subsistema da Saúde Indígena.

Em um segundo momento optou-se por publicizar os relatos, uma vez que este estudo objetivou “dar voz aos *Akwê-Xerente*” da Aldeia Porteira sobre os atendimentos nos Postos de saúde, no Pólo Base de Tocantínia, Hospital de Miracema e a atuação dos profissionais da saúde indígena. Em resumo, buscou-se uma reflexão sobre o sistema de saúde vigente que instigaram quanto à não aceitação desse modelo de saúde imposta pela sociedade.

2 Legislação e políticas nacional de atenção à saúde dos povos indígenas: entre direitos sociais e violência institucional

A legislação brasileira reconhece que saúde não se reduz a mera assistência médica e se constitui num direito fundamental. Nesse sentido, no segundo capítulo da Constituição Federal de 1988 (C.F. 1988), o 6º artigo expressa que: “São direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção a maternidade e a infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição” (E.C. nº 26/2000).

No artigo 196, designadamente direcionado à saúde, a C. F. de 1988 estabelece que “A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção,

proteção e recuperação”. Nessa diretriz, a saúde é um direito de todos os cidadãos brasileiros, portanto, é dever do Estado garantir mediante políticas sociais de relevância ações e serviços de saúde, conforme o artigo 197 da C.F. de 88.

Assim, dentre os direitos fundamentais dos povos indígenas o acesso a saúde é assegurado pela legislação. Nessa acepção, as políticas públicas têm como papel a efetivação e aplicabilidade dos direitos previstos em lei. As políticas públicas, segundo Pereira (2002), é uma “ação coletiva que tem por função concretizar direitos sociais demandados pela sociedade e previstos nas leis”. Contudo, “direitos declarados e garantidos nas leis só têm aplicabilidade por meio de políticas públicas correspondentes, as quais, por sua vez, operacionalizam-se mediante programas, projetos e serviços” (PEREIRA, 2002, p.223).

Nessa perspectiva, pode-se afirmar que “(...) é por meio das políticas públicas que são formulados, desenvolvidos e postos em práticas programas de distribuição de bens e serviços, regulados e providos pelo Estado, com a participação e o controle da sociedade” (Pereira, 2002, p.223). Quanto as políticas de saúde no Brasil, Bravo (2008) afirma que saúde emerge como “questão social”⁷ desde o início do século XX. Durante a denominada “economia capitalista exportadora cafeeira, refletindo o avanço da divisão do trabalho, ou seja, a emergência do trabalho assalariado” (BRAVO, 2008, p.90).

Desse modo, a intervenção estatal no que tange a saúde, no país, ocorre durante todo o século XX, mas efetivamente a partir da década de 1930. No século XVIII, a assistência médica era pautada na filantropia e na prática liberal. No século XIX, em decorrência das transformações econômicas e políticas, a questão da saúde

⁷ “Questão social não é senão as expressões do processo da formação e desenvolvimento da classe operária e de seu ingresso no cenário político da sociedade, exigindo seu reconhecimento como classe por parte do empresariado e do Estado. É a manifestação, no cotidiano da vida social, da contradição entre o proletariado e a burguesia, a qual passa a exigir outros tipos de intervenção mais além da caridade e repressão” (CARVALHO; IAMAMOTO, 1983, p.77).

apareceu em decorrência das reivindicações do movimento operário, que surgia naquele período (Bravo, 2008, p 89).

Conforme o autor, “a política de saúde nesse período era de caráter nacional, organizada em dois subsetores: o de saúde pública e o de medicina previdenciária” (BRAVO, 2008, p. 91). O subsetor de saúde pública funcionou, até a década de 1960, buscando ofertar condições mínimas para as populações urbanas, enquanto para o campo sua atuação foi restrita. E o “subsetor de medicina previdenciária só veio sobrepujar o de saúde pública a partir de 1966” (2008, p. 91).

É importante salientar que o movimento de reforma sanitária surgiu nos anos 70, do século XX, e foi fruto de lutas e mobilização dos trabalhadores articulados ao movimento popular que buscavam a reversão do sistema perverso de saúde. Uma das estratégias foi a criação do Sistema Único de Saúde (SUS).

Mais especificamente quanto aos povos originários, o governo brasileiro, em 23 de setembro de 1999, instituiu a Lei nº 9.836, conhecida como “Lei Arouca”, que integrou o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena ao Sistema Único de Saúde (SUS). Nesse sentido, conforme análise de Rodrigues (2014),

Esse modelo parece ter começado a surtir melhores efeitos só em 1999, com a proposta da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, regulamentada pelo Decreto no 3.156 que dispõe sobre as condições de assistência à saúde dos povos indígenas, que compatibilizou as determinações das Leis Orgânicas da Saúde com as da Constituição Federal, reconhecendo aos povos indígenas suas especificidades étnicas e culturais e seus direitos territoriais (RODRIGUES, 2014, p.69).

O modelo de distritos segue o princípio descentralizador do SUS, entretanto, este revela as contradições do Estado no âmbito da saúde indígena, visto que tal modelo “entra em conflito direto com a história das práticas indigenistas no Brasil, que atribuem a instituições do governo federal o protagonismo na condução e

execução de políticas públicas dirigidas às minorias étnicas” (GARNELO; DEANE, 2004, p. 05, *apud* RODRIGUES, 2014, p. 69).

E como a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas estabelece: os povos indígenas tem direito ao “acesso integral a saúde, de acordo com os princípios e diretrizes do SUS, considerando a diversidade social, cultural, geográfica, histórica e política, reconhecendo a eficácia de sua medicina e o direito desses povos e sua cultura” (FUNASA, 2002, p.13). Todavia, a legislação não é efetivada na implementação das políticas públicas, de acordo com o *Relatório* do CIMI de 2014⁸.

Nessa acepção, o Estado deve atuar em função da sociedade, pois é o responsável pelas políticas sociais de educação, saúde e outras. Nesse sentido, Bravo (2008) destaca que:

Democratização do acesso, universalização das ações, descentralização, melhoria da qualidade dos serviços com adoção de um novo modelo assistencial pautado na integralidade e equidade das ações. Sua premissa básica consiste na Saúde como direito de todos e dever do Estado (BRAVO, 2008, p. 46).

A Política Nacional de Saúde passou por várias mudanças para se constituir como direito social e dever do Estado, portando, deve ser disponibilizada para os cidadãos. Conforme Couto (2006, p. 33), “(...) a introdução dos direitos sociais como enunciadores da relação entre Estado e sociedade está vinculado a um projeto de Estado social, constituindo-se em um novo patamar de compreensão dos enfrentamentos da questão social”. Como salienta Couto (2006):

Os direitos sociais - são exercidos pelos homens por meio da intervenção do Estado, que é quem deve provê-los. É no âmbito do Estado que os homens buscam o cumprimento dos direitos sociais, embora ainda façam de forma individual. Esses direitos

⁸ Os *Relatórios sobre Violência contra os Povos Indígenas no Brasil* são publicados anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Nos quais há os dados e as informações sistematizadas coletadas em órgãos públicos e denúncias veiculadas pela imprensa.

vêm se constituindo desde o século XIX, mas ganharam evidência no século XX. Ancoram-se na idéia de igualdade, que se constitui numa meta a ser alcançada, buscando enfrentar as desigualdades sociais (COUTO, 2006, p.35).

Segundo Paim e Teixeira (2006, p.74), a política de saúde é a resposta social (ação ou omissão) de uma organização (como o Estado) diante das condições de saúde dos indivíduos e das populações e seus determinantes, bem como, a produção, distribuição, gestão e regulação de bens e serviços que afetam a saúde humana e o ambiente.

Deste modo, a política de saúde abrange a relação Estado-sociedade, as reações as condições de saúde da população e aos seus determinantes, por meio de proposta e prioridades para a ação pública (PAIM; TEIXEIRA, 2006, p.74). E, na medida em que os direitos sociais são ancorados na ideia de igualdade e na busca do enfrentamento das desigualdades sociais, o direito a saúde dos povos indígenas é um imperativo que requer o envolvimento da sociedade civil e, sobretudo o Estado assumir suas responsabilidades.

2.1 Políticas Públicas de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas

No início do século XX, foi criada a primeira política pública de saúde direcionada especificamente à população indígena, visto que durante todo o período colonial a “assistência” aos indígenas ficava “a cargo dos missionários”⁹. Em decorrência da expansão de fronteiras econômicas para o centro-oeste, a construção de linhas telegráficas e ferrovias que provocaram o extermínio de povos originários através de doenças transmissíveis, a saúde indígena

⁹ É importante indicar que a assistência dos missionários aos indígenas deve ser relativizada, pois conforme aponta Carneiro da Cunha (1992), os missionários, os colonos e a Coroa Portuguesa lutavam pelo monopólio sobre suas terras. Assim, a Coroa criou os aldeamentos indígenas, através do Decreto 426 de julho de 1845, que tratava do “Regulamento acerca das Missões de Catechese e Civilização dos Índios”. Para a autora, o objetivo da política indigenista era aldear os indígenas para usurpar suas terras e dispor de mão de obra escrava (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 135-138).

surgiu como demanda do Estado no ano de 1910, conforme a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA, 2002).

Assim, em 1910, foi fundado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) com a finalidade de minimizar conflitos gerados pela posse dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos nativos. Contudo, mesmo após a criação do órgão que visava a proteção dos indígenas, a oferta de serviços na área da saúde continuou esporádica restringindo-se às ações emergenciais ou inseridas em processos de “pacificação”¹⁰ (FUNASA, 2002).

Na década de 1950, foi criado pelo Ministério da Saúde os Serviços de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA), com objetivo de promover ações básicas de saúde às populações indígenas em áreas rurais de difícil acesso. Entre as medidas planejadas pelas Unidades Sanitárias destacam-se a vacinação, atendimento odontológico, controle de tuberculose e outras doenças transmissíveis. Entretanto, combates a epidemias e atendimentos aos povos originários não eram efetivados no contexto da Ditadura Militar. Durante toda a década de 1960, a assistência à saúde dos povos indígenas no Brasil foi extremamente precária ou mesmo inexistente.

Nesse contexto, conforme o Instituto Socioambiental “casos de fome, doenças, depopulação e escravização eram permanentemente denunciados”. E, no início dos anos 60, o Serviço de Proteção Indígena (SPI), foi investigado, após “(...) acusações de genocídio, corrupção e ineficiência, (...) por uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI). Em 1967, em meio à crise institucional e ao início da ditadura, o SPI e o CNPI foram extintos e substituídos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI)” (ISA, 2017).

¹⁰ Nos documentos oficiais do século XIX, termos como pacificação, civilização, integração, visava submeter os indígenas às Leis e os obrigar ao trabalho forçado, isto é, a escravidão (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 144).

E mesmo com a criação da Fundação Nacional do Índio, não ocorreram mudanças quanto a política tutelar¹¹ e a falta de sensibilidade no que diz respeito aos direitos culturais específicos dos povos indígenas. Visto que a FUNAI continuou centralizando toda ação do governo junto aos povos originários, sem nenhum controle ou participação de indígenas.

No ano de 1988, com a nova Constituição Federal, suprimiu-se o monopólio do órgão indigenista na defesa e na regulação dos direitos indígenas. Nos últimos anos, a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas integra a Política Nacional de Saúde, que busca compatibilizar as determinações das Leis Orgânicas da Saúde com as da Constituição Federal. Esse conjunto de políticas e legislação atual reconhecem aos povos indígenas suas especificidades étnicas e culturais e seus direitos territoriais (BRASIL, 2002, p. 06).

Em 1999, a FUNASA ao optar por um modelo administrativo de renúncia a execução direta de serviços, adotou a estratégia de transferência total ou parcial de responsabilidades e atribuições essenciais do Estado para a esfera privada ou outros órgãos públicos federados. Em 20/10/2010 com a publicação do decreto de nº 7.336, instituiu-se a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Para a qual foram transferidas as funções e as ações de saúde indígena que era responsabilidade da FUNASA.

A SESAI teve como encargo implementar um novo modelo de gestão e de atenção no âmbito do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, articulado com o Sistema Único de Saúde. A Secretaria deveria ser descentralizada, com autonomia administrativa, orçamentária, financeira e é responsável pelos 34 (trinta e quatro) Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs). Contudo, somente

¹¹ É importante apontar que a tutela dos indígenas foi uma (...) política de administração dos índios pela União formalizada no Código Civil de 1916 e na lei nº 5.484 de 27 de junho de 1928, que estabeleceram sua relativa incapacidade jurídica e o poder de tutela ao SPI. Estes dispositivos, entretanto, partiam de uma noção genérica de 'índio'. Não foram formulados critérios objetivos que pudessem dar conta da diversidade de situações vividas pelos povos indígenas no Brasil. Além disso, a atuação tutelar do SPI foi permeada pelas mesmas contradições presentes na fundação do SPILTN. Por um lado, visava proteger as terras e as culturas indígenas; por outro, a transferência territorial dos nativos para liberar áreas destinadas à colonização e a imposição de alterações em seus modos de vida" (ISA, 2017).

em 2011, um ano após a criação da Secretaria Especial de Saúde indígena, os DSEIs se tornaram unidades gestoras autônomas do Subsistema.

No Tocantins, o DSEI-TO (Distrito Sanitário Especial Indígena) possui 05 (cinco) Pólos Base Indígenas (PBI): PBI de Itacajá, PBI de Formoso, PBI de Tocantinópolis, PBI de Santa Fé do Araguaia e o PBI de Tocantínia. Todos os Pólos funcionam como Unidade Administrativa que oferecem apoio as equipes que trabalham em áreas indígenas.

No município de Tocantínia localiza-se o Pólo Base Indígena que atende nos “Postinhos” de Saúde das aldeias *Akwẽ-Xerente* e das proximidades da região. O atendimento acontece em horário das 07h00min da manhã as 18h00min, com escala de plantão à noite de segunda a sexta-feira. As aldeias Xerente, que possuem Postos de Saúde, são: Brupré, Rio Sono, Salto, Funil, Porteira e Brejo Comprido.

O Pólo Base de Tocantínia possui 77 aldeias cadastradas e a Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI) que atende nos postinhos das aldeias conta com 03 (três) médicos cubanos; 08 (oito) enfermeiros; 02 (dois) dentistas; 12 (doze) técnicos de enfermagem; 15 (quinze) agentes de saúde; 02 (dois) auxiliares de dentista; e 20 (vinte) agentes de saneamento. E, dentre os programas desenvolvidos de atenção básica da saúde, destacam-se: Saúde da Mulher; Saúde da Criança; Vigilância Alimentar e nutricional; Saúde bucal; Imunização e Vigilância das doenças imunopreveníveis; Assistência Farmacêutica; Hiperdia; Monitoramento das doenças diarréicas; Tuberculose; Hanseníase; e Vigilância do Óbito (SESAI, 2017).

2.2 Violência aos Povos Indígenas e aos Direitos Sociais

A violência marca a história do contato do indígena com o colonizador, estes submeteram diferentes povos as mais diversas formas de violência. Conforme análise de Machado (2012),

(...) A colonização das Américas foi consolidada a partir do genocídio que reduziu a população originária. E os sobreviventes foram catequizados e submetidos a uma nova organização social, processo que Pierre Clastres (2004), ao discutir as formas de genocídio, para os povos não europeus, conceitua como etnocídio (MACHADO, 2012, p.50).

Deste modo, os indígenas que aqui já habitavam sofreram, como destaca a autora (2012, p. 22), com “extermínios, diferentes formas de servidão, violência, etnocídio e foram historicamente submetidos à miséria”. E, desde a colonização, a saúde dos povos indígenas foi intensamente afetada com o contato violentador imposto pelos europeus. Em consequência das doenças que transmitiam, dos maus tratos com que submetiam os povos nativos, forçando-os ao trabalho escravo até a morte, os invasores promoveram, já nos primeiros séculos da conquista das Américas, o maior extermínio da História do Ocidente, conforme destacam Quijano (2005) e Todorov (1993).

No Brasil, a imposição pela Coroa Portuguesa de uma legislação e políticas indigenistas, principalmente de imposição de aldeamentos¹², a partir do século XVIII, acirrou o genocídio dos povos originários. Conforme análise de Carneiro da Cunha (1992), os aldeamentos se constituíram em uma “nefasta política de concentração da população praticada por missionários e pelos órgãos oficiais (...)” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 13).

O contágio rápido de enfermidades, provocado pela concentração populacional de indígenas de diferentes etnias apesadas e forçadas a conviver em aldeias, aliado a vários outros fatores geraram um processo funesto de destruição e escravidão de indígenas. E os povos, que não foram extintos, passaram por uma drástica redução populacional, como ocorreu entre os *Akwê-Xerente*. A partir do século XVIII, o confinamento e

¹² Para uma leitura do conjunto de diretrizes que conformavam as políticas indigenistas a partir do século XVII, ver, entre outros: Carneiro da Cunha (1992).

fuga/resistência dos aldeamentos Pedro III e, posteriormente do Aldeamento Graciosa, na Província de Goiás (SILVA, 2006)¹³, conformou um quadro populacional, nos últimos 250 anos que se aproximou do extermínio da etnia.

Em 1851, se fixaram no Aldeamento Theresa Christina ou Piabanhas¹⁴, o atual Município de Tocantínia-To¹⁵. Naquele ano somavam em torno de 2.139 Xerentes. Contudo, nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século XX, sofreram com epidemias e doenças desconhecidas. Em consequência desse processo de violência, nos primeiros anos da segunda metade do século XX, segundo Darcy Ribeiro (1986), a população Xerente somava aproximadamente 350 indígenas.

Ribeiro (1986), ao pesquisar a violência e os assassinatos dos *Akwẽ* movidos pelos colonos ao tentarem aldeá-los e escravizá-los, ressalta que nos relatos coletados havia descrição de: “(...) envenenamento da água com estricnina e de contaminação proposital com o vírus da varíola - também conhecida como bexiga (...). Quando se deram conta do contágio, muitos correram para as matas, onde morreram e os sobreviventes acabaram por contaminar outros mais” (RIBEIRO, 1986, p. 67-68).

A comparação dos índices populacionais dos Xerente, desde a criação do Aldeamento Thereza Christina no século XIX aos anos de 1950, elucida os massacres infringidos pelos colonizadores internos e externos a nação, inclusive, no que tange a saúde. Não obstante, os *Akwẽ*, do mesmo modo que diversos povos indígenas,

¹³ O Aldeamento Pedro III ou Carretão, criado em 1788 e desativado somente no final do século XIX; e o Aldeamento Graciosa, implantado em 1824 e desativado em 1856.

¹⁴ Fundado pelo Frei Raphael de Taggia, inicialmente para aldear indígenas Xerente, o Aldeamento contou também com um contingente de índios Xavante e, posteriormente, com os Krahô. Em 1851, no Aldeamento Teresa Cristina, havia: “(...) 3.800 entre Xerente e Xavante. Em 1874, além dos Xerente, também havia Krahô vivendo em Tereza Cristina, e a população era de 3.000 pessoas. Já em 1880, as informações dão conta dos Xerente com os Xavante em Tereza Cristina. Porém, desta vez, contam com o número de 2.000. Em 1886, entretanto, são apenas 1.500 indivíduos (...). A tutela desenvolvida pelo Estado e por religiosos para os Xerente no aldeamento de Piabanhas seguiu até o fim do Império no Brasil” (Silva, 2006, p. 99).

¹⁵ De acordo com os dados do IBGE (2010), o município recebeu o nome de Tocantínia em 20 de janeiro de 1936, mas foi somente oficializado em 07 de outubro de 1953, pela Lei 798/53.

resistiram a tais processos, sobreviveram, preservaram línguas e ressignificaram tradições, dentre outros elementos culturais, o que revela a resistência, o movimento e o protagonismo dos indígenas ao longo da história.

Nesse sentido, ocorreu um acréscimo populacional da etnia que adveio, a partir do final do século XX, da resistência e luta que incidiu sobre os direitos sociais instituídos pela Constituição Federal de 1988, como a demarcação de terras. Atualmente, a população *Akwẽ* soma aproximadamente 4.000 indivíduos, distribuídos em 77 aldeias (SESAI, 2017), espalhadas nas cinco regiões que compõe suas Terras Indígenas (T.I.): Bupré, Rio do Sono, Brejo Cumprido, Porteira e Funil.

Atualmente habitam a região tradicionalmente ocupada nos últimos séculos, próximo ao Município de Tocantínia-To, na margem direita do Rio Tocantins. A população da cidade é de 7.387¹⁶, segundo dados do IBGE (2016), a municipalidade com maior população indígena do estado do Tocantins, antigo norte de Goiás, e um dos maiores do Brasil. E, de acordo com Nolasco (2010), a cidade se sobrepõe territorialmente as Terras Indígenas Xerente, demarcada em 1972 com 167.542 hectares; e a Terra Funil, demarcada em 1988, com 15.703 hectares. Localizada a, aproximadamente, 80 km de Palmas, a capital do estado do Tocantins.

2.3 Vozes Indígenas: Processo Saúde-Doença

A concepção de saúde para os indígenas é diferente dos não-indígenas, conforme explica Baniwa (2006):

O estado de saúde e doença para os povos indígenas, em seu principal aspecto, é o resultado do tipo de relação individual e coletiva que se estabelece com as demais pessoas e com a natureza. Para os povos indígenas existem duas maneiras de se

¹⁶ Estimativas do IBGE (2016) apontam para um aumento da população do ano de 2010 de 6.736 para 7.387 em 2016.

contrair doença: por provocações de pessoas (feitas) e por provocações da natureza (reação) (BANIWA, 2006, p.173).

Desse modo, para os indígenas não existe doença “natural”, “biológica” ou “hereditária” é sempre adquirida, provocada e merecida moral e espiritualmente. A partir desta aceção, o *Sekwa* (pajé)¹⁷, entre os Xerente, desempenha papel fundamental, pois é considerado profundo conhecedor da natureza, dos espíritos e da cura. As curas conduzidas pelo Pajé são diretamente relacionadas a cosmologia do povo *Akwẽ*-Xerente e sua relação com a natureza, o que o torna também protetor daquela que oferece os meios curativos, isto é, a natureza. Cabe indicar que os conhecimentos são repassados aos pajés de geração em geração.

Nessa perspectiva, há conflitos entre a concepção indígena de saúde-doença e o saber científico. Contudo, ao longo do tempo devido ao contato com os não indígenas, esses saberes foram dialogando e os indígenas aprenderam a conhecer e a valorizar também a medicina não-indígena, centradas no uso de equipamentos, medicamentos, hospitais, laboratórios e outros meios tecnológicos.

Este tipo de conflito está inevitavelmente presente entre os indígenas, e precisa ser levado em consideração pelos profissionais de saúde, na medida em que podem garantir ou não a eficácia de seus diversos procedimentos de tratamento. Mas, sobretudo, porque crenças e valores culturais devem ser respeitados, e são tão importantes quanto às possibilidades de tratamento da medicina ocidental.

Nesse sentido, apresenta-se a interpretação dos povos indígenas acerca do processo saúde-doença, através de relatos dos *Akwẽ*-Xerente. Conforme apontam autores como Carneiro da

¹⁷ Cabe informar que nos relatos coletados as referências são ao termo pajé, contudo, este é de origem tupi, e faz referência ao *Sekwa*, o líder espiritual entre o povo *Akwẽ*. É comum entre diferentes povos indígenas a adoção de termos utilizados por não-indígenas como consequência gerada pelo contato, que podem promover etnocídio ou resignificação por parte dos indígenas seja de práticas culturais ou da língua ou, ainda, de adoção de termos impostos por não índios, tais como: pajé, oca, branco, dentre outros.

Cunha (2012), os povos originários têm sido submetidos a processos de invisibilização, silenciamento e descaso desde o início do processo colonial. E, segundo Zeneide Rios de Jesus (2011, p. 2), “(...) estranhamento, desconhecimento, preconceitos (...) ainda são questões que norteiam as percepções acerca dos povos indígenas”.

As formas tradicionais de tratamento dos indígenas pela sociedade brasileira são guiadas por ideias equivocadas, na realidade representações negativas, que foram construídas durante a colonização e ainda permanecem fortemente arraigadas no imaginário social brasileiro, segundo Bessa Freire (2002). Entre outras ideias, as de que os povos indígenas são vítimas passivas de todo o massacre histórico tem sido repensada e criticada.

Nesse sentido, a partir de diferentes temas e correntes teóricas, Carneiro da Cunha (2012) e Jesus (2011) apontam que é necessário reconhecer que os indígenas devem ser vistos na história do Brasil na condição de sujeitos históricos e não de “vítimas passivas” ou de “selvagens rebeldes”. Pois, foram e são protagonistas na luta por reconhecimento e direitos específicos. Assim, é necessário romper com ideias de que são “culturas atrasadas”, de que indígenas “não pensam ou não podem falar por si” ou, ainda, de que não são capazes de perceber o descaso do poder público para com as comunidades tradicionais.

Com esta perspectiva, apresenta-se as apreensões dos indígenas sobre saúde- doença e dos atendimentos no Pólo Base de Tocantínia a partir dos relatos dos indígenas de etnia Xerente, coletados por meio de entrevistas semiestruturas, conforme apontado. Para a realização das gravações partiu-se de questões focadas na saúde afim de nortear o estudo. Nessa diretriz, as primeiras questões versaram sobre a concepção de saúde e doença para os indígenas, a medicina tradicional e sua importância no contexto atual, conforme explicitado abaixo:

“1) O QUE É SAÚDE E DOENÇA PARA O SENHOR (A), OU SEJA, PARA SEU POVO AKWÊ-XERENTE?”

1-Entrevistado Sibaka (Garça): A saúde além da boa disposição do corpo e da mente tem que ter uma vida e uns bons hábitos de alimentos e outros benefícios que não prejudica a saúde humana. Acredito que doença é sintomas que afetam um ser vivo e acabam com a saúde se a pessoa não se cuida¹⁸.

2-Entrevistado Smākrêrê (Andorinha): A saúde para indígena Xerente é está bem, mentalmente e fisicamente sem complicações no corpo, e a doença para o Akwê, e se senti muito mal, sobretudo sentindo dores, ou outros. Principalmente, hoje o índice muito grande de depressão, diabetes, câncer e outros.

3-Entrevistado Sdukrêpre (Pica-Pau): Então para o povo Akwê-Xerente quando fala em saúde, fala que está bem fisicamente, mentalmente e espiritualmente.

4-Entrevistado Waihrâ (Papagaio): Saúde é quando você se sente bem, emocionalmente, feliz, com a vida. Doença é quando você se sente mal psicologicamente, ou fisicamente, não se sentir bem no dia-a-dia.”.

Com a segunda questão, buscou-se apreender a interpretação Xerente a respeito do tratamento tradicional indígena e se ainda preservam práticas curativas de seus antepassados. Visto que o contato com a sociedade não indígena, nos últimos séculos, causou o etnocídio de uma série de tradições culturais ou, ao contrário foram ressignificadas pelos próprios indígenas, essas informações são importantes para compreendermos a temática.

Por não considerar eficiente, conforme o relato, após procurar tratamento no posto de saúde da Aldeia ou no Hospital de Tocantínia e no de Miracema, as indígenas buscam o tratamento junto ao *Sekwa*. Que conduzem as curas através de práticas xamânicas que envolve o encontro com seres sobrenaturais, rituais, uso de plantas e ervas.

¹⁸ É importante indicar que as respostas dos indígenas ao questionário, nesse trabalho, foram fielmente transcritas com a preservação das variações da língua oral em relação à escrita.

“2) O QUE O SENHOR (A) PODERIA ME FALAR SOBRE A MEDICINA TRADICIONAL? POR EXEMPLO: COMO SÃO AS CURAS E A EXPLICAÇÃO DA DOENÇA?”

Sibaka: acho que até hoje tá dando certo com raízes, mas tem outro modo de cura com todo ritual dos pajés, mas eu pessoalmente não acredito, mas respeito cada opinião.

Smãkrêê: A medicina tradicional é primordial para a saúde indígena, como para dores, de cabeça, dores musculares, diarréia, machucados e outros. Folha de goiabeira, folhas de carne para diarréia, batata de purga, casca de sucupira e outros.

Sdukrêpre: No caso da medicina tradicional indígena ainda existe algumas plantas medicinais que ajuda a combater a doença. No caso da gripe e tosse existem sim as plantas medicinais e também tem que ter remédios não indígenas para ajudar.

Waihrâ: A medicina tradicional são conhecimentos adquiridos com conhecedores a respeito da medicina, são conhecimentos passados de geração a geração, geralmente são os mais velhos que detêm esse conhecimento especialmente os pajés. Exemplo: a cura de certas doenças é realizada somente pelo pajé, por meio de espiritualidade. Outras doenças podem ser curadas por meio das ervas medicinais, animais.

Toki: Medicina tradicional, às vezes o remédio que se consumo da farmácia não é suficiente para curar a doença, por isso consideramos muito importante usar a nossa medicina tradicional. Exemplo: diabéticos, tosse, etc.”

Com a questão acima, o intento foi verificar se o *Sekwa* (pajé) ainda é considerado importante nos tratamentos das doenças. Nesse sentido, o indígena *Sibaka* afirmou que: “não acredita na cura por meio dos rituais dos pajés, mas as respeitam”. Assim, é importante observar que o contato com não indígenas, as imposições de religiões ocidentais, em um primeiro momento da Igreja Católica e, a partir da segunda metade do século XX, de religiões evangélicas, promoveram mudanças culturais.

Como indicado anteriormente, “os cuidados” com a saúde indígena, durante a invasão dos colonizadores, foram atribuídos aos missionários que também os “catequizavam”. E, de acordo com Nolasco (2010, p. 22), “na década de 1950 os missionários da igreja

Batista trabalharam nas aldeias *Akwẽ*, além da evangelização, com ensino materno da língua e a sua fixação na escrita”.

Porém, de acordo com os relatos acima, infere-se que as religiões ocidentais não suprimiram totalmente a cosmologia e a cosmogonia Xerente, visto que há referências aos tratamentos do pajé e a espiritualidade. É importante também apontar que, conforme Raposo (2009), para os *Akwẽ* não há separação entre corpo e espírito, as dimensões física, emocional e psicológica ou “espiritual” compõem um todo que devem estar bem, assim, os males que acometem a saúde não se resumem apenas aos males físicos.

E como os *Akwẽ* não concebem o corpo desvinculado de sua “alma”, “(...) usam a mesma palavra para se referir tanto à alma quanto ao corpo de uma pessoa viva. Ambos são chamados de *dahêmba* ou *dahâimba*” (RAPOSO, 2009, p. 88). Cabe ressaltar que a crença nos fatores espirituais e no mundo sobrenatural é indissociável do universo simbólico e da vida cotidiana dos indígenas. Os mitos expressam as percepções que possuem do mundo, da natureza, da dimensão sobrenatural etc, e orientam a vida indígena promovendo o fortalecimento de suas práticas culturais e conhecimento.

Contudo, segundo Pierre Clastres (2004, p 67), “A cada etnia corresponde um conjunto particular de crenças, ritos e mitos”, do mesmo modo, cada povo possui uma concepção de saúde e doença, que difere da perspectiva da sociedade nacional. Desse modo, o tratamento da saúde indígena e as políticas públicas direcionadas aos povos indígenas, para que de fato sejam eficazes, também devem levar em consideração os contextos históricos e as tradições culturais de cada povo indígena.

Quanto a importância, para o próprio povo, dos saberes e práticas curativas *Akwẽ*-Xerente, com as respostas a terceira questão percebe-se que ainda há a aceitação de práticas curativas e saberes tradicionais do uso de plantas, repassados de geração em geração.

“3) O SENHOR (A), CONSIDERA IMPORTANTE USAR A MEDICINA AKWĒ-XERENTE? PORQUE?”

Smãkrêrê: Porque a medicina *Akwê*-Xerente, porque é importante a presença e conhecimento tradicional natural não medicinal, gripe, a dores, já levou para postinho e hospital, já tem remédios ou plantas medicinais para isso.

Sdukrêpre: Sim, é importante usa a medicina *Akwê* para que os mais velhos conhece e sabe a medicina, quais as plantas, como tem que fazer remédio para que pode servir para quais doenças.

Waihrâ: Sim, porque são conhecimentos que dão certo na cura de doenças, e não podemos esquecer desses saberes.

Toki: Com certeza porque até hoje ainda preservando a nossa cultura. A medicina tradicional serve para doenças simples que pode ser curada já com a medicina tradicional, tipo tosse, gripe e diarreia”.

A referência aos remédios e tratamento tradicional, mesmo que recorram à saúde ocidental, demonstra que entre os Xerente preserva-se suas tradições e práticas culturais. O entendimento dessas questões se faz necessário para compreendermos as mudanças advindas a partir do contato com os não-indígenas no universo de relações vividas e pensadas pelos indígenas. Assim, mesmo com a adoção de práticas no tratamento da saúde ocidental, os *Akwê* preservam práticas tradicionais e há o reconhecimento da importância destas no que tange ao processo de cura.

Ao buscar compreender o ponto de vista Xerente sobre a medicina dos não indígenas, percebe-se o reconhecimento e valorização também da medicina biomédica ocidental, conforme relato abaixo:

“4) O QUE O SENHOR (A) PENSA A RESPEITO DA MEDICINA DOS NÃO INDIGENAS?”

Sibaka: É uma boa, mas está a desejar com o mal condição de trabalho dos profissionais o governo tinha que investir mais na saúde, muitos são maltratados com os pacientes nos hospitais tem que ter mais respeito com a população.

Smãkrêrê: a medicina dos não indígenas corresponde ou resolve a saúde, o paciente doente fica bem, muitos doentes preferem tratar na aldeia mesmo pelo curandeiro Xerente.

Sdukrêpre: penso que os remédios dos não indígenas e muito importantes também porque ajuda bastante na preservação da doença nos tratamentos de todo tipo de doenças que são difíceis de se tratar.

Waihrâ: pela vivência tenho percebido que certas doenças são curadas somente por meio da medicina ocidental, dita científica.

Toki: Acho que a medicina não indígena é importante porque ajuda e cura a doença que se tratada tipo. Pneumonia etc.”

Outro aspecto importante a ser destacado é a preocupação por parte do entrevistado *Sibaka* quanto às condições de trabalho e qualidade do atendimento dos profissionais de saúde. Por outro lado, *Waihrâ* aponta que certas doenças são curadas somente pela medicina biomédica, ou seja, reconhece-se que a medicina ocidental contribui no tratamento de algumas doenças.

Todavia, a procura pela medicina tradicional indígena demonstra o respeito e o reconhecimento pelas práticas curativas de seus antepassados. Nessa perspectiva, com a quinta questão, buscou-se apreender qual medicina os indígenas recorrem inicialmente, isto é, se havia preferência pela medicina não indígena ou pelas práticas curativas tradicionais.

5) QUANDO O SENHOR (A) ESTÁ DOENTE, QUEM PROCURA PRIMEIRO: O PAJÉ OU A UNIDADE DE SAÚDE?

Sibaka: muitos ainda procuram o pajé, mas eu pessoalmente procuro a unidade de saúde porque acredito na medicina apesar de ser tão frágil a nossa medicina.

Smãkrêrê: muitas vezes fazem remédio caseiro tradicional Xerente, pajé e se não for curado vai para o médico.

Sdukrêpre: muitas pessoas procuram primeiro na Unidade de saúde e quando não é diagnosticada a doença, depois procura o pajé.

Waihrâ: Procuro recorrer a conhecimentos dos mais velhos, depois procuro a Unidade Básica de Saúde.

Toki: o atendimento de saúde do povo *Akwê*”.

As respostas a pergunta acima revelam que os *Akwẽ* não estabelecem uma hierarquia quanto a procura por tratamento ocidental ou indígena. E, embora, o contato com os não indígenas nos últimos séculos foi violentador, os Xerentes mantêm viva tradições, crenças, respeito e valorização dos conhecimentos dos mais velhos (*wawẽ*). A partir do relato de *Waihrã*, ao afirmar que a princípio recorre aos conhecimentos tradicionais do seu povo e somente depois da medicina biomédica, infere-se que a procura por tratamento ocidental se deve, entre outras razões, pelo desconhecimento de tratamento de doenças advindas dos não indígenas.

A partir da sexta questão da entrevista, realizada com os *Akwẽ*-Xerente, intentou-se verificar como se configura o atendimento dos profissionais de saúde do Município de Tocantínia, se os indígenas são respeitados e suas especificidades étnicas são conhecidas.

“6) COMO É O ATENDIMENTO AQUI NA UNIDADE DE SAÚDE DE TOCANTÍNIA E NOS HOSPITAIS? [SE A RESPOSTA FOR VAGA, COMO: “É BOM”, “É REGULAR” ETC.,] - PERGUNTAR: “COMO OS INDÍGENAS TEM SIDO TRATADOS PELOS PROFISSIONAIS DE SAÚDE? - COMO É O RELACIONAMENTO COM A EQUIPE DE SAÚDE INDÍGENA QUE ATENDE NA UNIDADE DE SAÚDE DE TOCANTÍNIA?”

Sibaka: É péssimo muita falta de respeito existe discriminação contra os indígenas. Profissionais mal preparados para trabalhos com os indígenas estão lá só pelo seu salário.

Smãkrêrê: O atendimento na unidade da Tocantínia e nos hospitais, é muito difícil e sempre o último da fila para o atendimento, ainda dão alta sem que está bem curado, e os profissionais que trabalha na saúde indígena, tem muito dificuldade no seu trabalho do dia a dia, a questão de condições de trabalho.

Sdukrêpre: no caso de atendimento na unidade de saúde e nos hospitais muitos fala que foi bem atendido e outros dizem que foi mal tratado no atendimento pelos profissionais dos hospitais. No meu caso ainda não fui mal tratada, sempre fui bem atendida, até

então vou para o hospital ou na unidade de saúde quando não tem jeito ou quando precisa ir no hospital.

Waihrá: Regular, pois ainda existe o preconceito, a discriminação ao indígena, seja ela na Unidade Básica de Saúde de Tocantínia e hospitais de Miracema. Atualmente, a equipe de saúde dos indígenas, atendem nas aldeias, nas residências, pela que vivenciamos a equipe multidisciplinar de saúde indígena, atendem bem. Porém, falta estrutura física, equipamento para o melhor o atendimento.

Toki: Nem somos atendidos bem, por isso considero regular”.

Observando os relatos acima, percebe-se que os indígenas em sua maioria demonstram insatisfação no que diz respeito aos atendimentos: 20% definiram o atendimento como bom e 80% como regular ou péssimo. Além de acrescentar alguma questão relacionada às condições da estrutura da unidade tanto do Pólo quanto dos Hospitais de Tocantínia e Miracema, onde são encaminhados pelo PBI, quando é necessário atendimento de Alta complexidade. Nesse sentido, com o objetivo de aprofundar a compreensão da interpretação dos Xerente a respeito dos atendimentos e dos profissionais de saúde, com a sétima questão intentou-se apreender como os indígenas são tratados pelos não indígenas que os atendem nas instituições de saúde.

“7) ALGUMA VEZ O SENHOR (A) JÁ FOI MAL TRATADO OU SEMPRE FOI BEM TRATADO PELOS PROFISSIONAIS DE SAÚDE?

Sibaka: sim, claro que discriminado pelo profissional da saúde onde fui atendido, falta de respeito com o usuário.

Smãkrêrê: mau tratado com preconceito ainda, os não indígena, têm muitas dificuldade para lidar com os indígenas doentes.

Sdukrêpre: por enquanto ainda não fui maltratada , mas muitos já foram maltratados Na unidade de saúde pelos profissionais que atua na área talvez por preconceito. Porque tem profissionais que é preconceituoso.

Waihrá: já fui maltratado no Hospital de Miracema

Toki: Nem sempre e bem tratado e sim com algumas indiferenças principalmente mulheres e crianças: por quê?

Muitas mulheres têm dificuldade na fala em português para explicar a doença”.

Nos relatos indígenas são explicitados o desrespeito e atitudes etnocêntricas como discriminação, indiferença e maltratos por parte de alguns profissionais. Conforme Rocha (2003), o etnocentrismo passa por um julgamento de valor da cultura do “outro”, a partir da cultura do “eu”, que em última estância pode levar a violência física. E essa é uma das marcas da história do contato interétnico do povo *Akwẽ*, a partir do século XVIII, conforme explicitado, desde os primeiros aldeamentos na Capitania de Goiás, com parcelas da sociedade nacional.

O que não se difere nos dias de hoje, das relações e da forma de tratamento dos indígenas pelos moradores dos municípios circunvizinhos ao território dos Xerente. A denúncia presente nos relatos demonstra que, inclusive nas instituições que deveriam acolhê-los e tratá-los com dignidade, o contato é sempre conflitivo e tem intensificado continuamente. Assim, notoriamente percebe-se experiências de desrespeito e agressões simbólicas, explícita ou implicitamente, nos processos de efetivação de políticas de atenção à saúde.

Nesse contexto, é essencial que os profissionais que atuam na saúde indígena respeitem as diferenças, compreendam e reconheçam as tradições culturais dos *Akwẽ*-Xerentes, para atendê-los a partir de suas especificidades étnicas, conforme a legislação brasileira institui. Nessa perspectiva, com a questão seguinte objetivou-se verificar se para os Xerente, os profissionais da saúde respeitavam sua cultura e o direito de o indígena recorrer as suas próprias práticas curativas.

“8) VOCE ACHA QUE OS PROFISSIONAIS DE SAÚDE DA UNIDADE RESPEITAM A CULTURA AKWË-XERENTE E O DIREITO DOS INDÍGENAS RECORREREM A SUA PRÓPRIA MEDICINA?

Sibaka: os profissionais respeita sim, mas muitos das vezes eles dão ideias para os indígenas procurar a medicina dos não indígenas quando não tem jeito da cura da medicina indígena.

Smãkrêrê: eu acredito que os profissionais da saúde da unidade não fazem questão de conhecer os direitos indígenas, se temos que ser atendimentos iguais ao não indígena, que infelizmente não somos atendidos.

Sdukrêpre: no meu ponto de vista poucas que respeitam a cultura *Akwê* e os direitos Indígenas com suas medicinas, ah não sei se é por falta de conhecimento.

Waihrâ: posso falar a respeito da equipe multidisciplinar dos indígenas, a equipe ou alguns profissionais respeitam a cultura indígenas, quando os indígenas recorrem a medicina tradicional *Akwê-Xerente*.

Toki: sim tem algumas profissionais que trabalha com *Akwê-Xerente* respeita a cultura. Sim porque existe a medicina tradicional”.

Com relação às informações sobre os direitos e os programas de saúde na Aldeia, alguns indígenas afirmaram que faltam profissionais para informá-los e aqueles que ficam sabendo é por meio de palestras dos profissionais do PBI. Logo, o indígena tem que se deslocar da Aldeia para buscar informações sobre os programas ofertados pelos serviços de saúde. Assim, nas respostas a nona questão é explícito que a maioria dos indígenas não são informados pelos profissionais de saúde sobre os programas de saúde, conforme os relatos abaixo.:

“9) NA SUA ALDEIA, VOCÊS FICAM SABENDO SOBRE OS DIREITOS E OS PROGRAMAS DE SAÚDE?

Sibaka: não, falta os profissionais fazer palestras ou darem explicações aos indígenas que não tem o conhecimento de seu direitos para procura a medicina, muitos profissionais deixa o paciente na unidade de saúde só sem da explicação ao paciente.

Smãkrêrê: nas aldeias não ficamos sabendo dos direitos porque não trabalho de ação voltada, ou vem trabalho volante, nas aldeias, falado dos direitos indígenas na saúde. Assim irá contribuir com atendimento da saúde indígena e atendimento na unidade de saúde.

Sdukrêpre: a comunidade da aldeia não fica sabendo de quais programas que se passa porque não tem alguém que informe desses direitos.

Waihrâ: na maioria das vezes a minoria fica sabendo pelos profissionais por meio de reuniões, palestras feitas pelos profissionais de saúde do PBI.

Toki: Não até porque não tem pessoas que vai explicar que tipo de programa existe e por isso o *Akwê-Xerente* fica desinformado”.

Conforme o Relatório do CIMI (2014), as políticas de assistência à saúde são assistencialistas e paliativas. Não asseguram condições dignas de saúde, tampouco promovem meios e condições de sustentabilidade da vida. Além dessas problemáticas, o CIMI descreve vários casos de desassistência e descaso para com a saúde indígena com a conivência das Instituições que é o próprio Estado.

Sendo assim, tais omissões são consideradas violência institucional, uma vez que as instituições de saúde negligenciam o acesso e a falta de informações sobre os programas e não viabilizam esses serviços. Neste sentido, é necessário repensar a formação e as práticas dos profissionais que atendem as demandas da saúde indígena tanto nos Postos de Saúde, no PBI e, principalmente nos Hospitais de Miracema e Palmas.

Com a próxima questão, o objetivo foi constatar se há aceitação por parte dos *Akwê-Xerente* da inserção do Subsistema de Saúde Indígena nos Serviços do Sistema Único de Saúde:

“10) VOCE ACHA QUE O INDÍGENA DEVE SER TRATADO PELO SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE (SUS) OU POR OUTRO PROGRAMA ESPECÍFICO PARA OS INDIGENAS?

Sibaka: Acho que tem que ter um programa pra os indígenas pelos menos amenizar o problema da saúde indígena está muito precária.

Smãkrêrê: Primeiro deve conhecer o que o indígena ou que e o indígena, quais e como devemos tratar, porque temos o conhecimento tradicional da medicina, nos temos programa especifico para os indígenas, seria melhor para o povo indígena.

Sdukrêpre: acho que seria melhor se criasse um programa específico só para os indígenas e não através do SUS porque no SUS os indígenas fica na mesma fila de espera junto com os não-indígenas para o atendimento.

Waihrâ: Não, queremos um atendimento diferenciado levando em consideração as especificidades culturais, regionais e culturais.

Toki: acho que poderia criar outro só para indígenas porque se através do SUS é complicado porque tem ficar na fila juntos com não indígenas”.

De acordo com as respostas, percebe-se que a rejeição é de 100% ao atendimento dos serviços do SUS. Esse alto índice reforça que é necessário repensar um modelo diferenciado de saúde indígena, porém em consonância com o que os povos originários almejam como diferenciado. Porque na vida cotidiana, a legislação que estabeleceu o *Subsistema de Atenção à Saúde Indígena* no âmbito do SUS, a Lei 9.836 de 1999, foi um ato violentador aos povos indígenas, conforme verifica-se nos relatos acima.

Assim, é de suma importância avaliar as implicações desta política descentralizada na execução de ações em áreas indígenas de cultura e linguagem diferenciadas, bem como, nas áreas isoladas geograficamente. É possível inferir, com as respostas a décima pergunta, que na perspectiva dos Akwê-Xerente é imprescindível outro formato de sistema de saúde, que atenda às suas especificidades e demandas, de forma que não precisem utilizar o SUS.

Por fim, foi solicitado que apontassem o achavam necessário melhorar quanto ao atendimento à saúde dos povos indígenas. Nesse sentido, os Xerente apontaram que:

“11) O QUE PRECISA SER MELHORADO QUANTO AO ATENDIMENTO À SAÚDE INDÍGENA?”

Sibaka: muita coisa, tudo, como no atendimento dos profissionais, mais médicos.

Smãkrêrê: Tem que melhor porque não conseguimos viver mais sem a medicina do não-indígenas, e temos direito garantido na

constituição de 88, mas infelizmente não se cumpre pelas instituições que atuam com os indígenas Xerente.

Sdukrêpre: precisa melhorar bastante ainda em tudo na saúde indígena. Mais profissionais e medicamentos e divulgação dos direitos.

Waihrâ: melhorar o atendimento na média e alta complexidade. Que os gestores da saúde indígena têm mais comprometimento, na articulação, com outros setores da saúde para melhorar ou diminuir a demanda, não aguardar na fila do SUS.

Toki: Tudo principalmente medicamentos, mais profissionais, médicos e transportes”.

Desse modo, pode-se afirmar que os indígenas entrevistados reivindicam por melhoria no atendimento, já que os *Akwê-Xerente* não conseguem mais ficar sem a medicina dos não indígenas como afirma *Smakrêê*. Cabe enfatizar, ainda, a resposta de *Waihrâ* quanto ao atendimento, nas redes de Atenção de Média e Alta Complexidade, é necessário o comprometimento dos gestores na articulação com as outras redes de saúde.

Soma-se a este fator o desconhecimento das especificidades étnico culturais por parte dos profissionais da saúde que atendem os indígenas. Desse modo, ainda que o direito a saúde, ancorado no respeito às especificidades culturais, encontra-se garantido em lei, ainda não se efetivou na vida cotidiana da etnia *Akwê-Xerente*, de acordo com os próprios indígenas. Nessa perspectiva, a legislação e as políticas públicas do Estado brasileiro, mesmo com avanços no que tange a saúde indígena, padecem já em sua implementação.

3 Considerações finais

O contato do indígena com os não indígenas, conforme explicitado, causou vários danos, principalmente a saúde destes povos. Desde o período colonial, os europeus com a imposição de seus costumes e cultura totalmente diferentes, causaram o etnocídio e genocídio de vários povos, inclusive com a introdução de um conjunto de doenças no mundo indígena, como varíola,

tuberculose, sarampo, até então desconhecidas pelos povos originários. E, assim, não puderam ser tratadas pelo sistema tradicional de saúde indígena que é articulado com sua organização sociocultural.

A violência contra os povos originários não interrompera no processo de colonização, ao contrário, foi acirrado nas últimas décadas. Conforme demonstra o *Relatório* do CIMI de 2014, os vários casos de desassistência à saúde indígena, de assassinatos, suicídios, tentativas de assassinatos, espancamentos. Essa dramática situação da saúde dos povos nativos foi agravada, como uma de suas consequências, o índice de mortalidade infantil indígena aumentou. E uma das causas do caos na saúde indígena é a ineficiência das próprias Instituições públicas.

De acordo com os dados do CIMI (2014), foram registrados 79 casos de desassistência na área da saúde, especificamente 03 ocorrências no estado do Tocantins. No entender do CIMI (2014, p.118), “os dados indicam que o governo federal, em função de sua omissão e conivência, fomentou as violências aos direitos indígenas no país”.

É importante ressaltar que a violência contra os indígenas assume mais de uma faceta e, segundo o Relatório do CIMI (2014), causam como efeito o extermínio da pluralidade social e cultural no Brasil. E as ações de órgãos indigenistas estatais são imprecisas e as políticas públicas, como saúde e educação, não são efetivamente implementadas.

Segundo o Relatório de 2002 da Organização Mundial de Saúde, violência institucional é a prática exercida pelos próprios serviços públicos, por ação ou omissão, podendo incluir desde a dimensão mais ampla, da falta de acesso a má qualidade dos serviços. As violações aos direitos individuais e coletivos praticados contra os povos indígenas, conforme o CIMI (2014, p. 17), resultam do próprio poder público, uma vez que “são violências as omissões do poder público, o descaso com a saúde e desassistência à saúde”.

E, em conformidade com os relatos dos indígenas *Akwẽ-Xerente*, o atendimento da saúde indígena é fragmentado, precário no que concerne à infraestrutura, equipamentos e falta de profissionais capacitados para atuar nas áreas indígenas. Soma-se a esses fatores, a rotatividade desses profissionais que não permanecem muito tempo nos postos de atendimentos.

Esse conjunto de problemas conformam um panorama calamitoso de desassistência à saúde e omissão do poder público responsável pela formulação e implementação de políticas públicas para os indígenas. Para além, o mau uso de recursos financeiros, ausência de infraestrutura necessária ao atendimento básico, ausência de ações básicas preventivas de uma série de enfermidades facilmente tratáveis, dentre tantos outros aspectos, conformam um quadro nefasto de violência institucional e de desrespeito a vida dos povos indígenas no Brasil.

Referências

- BANIWA, G. S. L. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje. Brasília: Ministério da Educação, 2006.
- BESSA FREIRE, José Ribamar. Cinco ideias equivocadas sobre os índios. **Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano**, Manaus, n. 1, p. 17-33, set. 2000.
- BRASIL. **Lei nº 9.836**, 23 de setembro de 1999. “dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Brasília, DF: Funasa, Março 2002. p.40
- BRASIL. **Relatório da Conferência Nacional de Saúde indígena**. Brasília: Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), 2002.
- BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. 40 ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial da Saúde Indígena. Departamento de Gestão da Saúde Indígena. Coordenação de Monitoramento e Avaliação. DSEI Tocantins. Pólo Base Indígena Tocantínia. **Dados gerais da população Xerente, referentes a 2017.** Tocantínia, 2017.

BRAVO, M. I. S. Política de Saúde no Brasil. In. MOTTA, A. E. (Orgs.) **Serviço Social e Saúde: formação e trabalho profissional.** São Paulo: OPAS, OMS, Ministério da Saúde, 2008.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência:** pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. CIMI. **Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2013.** Brasília: CIMI, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, M (Org.). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Cia da Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Índios no Brasil:** história, direitos e cidadania. 1a ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

COUTO, B. R. **O direito social e a assistência social na sociedade brasileira:** uma equação possível? 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

IAMAMOTO, M. V.; CARVALHO, R. **Relações sociais e serviço social no Brasil:** esboço de uma interpretação histórico-metodológica. São Paulo, Cortez, 1983.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Cidades, Tocantins, Tocantínia.** População estimada 2016. Disponível em: http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=_EN&codmun=172110&search=||inforgr%E1ficos:-informa%E7%F5es-completas. Acesso: 18 mai. 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Os Indígenas no Censo Demográfico 2010:** primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf>. Acesso: 18 mai. 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Serviço de Proteção aos Índios (SPI)**.

Disponível em: [http://pib.socioambiental.org/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-\(spi\)](http://pib.socioambiental.org/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-(spi)). Acesso em: 22 mar. 2017.

MACHADO, M. **7 ensayos de interpretación de la realidad de Nuestra América**: nação, raça e os indígenas nas escrituras de José Martí e de José Carlos Mariátegui. Tese (Doutorado em Ciências Sociais - CEPPAC). Brasília, Universidade de Brasília, 2012.

MELATTI, J. C. Índios do Brasil. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1994.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento científico**: pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec-Abrasco, 1994.

MINAYO, M.C; DESLANDES, S. F.; NETO, O. C; *Et al.* **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

MORAES, N.R.; BRUMATTI, L.M.; LIMA, A.R.; CAMPOS, A.C. Análise da convergência conceitual dos termos “território” e “comunidade tradicional” no Brasil. **Revista Observatório**. v.3, n.2. maio/2017. Disponível em: <<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/observatorio/index>> Palmas/TO: UFT, 2017.

NOLASCO, G. R. S. **Rowahtuze Sinã**: um estudo sobre a “pedagogia” *Akwẽ* e a sua relação com a escola indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social e Cultural). Coimbra, Universidade de Coimbra, 2010.

OMS. ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Relatório Mundial sobre Violência e Saúde**. Genebra, 2002. Disponível em: <<http://portal.saude.gov.br/portal/>> Acesso em: 22 jul. 2016.

PAIM, J. S.; TEIXEIRA, C. F. Política, Planejamento & Gestão em Saúde; balanço do estado da arte. São Paulo, **Revista de Saúde Pública**, número especial, p. 73-78, 2006.

PEREIRA, P. A. Sobre a política de Assistência Social no Brasil. In: BRAVO, M. I. S.; PEREIRA, P. A. **Política social e democracia**. 2ed. São Paulo: Cortez; RJ: UERJ, 2002.

PORTO JÚNIOR, G.; BAPTISTA, R.D.; SOUZA, F.C. (Orgs.) **Convergências entre os campos da comunicação, democracia e gestão social**. v. 2. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 227-275.

RAPOSO, C. M. A. Produzindo diferença gênero, dualismo e transformação entre os Akwê-Xerente. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2009.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

RIOS, Zeneide de Jesus. **Trabalho apresentado no Simpósio Temático “Os Índios e o Atlântico”**, XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011.

RODRIGUES, K. S.. Saúde reprodutiva das Mulheres **Akwê-Xerente**: uma perspectiva intercultural. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Goiânia, Universidade Federal de Goiás, 2014.

SILVA, Cleube Alves da. **Confrontando mundos**: Os Xerente, Xavante, Xakriabá e Akroá e os contatos com os conquistadores da Capitania de Goiás (1749-1851). Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História). Grande Dourados, Universidade Federal de Grande Dourados, 2006.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: atlas, 2007.

WĀKAINĒ, V. Direito à diferença. In: WEWERING, S. T. (Org.). **Povo Akwê-Xerente**: vida, cultura e identidade. 2 ed. Belo Horizonte: Rona, 2012. p. 82-83.

Capítulo 4

O papel das mulheres agroextrativistas na conservação e preservação dos recursos naturais no território de identidade rural da APA Ilha do Bananal/Cantão, Estado do Tocantins – Brasil

The role of agroextrivist women in the conservation and preservation of
natural resources in the rural identity territory of APA Ilha do
Bananal/Cantão, State of Tocantins – Brazil

Fábio Brega Gamba¹

Maria Regina Teixeira da Rocha²

Munique Daniela Maia de Oliveira³

Erich Collicchio⁴

Deny Cesar Moreira⁵

¹ Mestrando em Agroenergia (UFT/Palmas). Biólogo, Gerência de Unidades de Conservação (NATURATINS/TO). Pesquisador Voluntário do Grupo de Pesquisa (CNPq): Clima, Uso da Terra, Desenvolvimento e Mudanças Regionais e do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social (UNESP/Tupã). E-mail: fabregam.fbg@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0299985487544204> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9825-5367>

² Doutora em Desenvolvimento Rural (UFRGS). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa (CNPq): Clima, Uso da Terra, Desenvolvimento e Mudanças Regionais; Consultora em Políticas Públicas. E-mail: rochamaria.regis@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2419129767617134> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0535-7661>

³ Mestre em Desenvolvimento Regional (UFT). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa (CNPq): Clima, Uso da Terra, Desenvolvimento e Mudanças Regionais; Consultora em Políticas Públicas. E-mail: muniquemaiooliveira@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2813606985249047> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9034-3901>

⁴ Doutor em Ecologia Aplicada (ESALQ/USP). Professor Adjunto IV da Universidade Federal do Tocantins (UFT); Líder do Grupo de Pesquisa (CNPq): Clima, Uso da Terra, Desenvolvimento e Mudanças Regionais; Coordenador pelo Laboratório de Agroenergia, Uso da Terra e Mudanças Ambientais (LAMAM/UFT). E-mail: collicchio.e@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0722996667111812> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3452-6249>

⁵ Mestre em Agroenergia (UFT/Palmas). Biólogo, Inspetor de Recursos Naturais (NATURATINS/TO); Pesquisador do Grupo de Pesquisa (CNPq): Clima, Uso da Terra, Desenvolvimento e Mudanças Regionais. E-mail:

1 Introdução

Localizado na região central do Brasil, com extensão de aproximadamente 204 milhões de hectares, o Cerrado é considerado o segundo maior bioma brasileiro, ficando atrás apenas da Amazônia. Sua área de ocorrência contínua incide nos Estados de Goiás, Tocantins, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Bahia, Minas Gerais, Distrito Federal, São Paulo, Maranhão, Piauí, Paraná e Rondônia, além dos enclaves no Amapá, Roraima e Amazonas, representando 22 % do território brasileiro (SANTOS, 2010; BRASIL, 2018).

Com diversas espécies da fauna e da flora, muitas das quais consideradas endêmicas daquele bioma, é tido como o ecossistema savânico mais biodiverso do mundo (SANTOS, 2010; SANTOS et al., 2012). Suas espécies são adaptadas às condições climáticas bastante marcantes, sendo uma estação seca com duração de seis meses e estação chuvosa com duração de igual período (BAYMA; SANO, 2015).

As condições favoráveis de seu clima e solo, fez com que o bioma Cerrado se tornasse a última fronteira agrícola do globo para novas expansões agropecuárias. Condições estas que propiciaram o desenvolvimento da cultura da soja neste ambiente (MENKE et al., 2009; MELO et al., 2015). Porém, toda esta expansão agrícola ocorrida já cobra um alto preço do Cerrado, impactando, por exemplo, as bacias hidrográficas presentes neste bioma que já perderam grandes volumes de água, utilizados para a irrigação destas novas áreas agrícolas, e a conversão de áreas naturais para as culturas agrícolas (BARRETO, 2004).

Este desenvolvimento todo é devido ao fato da utilização e inovação de tecnologias, que foram e são, capazes de transformar os solos do Cerrado em áreas altamente produtivas, o que

anteriormente era considerado, até então, do ponto de vista de produção, impróprios (SANTOS et al., 2012).

No estado do Tocantins tem-se a ocorrência dos biomas Amazônia, que ocupa apenas cerca de 9% do seu território, e o restante (91%) é ocupado pelo bioma Cerrado.

Dentro praticamente do bioma Cerrado, existem atualmente no Tocantins, trinta e três Unidades de Conservação, cuja área total protegida equivale a 41.876,29 km², correspondendo a 15% de toda a área do Estado.

Segundo classificação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação - SNUC, cerca de 97% da área total protegida por Unidades de Conservação de domínio federal, localizadas no Estado, pertence ao grupo de Proteção Integral, enquanto os 3% restantes pertence ao grupo de Uso Sustentável. Já no caso da área total das Unidades de Conservação de domínio estadual, ocorre uma inversão nesses valores, ou seja, 90% da área pertence ao grupo de Uso Sustentável, enquanto os 10% restantes pertence ao grupo de Proteção Integral (CNUC, 2016; SEMARH, 2016).

Ainda que as Unidades de Conservação estejam presentes em todas as regiões do Estado, são nos extremos longitudinais que estas se concentram em maior número, formando dois grandes mosaicos de UC de diferentes grupos, categorias e domínios, denominados de Mosaico de UC do leste e oeste do Estado.

A região oeste do Estado do Tocantins possui o maior Mosaico de Unidades de Conservação do Estado do Tocantins, composto pela APA Ilha do Bananal/Cantão, Parque Estadual do Cantão (PEC), o Parque Nacional do Araguaia e as Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPNs) Sonhada, Canguçu, Bico do Javaés e Água Bonita. Essas sete Unidades de Conservação (UC) de diferentes categorias e domínios, totalizam juntas, uma área de 23.296,12 km², o que representa 55,63% de toda área de UC do Tocantins (BRASIL, 2016; SEPLAN, 2012).

O conjunto de Unidades de Conservação, de domínio público ou privado, tem como função proteger parcelas significativas das

diferentes populações naturais, ecossistemas e biomas do território nacional e das águas jurisdicionais, visando garantir o uso sustentável dos recursos naturais às populações tradicionais e o desenvolvimento das atividades econômicas do entorno (BRASIL, 2010).

A rápida expansão da fronteira agrícola, especialmente do monocultivo de grandes áreas, notadamente de soja na APA Ilha do Bananal/Cantão, tem provocado o desmatamento, fazendo pressão sobre os fatores bióticos e abióticos (fauna, flora e rios) daquele ecossistema local em especial na área do entorno do Parque Estadual do Cantão (PEC).

Quanto ao extrativismo vegetal este é definido por Lescure (2003) como [...] os sistemas de exploração dos produtos da floresta destinados à venda nos mercados regionais, nacionais e internacionais, tal como tem sido praticada por mais de um século, caracteriza-se pelo nível reduzido de investimento e pela utilização de tecnologia rudimentar”.

Tem-se observado que a relação entre as mulheres e os recursos extrativistas vem sendo marcada por vários fatores, como uso múltiplo das plantas, sentimentos, religiosidades e em representações simbólicas. E quando se trata da conservação e preservação dos recursos naturais por meio do agroextrativismo, deve-se reconhecer que as questões sociais e as questões ambientais são entrelaçadas, o que conforme Goldblatt (1996) traz ser essencial identificar as necessidades dos seres humanos inerentes aos seus ambientes.

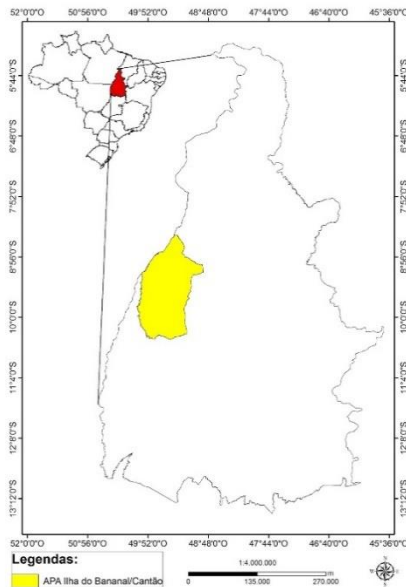
Sendo assim, este capítulo tem como objetivo analisar acerca do papel das mulheres agroextrativistas, na conservação dos recursos naturais do Território de Identidade Rural da APA/Cantão, a partir do reconhecimento de suas práticas tradicionais e da luta pela manutenção de seus modos de vida.

2 A caracterização do território

2.1 Território de Identidade Rural e a Área de Proteção Ambiental

A Área de Proteção Ambiental (APA) Ilha do Bananal/Cantão (Figura 1), criada em 20 de maio de 1997, pela Lei Estadual nº 907, ocupa uma área de 16.780 km² do bioma cerrado da região oeste do Tocantins, tem como objetivo garantir a conservação da fauna, da flora e do solo, além de proteger a qualidade das águas e das vazões de mananciais da região (MOREIRA, 2017). Este tipo de unidade de conservação enquadra-se na categoria de Uso Sustentável definida pela [Lei nº 9.985/2000](#), que dispõe sobre o [Sistema Nacional de Unidades de Conservação \(SNUC\)](#).

Figura 1 - Localização da APA Ilha do Bananal/Cantão



Fonte: Moreira (2017)

Localizada na região oeste do Estado do Tocantins, apresenta o maior Mosaico de Unidades de Conservação do Estado do

Tocantins, que é composto pela APA Ilha do Bananal/Cantão, Parque Estadual do Cantão – PEC, Parque Nacional do Araguaia e Reservas Particulares do Patrimônio Natural – RPPNs (Sonhada, Canguçu, Bico do Javaés e Água Bonita). Essas sete Unidades de Conservação (UC) de diferentes categorias e domínios, totalizam uma área de 23.296,12 km², o que representa 55,63% de toda área de UC do Tocantins (BRASIL, 2016; SEPLAN, 2012).

Destas UCs, destaca-se o Parque Estadual do Cantão – PEC, unidade de proteção integral que faz divisa com a região oeste da APA Ilha do Bananal/Cantão, com uma área de 900,18 km² localizada entre os rios Araguaia, Côco e Javaés. Apresenta em uma área fisionomias vegetais de transição entre os biomas, Cerrado, Amazônia e Pantanal, abrigo espécies da fauna destes três (SEINF, 2000).

Como parte de uma estratégia de desenvolvimento rural sustentável, formulada e implementada pelo Governo Federal, ocorreu no Brasil a criação e estruturação de Territórios de Identidade, no âmbito do Programa Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Territórios Rurais, o PRONAT.

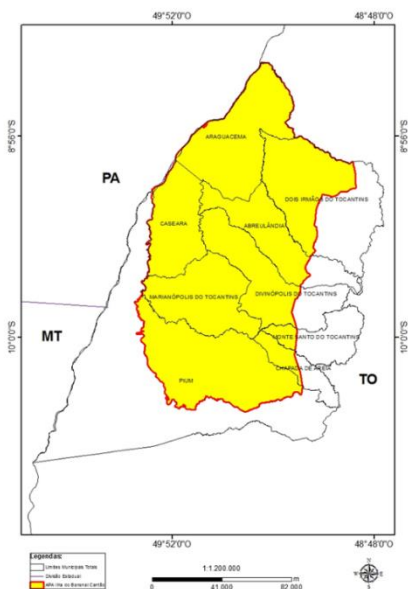
No ano de 2003, deu-se início à política de “promoção de desenvolvimento dos territórios rurais”, considerando esses “espaços de integração, articulação e concertação da diversidade atores sociais, identidades culturais, interesses políticos e políticas públicas que neles se manifestam” (BRASIL, 2005).

Neste mesmo ano, a região oeste tocantinense foi contemplada com a implantação de um território rural de identidade, que por se situar nos limites da APA Ilha do Bananal/Cantão, recebeu o nome de Território de Identidade Rural da APA Cantão, abrangendo os Municípios de Abreulândia, Araguacema, Caseara, Chapada de Areia, Divinópolis do Tocantins, Dois Irmãos do Tocantins, Marianópolis do Tocantins, Monte Santo e Pium os quais pertencem à Bacia do Araguaia (Figura 2).

Estes municípios são marcados por disputas que ocorrem em torno da posse e do uso dos recursos naturais (terra, plantas

extrativas, recursos hídricos, e outros) entre diferentes atores sociais, dentre eles, as mulheres agroextrativistas, além do cercamento de áreas e da limitação de acesso aos recursos extrativistas, e também pela modificação da paisagem, ou seja, substituição da vegetação natural por campos de pastagens homogêneas e cultivo da soja.

Figura 2 - Municípios que a compõem a APA Ilha do Bananal/Cantão e o Território de Identidade Rural APA/Cantão



Fonte: Moreira (2017)

Dos municípios localizados em seu interior, três se encontram totalmente inseridos na APA (Araguacema, Caseara e Marianópolis), conforme detalhado na Tabela 1 e na Figura 2.

De acordo com Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável do Território da APA Cantão, de 2006, os beneficiários da reforma agrária, se distribuíam distribuídos em 30 projetos de assentamentos do INCRA e do ITERTINS (Instituto de Terras do Tocantins). Estes assentamentos apresentavam-se implantados em sete dos nove municípios, com número que variam de 15 e 240

famílias. Além destas populações, o território da APA Cantão conta ainda, com a presença de comunidades tradicionais, que são representadas por duas colônias de pescadores, pequenos produtores rurais, artesãos e torrãozeiros. Estes últimos caracterizados por famílias de trabalhadores rurais que na época da estiagem procuram os Torrões (pequenas ilhas elevadas), no leito do Rio Araguaia para realizar o cultivo da terra, com culturas temporárias (milho, feijão, mandioca, etc), até que as enchentes retornem (CARVALHO; ROCHA; CHAVES, 2006).

Tabela 1 - Municípios abrangidos pela APA Ilha do Bananal Cantão e Território de Identidade Rural APA/Cantão

Município	População (hab.)	IDH-M	Área Total do Município (ha)	Área do município inserida na APA (ha)	% da área do município inserida na APA
Abreulândia	2.391	0,665	189.521	145.931	77
Araguacema	6.317	0,639	277.848	277.848	100
Caseara	4.601	0,658	169.161	169.161	100
Chapada da Areia	1.335	0,619	164.647	77.384	47
Divinópolis do Tocantins	6.363	0,683	234.743	171.362	73
Dois Irmãos do Tocantins	7.161	0,583	357.504	200.202	56
Marianópolis do Tocantins	4.352	0,631	209.137	209.137	100
Monte Santo do Tocantins	2.085	0,620	109.155	18.556	17
Pium	6.694	0,650	1.001.379	340.469	34
Total/Média	41.299	0,639	2.713.095	1.610.050	

Fonte: Elaborado a partir de SEPLAN (2017)

Verifica-se, pela Tabela 1, que os 9 (nove) municípios deste território, possuem uma área total de 2.713.095 ha, onde cerca de 59% dessa área está contida na APA. A população total dos municípios corresponde a 41.299 habitantes, cujo Índice de Desenvolvimento Humano - IDH médio da APA é de 0,639, o qual de acordo com a escala do IDH pode ser considerado como médio.

2.2 Fatores implicantes ao processo de desmatamento no Território

As condições favoráveis de clima e solo, fez com que o bioma Cerrado se tornasse uma das últimas fronteiras agrícolas para novas expansões agropecuárias, condições estas que propiciaram o desenvolvimento da cultura da soja (MENKE et al., 2009; MELO et al., 2015).

A partir da década de 1970, empresas agrícolas passaram a se estabelecer ao longo do vale do Rio Araguaia, na parte oeste do estado do Tocantins, atraídas por incentivos fiscais do governo. Com o passar das últimas décadas, o perfil do uso e ocupação das terras no Estado foi sendo alterado de forma mais intensa, à medida que as pequenas propriedades, caracterizadas por uma economia de subsistência (voltada às necessidades imediatas para o consumo alimentar), foram sendo compradas por grandes empresas agrícolas, ocorrendo a expansão do agronegócio por meio das culturas de exportação, como a soja (FORNARO, 2012 apud GRAZIANO NETO, 1982; NASCIMENTO, 2013; ALVES, 2015).

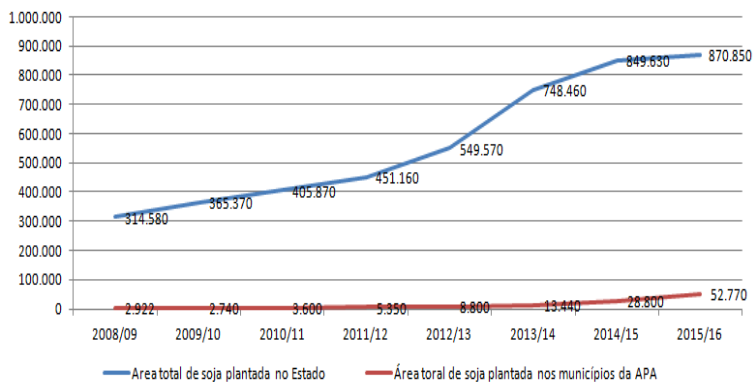
Segundo MPF-TO (2005) e Araújo et al. (2017), no ano de 2005, foi proposto à Casa de Leis pelo Governo Estadual, a redução no tamanho da área da APA Ilha do Bananal/Cantão, de quase 1,7 milhões de hectares para 185 mil hectares, a qual tinha como justificativa a dificuldade em fiscalizar as atividades de impacto ambiental na área, devido ao seu tamanho, e principalmente em atendimento às demandas de lideranças dos municípios inseridos na UC, haja vista a pressão econômica.

Com a aprovação da Lei Estadual nº 1.558/2005, foi alterado o art. 1º da Lei 907 (Lei de Criação da APA), onde a unidade passa a existir com apenas 11% do seu tamanho original. Contudo, o Ministério Público Federal no Tocantins (MPF-TO) consegue a suspensão dos efeitos da lei que alterou os limites da unidade, por meio de decisão judicial, a qual foi fundamentada pela ausência de

estudos e audiências públicas que garantissem a ampla participação da sociedade, assim como o princípio da precaução (MPF-TO, 2005; ARAÚJO et al., 2017).

O avanço contínuo de áreas para o cultivo de soja nos últimos anos ocorreu em todo o Estado, porém observa-se que esse aumento aconteceu de forma mais expressiva nos municípios que compõem a APA Ilha do Bananal/Cantão, principalmente a partir de 2011 (Figura 3). As áreas destinadas ao plantio do grão nesses municípios, passaram de 5.350 ha (safra 2011/2012), para 52.770 ha (safra 2015/2016), correspondendo a um aumento de 986% em 5 anos (CONAB, 2016; IBGE, 2016).

Figura 3 - Área plantada de soja (ha) no Estado do Tocantins e nos municípios do Território, período 2008 a 2015



Fonte: Moreira (2017)

Esse incremento do cultivo de soja ocorrido na APA superou, proporcionalmente, a área plantada no Estado. Isso porque a área plantada de soja no Estado cresceu 747% da safra 2014/2015 para a 2015/2016, enquanto que o crescimento nos municípios que compõem a APA, no mesmo período, atingiu cerca de 3.228% (MOREIRA, 2017). Contudo o mesmo autor constatou que esse crescimento acentuado das atividades agropecuárias em especial do cultivo da soja na região, vem ocorrendo inclusive em locais não

autorizados de acordo com o zoneamento ambiental do Parque Estadual do Cantão - PEC.

Conforme Araújo et al. (2017), a APA Ilha do Bananal/Cantão apresentou a maior tendência de desmatamento entre os anos de 2012 a 2015, sendo que no ano de 2013, ocorreu o maior índice. De acordo, ainda, com os mesmos autores este fato relaciona-se com duas importantes razões, a saber: o fluxo de migração em busca de terras baratas para o desenvolvimento de atividades agropecuárias no interior da unidade; e a aprovação e execução da Lei Estadual nº 2.713/2013, de 09 de maio de 2013. Esta Lei instituiu o Programa de Adequação Ambiental de Propriedade e Atividade Rural – TO LEGAL, que em seu artigo 10 dispensou o licenciamento ambiental para as atividades agrossilvopastoris (TOCANTINS, 2013; ARAÚJO et al., 2017).

O fato é que, a aprovação da referida lei, foi vista pela Procuradoria Geral da República (PGR) e MPF-TO, como uma extrapolação de competência Legislativa do estado do Tocantins, pois a mesma violava a Constituição Federal ao dispensar o licenciamento ambiental das atividades foco de tal legislação, uma vez que compete à União legislar sobre normas gerais relativas à proteção do ambiente, conforme o estabelecido no artigo 24 da Carta Magna (MPF-TO, 2015). Tal fato acarretou na proposta, pela PGR, da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 5.312 (MPF-TO, 2015; ARAÚJO et al., 2017).

Destaca-se ainda que as prerrogativas identificadas na legislação ambiental do Estado, que interromperam temporariamente o caráter de proteção ambiental específica da APA Ilha do Bananal/Cantão, no período de 2011 a 2015, como: a suspensão do Plano de Manejo e o fim do Licenciamento Ambiental na APA coincidiram com o forte crescimento do cultivo da soja (MOREIRA, 2017), bem como o aumento do desmatamento na Unidade (ARAÚJO et al., 2017).

A partir dos fatos expostos, percebe-se que a APA Ilha do Bananal/Cantão vive uma dicotomia. Além de ser a maior Unidade

de Conservação do Tocantins com características peculiares, seus limites integram ainda a segunda maior região produtora de grãos do Estado, a qual também tem a soja como principal representante (SEPLAN, 2012; CONAB, 2016, BRASIL, 2016).

Essas mudanças ambientais regionais provocaram, portanto, a formação de um espaço onde se manifestam dinâmicas socioambientais diferenciadas, afetando diretamente o modo de vida e a sobrevivência das comunidades locais.

3 As mulheres agroextrativistas da APA cantão e a conservação dos recursos naturais

A população da APA – Cantão, de acordo com a tabela 1, é de 41.299 habitantes, com valores semelhantes entre a população rural e a urbana, sendo 21.742 habitantes residentes em área urbana e 19.557 habitantes em área rural, com quantitativo de mulheres e de homens 8.579 e 10.978, respectivamente.

Do total de pessoas residentes nestes municípios, 7.225 moram no meio rural, sendo que as mulheres correspondem ao total de 3.204, as quais se estendem por todos os municípios da APA.

Destaca-se neste meio rural a existência dos Pequenos, médios e grandes proprietários de terras, dos assentados rurais, dos parentes dos assentados que moram e cultivam na terra dos parentes, dos trabalhadores rurais sem terras, dos artesãos, dos Torraõzeiros, dos pescadores artesanais e das mulheres agroextrativistas.

O agroextrativismo segundo Rocha (2011), refere-se a uma forma de produção familiar “baseado em complementaridades de múltiplas atividades que apontam para organização social familiar: roça, extrativismo, caça, pesca, criação de pequenos animais, festas, religião, economia”.

Conforme Almeida (2008), possui como base normativa, o livre acesso e o uso comum, que é resultado de relações de reciprocidade socialmente construídas em cada situação concreta.

É sabido que a relação entre as mulheres e os recursos extrativistas é historicamente marcada pelos múltiplos usos (várias partes da planta), sentimentalidades (que podem ser percebidas nas poesias e canções populares), religiosidade (as festas), nas representações simbólicas⁶. No entanto, para se tratar acerca da conservação dos recursos naturais por meio do agroextrativismo é necessário reconhecer que as questões sociais estão imbricadas com as questões ambientais e que, para compreendê-las, conforme afirma Goldblatt (1996) é preciso, também, identificar as necessidades básicas que os seres humanos têm dos seus ambientes que vão além do que se denominou chamar de subsistência.

É consenso entre diversos autores, dentre eles (SILIPRANDI, 2000), que a monocultura e a apropriação dos recursos naturais visando à privatização dos lucros, além de coibir as mulheres do contato com a natureza de forma tradicional, tem como resultado o aumento da desigualdade social, gerando menos renda para a população mais pobre.

As comunidades tradicionais buscam entender e interagir continuamente com o meio ambiente, na tentativa de conservar os recursos naturais, o que possibilita o desdobramento da vida humana na sociedade. Por meio desta interação, os povos destas comunidades adotam condutas que reproduzem seus interesses, valores e visão do mundo em que se inserem. Castro (1997) considera que as populações tradicionais são produtoras de saberes e formas de manejo a eles pertinentes e que são essenciais na preservação da biodiversidade.

Nesta interação, as mulheres em geral, compartilham funções relacionadas à reprodução social da família e à questão ambiental, por meio do cuidado com os quintais, da criação de pequenos animais, do uso de plantas medicinais, da coleta de frutos nativos, do

⁶ No município de Lago do Junco - MA, em depoimento à pesquisadora Maria Regina Rocha, algumas mulheres comparavam o coco babaçu a uma mãe que nunca deixa os filhos passarem fome (ROCHA, 2004).

artesanato, artefatos, ferramentas domésticas, exercendo, portanto, um importante papel na conservação de recursos naturais. Neste sentido, o acesso destas às áreas dos recursos extrativistas se constitui em uma das práticas mais antigas no conjunto das estratégias de sobrevivência das populações tradicionais da APA Cantão.

Nestes locais, as práticas sociais e ambientais são pautadas por relações de vizinhança, compadrio e amizade, associadas ao repasse de saberes e fazeres compartilhados entre as famílias, garantindo, assim, a manutenção de uma economia camponesa, entendida como parte de uma ordem moral, imbricada no conjunto das relações interpessoais dos grupos sociais (FREITAS; BOTELHO, 2011).

Nestes processos, a questão da conservação das áreas nativas se constitui uma preocupação, por uma pré-noção de grande parte das mulheres de que os recursos extrativistas são componentes importantes na geração de renda da família e na conservação do Cerrado, existindo, portanto, uma preocupação em reflorestar áreas degradadas, e sendo umas das práticas adotadas pelas mulheres e suas famílias.

3.1 Os recursos extrativistas utilizados e a relação com a preservação

Tendo em vista que as famílias dos Assentamentos e Comunidades Rurais praticam em maior escala atividades agroextrativistas, como a roça e o extrativismo vegetal onde há predominância das mulheres, verificou-se que as mulheres são as responsáveis pelo extrativismo das frutas, entre elas: a mangaba, o bacuri, o tucumã, o murici e pelo plantio de espécies agrícolas anuais, como milho, mandioca, gergelim, melancia, maxixe e abóbora e fruteiras, como a goiaba, o caju e a manga.

O conjunto das atividades desenvolvidas pelos moradores destas comunidades é formado segundo três tipos: 1) domésticas; 2) agroextrativistas e 3) prestação de serviços por meio do

assalariamento. Nos dois últimos tipos há ingressos monetários em boa parte das atividades. Esta última atividade é realizada, em geral, pelos homens que têm abandonado as atividades no agroextrativismo para trabalhar nas grandes fazendas.

Conforme opinião de técnicos oficiais, que trabalham diretamente com este público, esta situação se remete à produção da pecuária e da soja, a qual possuem recursos financeiros do agronegócio, diferentemente da realidade das famílias agroextrativistas que não conseguiu se estruturar e se viabilizar frente às muitas políticas voltadas para a agricultura familiar.

Destaca-se que a maior parte da produção extrativa é destinada à comercialização e consumo diferente da produção dos roçados que é direcionada para o consumo familiar do grupo doméstico ou para trocas entre a vizinhança

Outra prática observada é a coleta e beneficiamento das frutas realizadas pelas famílias nos períodos de produção de cada tipo frutífero. No entanto, existem dificuldades de padronização na produção, tanto em relação à qualidade como em quantidade.

Neste processo, infere-se que as formas de acesso a estes recursos influenciam sobremaneira no domínio de práticas e saberes, no aumento da renda familiar e no processo de conservação destes recursos por entenderem ser importante na reprodução social das suas famílias.

Neste sentido é importante considerar que na APA Cantão, o agroextrativismo é expressivo e comporta uma relativa diversidade/heterogeneidade ambiental, socioeconômica e cultural, sendo uma das principais estratégias de conservação realizadas, principalmente, pelas mulheres rurais. É fato que estas mulheres, na vida cotidiana das suas comunidades e/ou assentamentos rurais, estão ganhando espaços em suas atividades produtivas, por meio das suas organizações locais.

No entanto, quando se trata das questões relacionadas com a produção esse avanço ainda é limitado tanto pelas atividades agropecuárias (pecuária e soja) em execução no território, quanto

pela dificuldade de acesso às políticas públicas, especialmente aquelas voltadas para as mulheres rurais, mesmo considerando que a partir do ano de 2003, por meio do Ministério do Desenvolvimento Agrário, houve a garantia do reconhecimento dos direitos das mulheres no meio rural, como parte das ações do Plano Nacional de Políticas para as Mulheres⁷.

Segundo a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), citada por Lima, Santos e Vasconcelos (2016), as mulheres são agentes importantes na agricultura e no desenvolvimento rural, representando 43% do total de trabalhadores em áreas rurais de países em desenvolvimento. Para estes autores, mesmo considerando estes dados, as mulheres rurais ainda enfrentam desigualdades, vulnerabilidades e restrições de direitos. Destaca-se a vulnerabilidade à mudança do clima, à instabilidade econômica pela restrição no acesso à terra, ao crédito e ao apoio financeiro.

Em decorrência disso, os grupos de mulheres responsáveis pela conservação dos recursos naturais e portadores de saberes e formas de manejo construídas secularmente na estreita relação com as plantas, encontram-se sob ameaças de perda de uma das suas principais fontes de renda da família.

Contudo, a fim de garantir seus modos de vida, as mulheres têm se organizado em grupos informais para participarem de capacitações em diversas áreas. Vale lembrar, que falar dos modos de vida destas mulheres perpassa, necessariamente, pelo entendimento de que “as populações locais tendem a constituir um modo de vida peculiar, na maior parte adaptado às condições ecológicas” (ROCHA, 2011).

⁷ Elaborado e aprovado pela Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres – Presidência da República, no ano de 2004.

Importante ressaltar que parte dos modos de vida das comunidades rurais⁸ da APA Cantão, o extrativismo das frutas do Cerrado remete-se às práticas e aos saberes relacionados à produção e reprodução do campesinato rural, que se traduz pela adoção de práticas produtivas específicas, formas de uso da terra, relações com os recursos naturais etc.

Na atividade extrativista, o trabalho é usualmente familiar e envolve a participação de mulheres e crianças e em alguns casos dos homens que nos finais de semana participam da coleta dos frutos. Os principais produtos são: pequi, buriti, baru, jenipapo, mangaba, bacaba, etc. Além das frutas, coletam ervas e plantas existentes no território para fabricação de fitoterápicos a exemplo do algodãozinho do campo, açá peixe, sucupira, aroeira, entre outros.

O trabalho coletivo é realizado por meio de capacitações em temas relacionados à questão ambiental, germinação de sementes e implantação de viveiros de mudas nativas e frutíferas, processamento de temperos com ervas medicinais, fabricação de licores com frutos do cerrado. O órgão oficial de assistência técnica e extensão rural do Estado (Ruraltins) presta serviços de assessoramento para as mulheres na parte de embalagem, armazenamento e meios de comercialização, bem como realiza intercâmbios e visitas em feiras.

É consenso entre muitos autores(as), dentre eles Jacobi; Empinotti; Toledo (2015), de que as mulheres exercem papel fundamental na conservação dos recursos ambientais e naturais. Para estes autores:

A produção acadêmica e de organismos globais enfatiza que a mulher tem assumido, de forma geral, o manejo e sustento dos recursos naturais que fazem parte do dia a dia dos grupos

⁸ A noção de comunidade rural é utilizada aqui num sentido que vai além do local geográfico. O sentido aqui expressa a rede de relações de parentesco, vizinhança, compadrio e amizade, que constitui a vida do seu grupo comunitário.

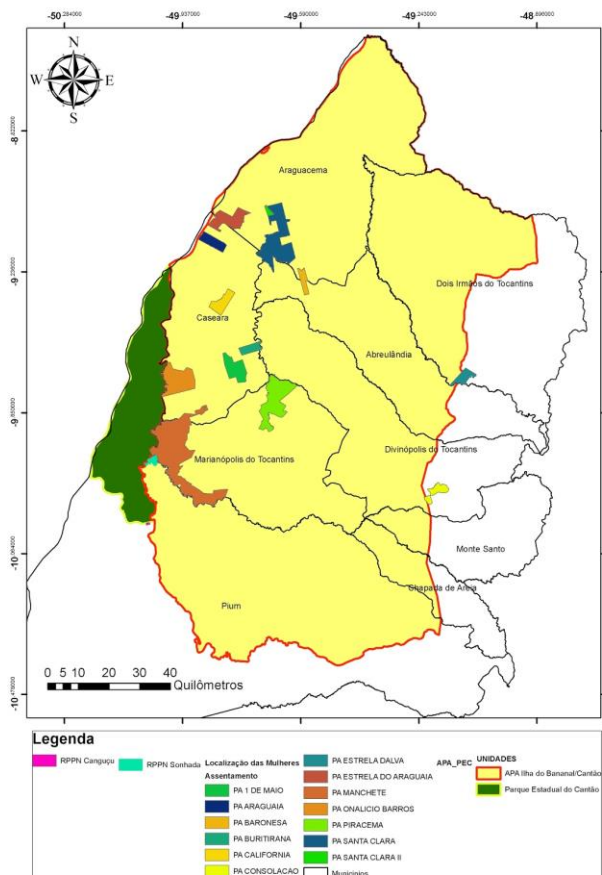
comunitários, das aldeias e dos segmentos mais excluídos em diversas partes do mundo (JACOBI; EMPINOTTI; TOLEDO, 2015).

Neste ponto, trata-se da relevância social das organizações informais sobre o prisma da atividade agroextrativista realizada predominantemente pelas mulheres. Desse modo, cabe também refletir o fato de que, até meados dos anos oitenta, a utilização de frutas nativas ainda não era muito valorizada e, em virtude disso, destinavam-se predominantemente ao consumo familiar, enquanto que apenas pequenas quantidades eram comercializadas.

3.2 As mulheres e suas organizações

Neste território as mulheres estão organizadas em pequenos grupos nos municípios de Abreulândia (PA Areia); Araguacema (PAs Baronesa, Santa Clara 1 e 2, Caseara (PAs Araguaia, 1^o de maio, Onalício Barros, Califórnia, Araguaia, Buritina e Estrela do Araguaia); Chapada da Areia (Astrar); Divinópolis (PAs; Palmeirinha, Consolação); Dois irmãos (Estrela D'alva e chacareiros); Marianópolis (PAs: Piracema, Manchete e Raio de Luz); Pium (Comunidade Morro Preto e PA Floresta), conforme Figura 4.

Figura 4 - Localização dos assentamentos com a presença das mulheres agroextrativistas na APA Ilha do Bananal/Cantão



Fonte: Elaborado pelos próprios autores

No que tange a formalização do grupo das mulheres agroextrativistas, verifica-se que estas se organizam por meio de grupos informais, dentro das associações locais de suas comunidades. Ainda não constituídos formalmente, esses grupos seguem a lógica da Economia Solidária, com atuação coletiva, as quais se caracterizam pela cooperação, autogestão, solidariedade e viabilidade econômica (BRASIL, 2007). Desenvolvem seus trabalhos voltados para a coleta de frutos nativos, produção de

licores, fitoterápicos, artesanatos, dentre outras atividades. E diante da necessidade de comercialização dos produtos agroextrativistas, bem como do fortalecimento das mulheres na região, as mesmas começaram a organizar-se, com o intuito de agregar as mulheres da região, criando assim a Associação das Mulheres Agroextrativistas da APA Cantão, com a participação dessas mulheres, distribuídas nos 08 municípios e desdobrando-se nas 21 comunidades (acima descritos), as quais se articulam em rede.

Ao abordar o tema rede, ressalta-se a existência de diversos conceitos na sociedade contemporânea, onde aqui se destaca a Rede Sociotécnica, que conforme Callon (2004) é simultaneamente técnica e social. Nesta perspectiva, a rede propõe romper com os dualismos, por entender que: a) Longe/perto – existem elementos que estão próximos, mas desconectados e elementos que estão distantes e intensamente conectados; b) Pequena/larga escala – dissolve a distinção micro/macro, pois uma rede nunca é maior do que outra; c) Dentro/fora - uma rede não se limita a uma superfície que tem o seu lado interior e exterior. A única questão é se a rede permite o estabelecimento de uma conexão estável entre os elementos; d) Forte/fraco - permite sair da contradição entre o forte e o fraco, pois o que faz com que uma rede seja forte é o que cada ponto tem para se apoiar em outros pontos da rede, onde a rede local adiciona as fraquezas umas com as outras, produzindo assim força, por se tratar de fazer alianças e criar relações. Na rede os ajustes são feitos localmente, gradualmente, ponto a ponto e as direções a serem seguidas, as vias a serem tomadas emergem desses ajustes locais.

Com base neste conceito infere-se que o papel destas mulheres na rede, em sua base local, permite estimular a construção de novos e a consolidação de relacionamentos, voltados a melhorar a qualidade e a densidade do tecido social do território, baseados nos princípios da sustentabilidade.

Observa-se que esta associação mesmo não formalizada, na prática, vem funcionando como espaço de formação e capacitação, realizando cursos nas áreas de associativismo e cooperativismo, processamento artesanal de frutas e frutos do cerrado, artesanato com a utilização de palhas, sementes, folhas e raízes, fabricação de fitoterápicos com as ervas existentes da região, na área ambiental, em germinação de sementes e implantação de viveiros de mudas nativas e frutíferas, processamento de temperos com ervas medicinais, fabricação de licores com frutos do Cerrado, dentre outras.

Destaca-se que, além dos cursos, pelo menos uma vez por ano, a associação realiza um encontro (que percorre os municípios da Apa Cantão) com essas mulheres agroextrativistas para tratar de temas, que perpassam desde prevenção de doenças sexualmente transmissíveis à implantação de viveiros de mudas nativas e frutíferas, onde sempre contam com o apoio do órgão estadual de assistência e extensão rural, o Instituto de Desenvolvimento Rural do Estado do Tocantins - Ruraltins, das nove prefeituras dos municípios que compõem a APA Cantão, e também da comunidade local que sedia o encontro.

Nesse sentido, de acordo com Oliveira (2013), as mulheres em seu processo de transformação, decorrida de suas trajetórias encontram estímulos, que advêm de reuniões, encontros, feiras de comercialização, e que mesmo não acontecendo com frequência, melhoram suas habilidades na troca de experiências umas com as outras, sendo, portanto, um processo que compreende duas dimensões, a individual e coletiva, onde nesta última, permite que as mulheres desenvolvam-se em um contexto mais social e comunitário.

Observa-se que a atuação da Associação de Mulheres Agroextrativistas é de grande importância para a região da APA – Cantão, uma vez que as mesmas representam a voz e a resistência de famílias que ainda acreditam na transformação, por meio da formação e capacitação de grupos comprometidos com sua região, como é o caso das mulheres agroextrativistas da APA – Cantão, as

quais certamente dispõem de um potencial para fortalecimento e consolidação de suas ações na região.

4 Considerações finais

As discussões fomentadas neste capítulo visaram enfatizar que a participação das mulheres na produção agroextrativistas deve ser apreendida como estratégia de reprodução social e conservação dos recursos naturais. É necessário considerar, no entanto, que os sistemas tradicionais de acesso a espaços e recursos extrativistas, na APA Cantão, têm sido ameaçados com o processo, relativamente recente, de incorporação do território à fronteira agrícola, cujas atividades da pecuária e do monocultivo de soja, têm intensificado o desmatamento e a degradação dos solos, mudando de forma drástica a paisagem local e alterando os modos de vida das comunidades tradicionais do Território.

Observou-se que a informalidade na organização das mulheres dificulta comercialização dos produtos, onde se acredita que com a formalização da Associação existe uma tendência natural em facilitar os processos de distribuição dos produtos do agroextrativismo, além de viabilizar o acesso a programas e a financiamentos governamentais.

Acredita-se que quanto mais houver uma atuação em rede social de cooperação por parte dessas mulheres, com a realização de mais encontros voltados para o coletivo de empreendimentos femininos, tende a haver um fortalecimento nos processos de decisões, bem como impulsionar uma participação mais efetiva, além de contribuir para o empoderamento dessas mulheres.

A análise do papel das mulheres agroextrativistas aponta para sua resiliência frente às mudanças socioambientais, impostas ao contexto nas quais praticam a coleta das frutas nativas, graças à dinâmica das suas experiências e saberes local.

Constata-se que o agroextrativismo praticado pelas mulheres e suas famílias neste território é estratégico, isso porque

o modelo de produção familiar associa coleta, processamento, comercialização de produtos nativos, com a produção agropecuária de base familiar, com possibilidade concreta de melhoria das condições de vida familiar e, ainda, contribui diretamente com a permanência dos agricultores no campo, confirmando assim, o agroextrativismo como um importante mecanismo de promoção do desenvolvimento rural sustentável.

Por fim, verifica-se que essas mulheres agroextrativistas exercem um importante papel na gestão e conservação de recursos naturais, e que a consolidação da associação enquanto rede de articulação é essencial para o avanço e fortalecimento destas, e conseqüentemente, determinante para a conservação da APA – Cantão.

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas.** 2. ed. Manaus: PPGSCAUFAM, 2008. 192 p
- ALVES, V. E. L. **Modernização e regionalização nos cerrados do centro-norte do Brasil.** Rio de Janeiro: Consequência Editora. 2015. 360 p.
- ARAÚJO, E. et al. **Unidades de conservação mais desmatadas da Amazônia Legal 2012- 2015.** Belém: Imazon, 2017. 92 p.
- BAYMA, A. P.; SANO, E. E. Séries temporais de índices de vegetação (NDVI e EVI) do sensor MODIS para detecção de desmatamentos no bioma cerrado. **Boletim de Ciências Geodésicas, São Paulo** v. 21, n. 4, p.797-813, dez. 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s1982-21702015000400047>>. Acesso em: 15 mar. 2018.
- BARRETO, C. A. **Os impactos socioambientais do cultivo de soja no Brasil.** Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade (ANPPAS), 2007, 10 p.

- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). **Marco referencial para o apoio ao desenvolvimento dos territórios rurais**. Brasília: MDA/IICA, 2005.
- BRASIL. Lei n. 9.985, de 18 de julho de 2000. **Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza**. Legislação Brasileira sobre Meio Ambiente. 3. ed. Centro de Informação e Educação. Edições Câmara, Brasília. 2010.
- BRASIL. **Cadastro Nacional de Unidades de Conservação - CNUC**. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/areas-protegidas/cadastro-nacional-de-ucs>>. Acesso em: 18 maio 2016.
- CALLON, Michel. **Por uma nova abordagem da ciência, da inovação e do mercado**. O papel das redes sócio-técnicas. Traduzido por Eloísa Araújo. In: PARENTE, A. (Org.). *Trama da rede*. Porto Alegre: Sulinas, 2004. p. 64-79
- CASTRO, E. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (Orgs.). **Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio-ambiente**. Belém: Editora Cejup, 1997, p.263- 283.
- CARVALHO, M. S. N.; ROCHA, M. R. T.; CHAVES, A. O. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável Território APA do Cantão - TO**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2006. 38 p.
- CNUC – Cadastro Nacional de Unidades de Conservação. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/areas-protegidas/cadastro-nacional-de-ucs>> Acesso em: 18 jul. 2018.
- CONAB, Companhia Nacional de Abastecimento. **Acompanhamento da safra 2015/ 2016: 9º Levantamento**. Tocantins: CONAB, 2016.
- DIEGUES, A. C. Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais. In: DIEGUES, A. C.; MOREIRA, A. C. C. (Orgs.). **Espaços e recursos naturais de uso comum**. São Paulo: NUPAUB/LASTROP-USP, 2001. p. 97-124.
- FREITAS, A. F. de; BOTELHO, M. I. V. Campesinato como ordem moral: (re)visitando clássicos e (re)pensando a economia camponesa. **Revista Nera**, Presidente Prudente, n. 19, p. 44-58, Jul/dez, 2011.

- FORNARO, A. C. **Logística e agronegócio globalizado no Estado do Tocantins**: um estudo sobre a expansão das fronteiras agrícolas modernas no território Brasileiro. 2012. 175 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade de Campinas - Unicamp, Campinas. 2012.
- GOLDBLATT, D. **Teoria Social e Meio Ambiente**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. s/n p.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.php?sigla=to>>. Acesso em: 15 abril 2016.
- JACOBI, P. R.; EMPINOTTI, V.; TOLEDO, R. F. Gênero e meio ambiente. **Ambiente & Sociedade**, v.18, n.1, 2015.
- LESCURE, J. P.; PINTON, F.; EMPERAIRE, L. **Povos e produtos da floresta na Amazônia**: o enfoque multidisciplinar do extrativismo, In: VIEIRA, P. F.; WEBER, J. (Orgs.) *Gestão de Recursos Renováveis e Desenvolvimento: novos desafios para a pesquisa ambiental*. São Paulo: Cortez, 2002.
- LIMA, A. B.; SANTOS, B. A. dos.; VASCONCELOS, I. C. **Desafios e perspectivas para as mulheres rurais no Brasil sob a ótica da Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável**. Disponível em: <http://www.ipc-undp.org/pub/port/OP319PT_Desafios_e_perspectivas_para_as_mulheres_rurais_no_Brasil_sob_a_otica_da_Agenda_2030_para_o_Developi_mento_Sustentavel.pdf>. Acesso em: 28.07.2018. Acesso em: 12 jul. 2018.
- MENKE, A. B. et al. Análise das mudanças do uso agrícola da terra a partir de dados de sensoriamento remoto multitemporal no município de Luis Eduardo Magalhães (BA – Brasil). **Sociedade & Natureza**, Uberlândia, v. 21, n. 3, p.315-326, dez. 2009.
- MELO, M. R. S. et al. Expansão do cultivo da soja (*Glycine max* (L.) Merrill) no Cerrado brasileiro, por meio de séries temporais de dados MODIS. In: Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto - SBSR, 17. 2015, João Pessoa/PB. **Anais....** João Pessoa: INPE, 2015. p. 5678 - 5685.
- MPF-TO. Procuradoria da República no Tocantins. 2005. MPF propõe Ação Civil Pública contra redução da APA do Cantão. Notícia de 30/03/2005. Disponível em: <http://www.prto.mpf.mp.br/news/mpf-propoe-acao-civil-publica-contra-reducao-da-apa-do-cantao>. Acesso em: 03 jul. 2018.

- _____. Procuradoria da República no Tocantins. 2015. PGR ajuíza ação direta de inconstitucionalidade contra lei estadual que dispensa atividades agrossilvipastoris de licenciamento ambiental. Notícia de 12/05/2015. Disponível em: <<http://www.prto.mpf.mp.br/news/pgr-ajuiza-acao-direta-de-inconstitucionalidade-contra-lei-estadual-que-dispensa-atividades-agrossilvipastoris-de-licenciamento-ambiental>>. Acesso em: 03 jul. 2018.
- MOREIRA, D. C. **Análise da expansão da cultura da soja na APA Ilha do Bananal/Cantão, Tocantins**. 2017. 189 f. Dissertação (Mestrado em Agroenergia). Universidade Federal do Tocantins – UFT, Palmas. 2017.
- NASCIMENTO, J. B. **Tocantins: história e geografia**. Goiânia: Bandeirante, 2013. 148 p.
- OLIVEIRA, M. D. M. de. **Gênero e Economia Solidária: o processo de empoderamento das mulheres dos empreendimentos econômicos solidários**. 2013. 75 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional). Universidade Federal do Tocantins – UFT, Palmas. 2013.
- RAYNAUT, C. Meio Ambiente e desenvolvimento: construindo um novo campo do saber a partir da perspectiva interdisciplinar. **Desenvolvimento e Meio ambiente**, Paraná, n. 10, p. 21-32. 2004. Disponível em: <revistas.ufpr.br/made/article/download/3089/2470>. Acesso em: 12 jul. 2018.
- ROCHA, M. R. T. da. **A rede sociotécnica do babaçu no Bico do Papagaio – TO: dinâmicas da relação sociedade-natureza e estratégias de reprodução social agroextrativista**. 2011. 252 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional). Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, Porto Alegre, 2011.
- ROCHA, M. R. T. da. **Babaçu livre e roça orgânica: a experiência das mulheres quebradeiras de coco babaçu do maranhão na busca de formas alternativas de gestão dos recursos naturais**. In: *Agricultura Familiar: Pesquisa, Formação e Desenvolvimento. Interdisciplinaridade para a compreensão da complexidade de Agricultura Familiar*. Vol.4 nº 4, UFPA/NEAF, Belém, 2004. p. 209-230.
- SEINF, Secretaria de Infraestrutura do Governo do Estado do Tocantins. **Plano de gestão da Área de Proteção Ambiental – APA Ilha do Bananal/Cantão**. Palmas: SEINF. v.1-5, 2000.

SEMARH, Secretaria de Meio Ambiente e Recursos Hídricos do Estado do Tocantins. **GESTO:** Gestão das Unidades de Conservação do Estado do Tocantins. 2016. Disponível em: <<http://www.gesto.to.gov.br/>> Acesso em: 24 jul. 2018.

SEPLAN, Secretaria do Planejamento e da Modernização da Gestão Pública do Estado do Tocantins. Diretoria Geral de Pesquisa e Zoneamento Ecológico-Econômico (DZE). **Estado do Tocantins:** áreas de uso legal, restrito e potenciais à conservação ambiental - tabelas e mapas síntese. Palmas: SEPLAN/DZE, julho, 2012. 44 p.

SILIPRANDI, E. 2000. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, v.1, n.1, p.61-71. 2000. Disponível em: <http://www.emater.tche.br/docs/agroeco/revista/n1/11_artigo_ecofem_i.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2018.

TOCANTINS. Lei n. 907, de 20 de maio de 1997. Cria a Área de Proteção Ambiental - APA Ilha do Bananal/Cantão, e dá outras providências. **Diário Oficial do Estado do Tocantins**, Palmas, 20 maio. 1997. n. 599, p. 7498.

_____. Lei nº 2.713, de 09 de maio de 2013. Institui o Programa de Adequação Ambiental de Propriedade e Atividade Rural – TO-LEGAL, e adota outras providências. **Diário Oficial do Estado do Tocantins**, Palmas, TO, 16 maio 2013. n. 3.876, p. 02-04.

Capítulo 5

Geraizeiros na Amazônia: estudo da comunidade tradicional de Geraizeiros da Matinha (Guaraí – Estado do Tocantins – Brasil)

**Geraizeiros in the Amazon: study of traditional community of Geraizeiros
of Matinha (Guaraí - State of Tocantins - Brazil)**

Samuel Marques Borges¹
Valdivino Marques Borges²
Alexandre de Castro Campos³
Valdemir Garcia Neto Melo⁴
Júlio César Ibiapina Neres⁵
Fernando Barnabé Cerqueira⁶
Nelson Russo de Moraes⁷

¹ Bacharel em Ciências Biológicas (Faculdade Guarai/TO). Email: samuelmatinha11@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5202997292775284>

² Técnico em Agroecologia. Líder comunitário do Povoado Matinha (Guaraí/TO). Email: valdivinoms@gmail.com

³ Mestrando em Agronegócio e Desenvolvimento (Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento – PGAD/Faculdade de Ciências e Engenharia – FCE/Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP). Graduado em Geografia (Universidade do Sagrado Coração – USC). Email: alexandregeo@hotmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1791424298760125> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5663-8757>

⁴ Mestrando em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP/Tupã). Tecnólogo em Agronegócios (FATEC/Ourinhos). Integrante do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS/UNESP. v.garcianeto@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4373492836400672> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4942-1696>

⁵ Mestre em Ciências Ambientais e Saúde (PUC/GO). Bacharel em Ciências Biológicas (Universidade Estadual do Piauí/PI). Docente da Faculdade Guarai (FAG/TO). Email: jcneres@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9493252013144748> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5277-0790>

⁶ Doutor em Biotecnologia (UFT/TO). Graduado em Agronomia (UFT/TO). Docente da Faculdade Guarai (FAG/TO). Email: fernandobcerqueira1981@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1604638349819259> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2568-4296>

⁷ Doutor em Comunicação e Cultura Contemporânea (UFBA/Salvador/BA), Mestre em Serviço Social (UNESP/Franca/SP). Graduado em Administração (ITE/Bauru/SP). Docente do Curso de Administração (FCE/UNESP/Tupã/SP). Docente do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP/Tupã/SP). Docente do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Sociedade (PPGCOM/UFT). nelsonrusso.unesp@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6708471420702848> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0159-9433>

RESUMO

O Brasil, bem como outros países latino-americanos (embora tenha diversidade étnica e cultural maior que os demais), possui em sua história um trajeto de formação do povo brasileiro que traz consigo a marca da diversidade. O Brasil tem os indígenas, de mais de 300 etnias, como povos originários e outras centenas de grupos humanos circunscritos genericamente como comunidades tradicionais, dentre eles os quilombolas, os pescadores, os ribeirinhos, os caiçaras, as quebradeiras de coco de babaçu, as comunidades de fundo de pasto, comunidades de seringueiros e os geraizeiros. A identidade dos geraizeiros foi sendo esculpida ao longo de séculos e por gerações, sendo alvo de alguns trabalhos de investigação científica por academias e grupos de pesquisa e programas de pós-graduação. Esta comunicação científica traz resultados de trabalhos concluídos e que circunscrevem como problema: "tendo sua cultura e tradição alinhados aos geraizeiros dos cerrados mineiros (campos gerais), é possível a constituição de comunidades tradicionais de geraizeiros em outras regiões do mesmo bioma?". A comunicação descreve a caracterização de comunidades tradicionais de geraizeiros e indica a presença destas comunidades em territórios em outras regiões do Brasil, a partir da apresentação do Povoado Matinha (município de Guaraí - Estado do Tocantins - Amazônia legal brasileira).

Palavras chave: Comunidade Tradicional de Geraizeiros. Geraizeiros. Comunidade da Matinha. Comunidades amazônicas. Comunidades do Cerrado. Encurralamento.

ABSTRACT

Brazil, as well as other Latin American countries (although it has ethnic and cultural diversity greater than the others), has in its history a path of formation of the Brazilian people that carries the mark of diversity. Brazil has the indigenous people of more than 300 ethnic groups, as native peoples and hundreds of other human groups that are generally circumscribed as traditional communities, among them the quilombolas, the fishermen, the riverine ones, the caiçaras, the babaçu coconut crackers, the communities pasture fund, communities of rubber tappers and the geraizeiros. The identity of the geraizeiros was sculpted over centuries and for generations, being the subject of some scientific research by academies and research groups and graduate programs. This scientific communication brings the results of completed works, which are limited as a problem: "having their culture and tradition aligned with the genera of the Minas Gerais savannas (general fields), is it possible to form traditional communities of geraizeiros in other regions of the same biome?" The communication describes the characterization of traditional communities of geraizeiros and indicates the presence of these communities in territories in other regions of Brazil, from the presentation of the Matinha Village (municipality of Guaraí - State of Tocantins - Brazilian legal Amazon).

Keywords: Traditional Community of Geraizeiros. Generators. Community of Matinha. Amazonian communities. Communities of the Thick. Cornering.

1 Introdução

A formação do povo brasileiro, dada a imensidão de seu território, a presença de diversos biomas e de uma história delineada pela participação e presença de diversos povos de culturas e tradições muito particulares, é bastante rica e pautada sobre um plano de forte multiculturalismo e diversidade.

Ribeiro (2015), dentre outros cientistas e autores narram com riqueza de detalhes o processo de formação da chamada sociedade nacional impelida sobre o Brasil pelos colonizadores, primeiramente aos indígenas e depois aos escravos e imigrantes europeus e de outros continentes.

Importante destacar, que a formação de grupamentos humanos de base comunitária geralmente se inicia por pequenos clãs de pessoas reunidas pelo nível de consanguinidade, conforme determinam perspectivas antropológicas ou por afinidades geralmente ditadas pela religiosidade, pelo alinhamento de seu conhecimento tradicional e pela coabitação em um mesmo território, conforme alguns determinantes ressaltados pela sociologia (TONNIES, 1957; BRANCALEONE, 2008), sendo primaz que tais elementos se estabelecem ao processo de formação do povo brasileiro.

A formação do povo brasileiro perpassa então pela história de suas milhares de comunidades, que se estabeleceram (e ainda se estabelecem) e se organizaram a partir das características ancestrais, dos contextos do momento sócio-histórico de sua formação e de acordo com o impacto sobre estes das características próprias dos biomas onde foram sendo formadas. Assim, historicamente e na maioria das vezes por vias violentas (enfrentamentos armados), se constituíram as aldeias indígenas do Brasil contemporâneo, as comunidades quilombolas, as comunidades remanescentes de antigos garimpos, as comunidades de ribeirinhos e as comunidades de geraizeiros, dentre outras.

Neste contexto da formação do povo brasileiro, surgiram as comunidades tradicionais de geraizeiros, detentoras das características centrais e comuns às comunidades tradicionais e que, para além do território donde se originara (região norte de Minas Gerais), são descritas em outras regiões do território brasileiro, como o nordeste, o centro oeste e o norte amazônico do país. Assim, a presente comunicação é fruto de investigação científica conduzida para dar resposta ao seguinte problema “tendo

sua cultura e tradição alinhados ao território das gerais, como se definem comunidades tradicionais de geraizeiros?”.

Como metodologia partiu-se da opção pela pesquisa do tipo exploratória, que é aquela em que o pesquisador busca equacionar a definição de um fenômeno ou objeto de estudo, perseguindo metodologicamente sua circunscrição e estruturação de seus conceitos estruturantes (CONDURU; PEREIRA, 2010). Sendo a abordagem naturalmente qualitativa, a historiografia fora tomada como estratégia de estudo, pois traz consigo a possibilidade de triangular técnicas como a exploração bibliográfica e documental, a observação sistematizada e as entrevistas com pautas abertas, sendo estas técnicas adotadas para a coleta e a análise das informações (JACOBS, 2001). Jacobs destaca que dentro da estratégia da historiografia, o pesquisador tem a possibilidade de elaborar uma estratégia que permite a articulação entre história e acontecimentos, por meio da qual se evita o isolamento da análise de um dado fenômeno.

Conforme orienta Martins e Theóphilo (2009) para pesquisas nas áreas de humanas e sociais aplicadas as entrevistas com pautas abertas devem privilegiar atores que possuam informações, que para além de históricas, possam contribuir para a concatenação dos objetivos, bem como para a resolução do problema central de pesquisa.

2 Comunidades originárias e comunidades tradicionais

Logo ao início da história da formação do povo brasileiro é necessário apontar para suas eras mais remotas e anteriores ao processo de chegada dos primeiros europeus no século XVI. As estruturas sociais dos povos mais primitivos da América do Sul, especialmente daqueles que dominavam a (hoje) porção brasileira da América, abarcam descrições de centenas de diferentes etnias de povos indígenas que passaram a ser fortemente tensionados pela presença de outros povos nas terras americanas a partir da chegada

de portugueses, espanhóis, holandeses e franceses dentre outros (RIBEIRO, 2015). Sobre a diferenciação dos indígenas à classificação geral de comunidades tradicionais, Brandão (2015) destaca:

Em nossas análises, não incluímos as comunidades indígenas, a não ser como exceção, aquelas que já existem em pleno contato com a sociedade regional, e nesse sentido quase se igualam às comunidades indígenas camponesas do México. As razões desta exclusão se reportam às tradições da Antropologia, em que uma sociedade indígena é uma comunidade própria e, como tal, não se inclui no campo das sociedades regionais, como a comunidade tradicional. (BRANDÃO, 2015, p.26)

A definição e estruturação conceitual dos povos indígenas americanos (barbaramente reduzidos e tendo muitos povos exterminados), também referidos como civilizações pré-colombianas ou como povos originários vem sendo trabalhada já há mais tempo e encontram-se diversos enfoques para sua circunscrição pelas perspectivas históricas, antropológicas e sociológicas. Por outro lado, os estudos das origens africanas de escravos trazidos sob forte violência às terras americanas e da formação cultural e comunitária dos grupos que resistem em suas tradições e preservam sua cultura em grupamentos territoriais denominados de quilombolas vem sendo desenvolvidos há algumas décadas, especialmente a partir de meados do século XX.

Após a promulgação da Constituição Federal do Brasil de 1988 (que estabeleceu direitos universais aos cidadãos brasileiros com proteção especial a alguns grupamentos humanos) e com o fenômeno da nova comunicação (que especialmente movida pela rede mundial de computadores, favoreceu o acesso à informação), novos grupos, até então tidos como isolados e aos quais pouca importância era dada, passaram a lutar por seu reconhecimento à luz do direito, das políticas públicas e no plano da sociedade brasileira. (BRASIL, 1988)

O Decreto 6040 (07 de fevereiro de 2007), embora generalista e marcada por possíveis falhas à letra da lei, reconhece a existência diferenciada de povos e comunidades tradicionais no Brasil e traz uma definição para a aplicação e uso da referida lei:

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007, art 3º, inciso 1º)

Diversos autores, no decorrer de suas pesquisas, comunicaram cientificamente grupos humanos brasileiros com as características para tal enquadramento legal, uma vez que a legislação demarcatória supracitada ficara bastante superficial quanto a isso, abrindo à urgência a participação acadêmica neste debate.

O documento oficial, do Governo do Estado do Tocantins, *Diagnóstico da Dinâmica Social e Econômica do Estado do Tocantins – Populações Tradicionais* (TOCANTINS, 2016), traz para melhor elucidar, exemplificando comunidades tradicionais, o trabalho de Araújo (2012):

Constituem exemplos de categorias de comunidades e povos tradicionais: indígenas, quilombolas, *ayahuasqueiros* (frequentadores de centros ou que moram em comunidades que tomam o Daime ou o Vegetal), geraizeiros (habitantes dos campos gerais, caracterizado por chapadas), veredeiros (habitantes das veredas, áreas férteis que separam as chapadas, nas quais ocorrem as rocas e a criação de bois), quebradeiras de coco babaçú (para o sustento familiar e que pode ser usado na produção de óleo, carvão, cosmético, artesanato e ração para animais), vazanteiros (pequenos agricultores que ocupam as margens dos rios), pescadores artesanais (que usam técnicas artesanais para o consumo alimentar e também para a comercialização) e agroextrativistas (ARAÚJO, 2012, p.79 *apud* TOCANTINS, 2016, p.23).

Vieira (2014) ao tratar do desafio do resgate da identidade e pertencimento das comunidades tradicionais no Brasil, destaca a grande diversidade existente no Brasil, a partir da base de dados do Ministério do Meio Ambiente (no ano da sua obra, pois houveram mudanças na estrutura de participação e representação dos povos originários e comunidades tradicionais nos anos seguintes) e depois trazendo um dos principais pesquisadores no assunto, lista algumas classificações de comunidades tradicionais brasileiras:

Apenas para se ter uma ideia da dimensão e dos números das comunidades tradicionais citam-se aquelas inventariadas e que são integrantes do Centro Nacional de Populações Tradicionais – CNPT do Instituto Nacional de Recursos Naturais e Renováveis – IBAMA até o presente momento: os ciganos, pomeranos, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, pescadores artesanais, caiçaras, agroextrativistas da Amazônia, povos dos faxinais dos fundos de pasto, geraizeiros, pantaneiros, retireiros e comunidades de terreiros. [...] . Além destas, Diegues e Arruda citam como populações tradicionais não indígenas, os açorianos, babaqueiros, caboclos/ribeirinhos amazônicos, caiçaras, caipiras/sitiantes, campeiros (pastoreio), jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praieiros, quilombolas, sertanejos/vaqueiros, e varjeiros. (VIEIRA, 2014, p.34)

Assumindo-se então a denominação, dada definição, dos povos indígenas como povos originários e os demais (quilombolas, ribeirinhos, pescadores artesanais, caiçaras, quebradeiras de coco de babaçu e geraizeiros, dentre outros) como comunidades tradicionais, é importante retratar sobre suas características.

Tomando os textos altamente contributivos de Diegues (1996), muito bem abordado por Dayrell (1998), como seguro balizamento, estabelece-se como conjunto importante de características de comunidades tradicionais: 1) o alto nível de interação com a natureza; 2) profundo conhecimento dos ciclos da natureza por meio da observação e do conhecimento tradicional, inclusive mantendo instrumentais relativamente simples para o trabalho; 3) oralidade

como plataforma de transmissão do conhecimento; 4) valorização do território onde seu povo constrói sua identidade, ligando por meio da tradição à ancestralidade da comunidade; 5) relevância cotidiana para a manutenção das atividades de subsistência; 6) centralidade da família e das relações consanguíneas quando do desenvolvimento das atividades econômicas; 7) pouco capital; 8) pouca divisão do trabalho, sendo que o produtor faz todo o processo de produção; 9) pouca expressão e organização política; 10) manutenção de simbologias associadas às atividades que colocam o homem em relação com a natureza, como a caça e a pesca dentre outras; 11) ciência do seu pertencimento a uma cultura distinta, em certo nível de auto-identificação.

Ainda sobre as características dos povos originários e das comunidades tradicionais, considerando-se como pano de fundo os onze itens acima, as pesquisas bibliográficas adensadas aos trabalhos de campo desenvolvidos pelo *Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS/UNESP* (do qual todos os autores deste estudo fazem parte) em diversas comunidades tradicionais nos últimos anos, sustentam destacar que, de modo geral tais povos e comunidades, de modo resumido, poderiam se caracterizar por:

- 1) Manterem o conhecimento tradicional como central;
- 2) Possuírem (grande maioria) um elemento religioso único à comunidade;
- 3) Dominarem técnicas ou procurarem meios para a produção de alimentos de maneira harmoniosa com o meio ambiente e seus recursos naturais;
- 4) Desenvolverem boa parte de seus trabalhos de forma comunitária, mesmo que seus lotes sejam particulares;
- 5) Manterem posicionamento de resistência ao modo de vida da sociedade como um todo, especialmente urbana, consumista e de relações sociais mais artificiais e menos afetivas.

As características acima destacadas se aplicam facilmente aos grupos comunitários chamados de comunidades tradicionais, como destaca Diegues (1996) e Dayrell (1998). Deve-se, contudo, tomar o

cuidado de incluir, aos povos originários (indígenas) e às comunidades quilombolas o seguinte item em sua caracterização:

- 6) Valorizar o elemento “ancestral” na concepção de seu território (em termos de local onde viveram-se experiências e ainda local onde os mortos estão sepultados).

Contudo, recai sobre este trabalho a busca da circunscrição das características específicas das comunidades tradicionais de geraizeiros e para tanto deve-se buscar sua origem e as condições sob as quais se formou este perfil de identidade comunitária, cumprindo-se rigorosamente a estratégia metodológica da historiografia.

3 Comunidades tradicionais de geraizeiros

O *Prof. Me. Carlos Alberto Dayrell* (DAYRELL, 1998) e a *Profa. Dra. Mônica Celeida Rabelo Nogueira* (NOGUEIRA, 2009) se constituem em importantes e indispensáveis balizadores teóricos para a compreensão dos geraizeiros enquanto comunidades tradicionais brasileiras. *Prof. Dayrell* desenvolveu investigações científicas em nível de mestrado na Universidade Internacional de Andalucia, intitulado sua investigação como “*Geraizeiros e Biodiversidade no Norte de Minas: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos dos agroecossistemas tradicionais*” (1998). *Dra. Mônica Nogueira* desenvolveu pesquisa de doutoramento junto à UnB – Universidade de Brasília, tendo tese intitulada “*Gerais a dentro e a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do norte de Minas Gerais*” (2009).

Sustentados pela circunscrição metodologicamente estabelecida nos trabalhos anteriores, temos a defesa do surgimento da identidade dos geraizeiros em um recorte geográfico e em um contexto histórico.

Para iniciar a circunscrição do perfil geraizeiro, Dayrell (1998) recorre à literatura de Ladeira (1951) e Pierson (1972), que

descrevem a existência (àquela temporalidade da metade do século XX), nas vastidões territoriais do norte mineiro de pequenos povoados onde as pessoas se reconheciam como “chapadeiro – os que moram em regiões de chapadas; campineiro – os que habitam nas campinas; barranqueiro ou vazanteiro – os que vivem ou produzem nas barrancas do rio São Francisco” (DAYRELL, 1998, p. 73). Mais adiante traz outros termos utilizados “Chapadeiro, geralista, geraizeiro são termos que encontramos ao norte de minas e que fazem referência a uma população que se diferencia das demais” (DAYRELL, 1998, p. 73).

Para Nogueira (2009) é importante a descrição do que chamou de *mundus geraizeiro* para melhor definir a identidade destes povos que teriam constituído sua riqueza cultural e tradicional nos campos das gerais a partir de sua sociabilidade. O *mundus geraizeiro* é formado por diferentes espaços que juntos compõem o território da comunidade, a partir da família até o plano da fé e religiosidade. Nogueira (2009) destaca a existência de espaços mais privativos da família, onde localiza-se a casa, o quintal, a chácara, seus pequenos animais, pequenas hortas de alimentos e ervas medicinais. Mais além, estavam as terras soltas, onde os geraizeiros usam de forma comunal os recursos naturais, inclusive a terra. Nogueira destaca que “as chamadas terras soltas dos gerais – de onde os geraizeiros por gerações extraíam a lenha, coletavam frutos nativos, plantas medicinais e punham seu rebanho para pastar no comum” (NOGUEIRA, 2009, p.150).

Nogueira (2009) destaca que o olhar comunitário sobre o território estava arraigado à forte tradição de religiosidade e fé dos geraizeiros, como destaca:

Mas os recursos disponíveis nos gerais para usufruto das famílias geraizeiras não resultavam do trabalho humano empenhado e, sim, da obra divina – e eis porque essa porção de terra, conforme a ordem moral geraizeira, não era comumente possível de ser apropriada de forma privada. Afinal a obra divina é para todos os homens, havendo apenas regras quanto à precedência do direito

de uso e tendo como fim legítimo a manutenção da família. O trabalho era instaurador do ordenamento territorial, sendo a terra de cultura, ordem privada da família, e a terra solta dos gerais, da coletividade. (NOGUEIRA, 2009, p.152)

Neste sentido da religiosidade dos geraizeiros, o trabalho destaca que movimentos católicos, com expressão maior às Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, fortaleceram a relação dessas pessoas, suas famílias e comunidades com a terra enquanto território promovendo ainda o maior respeito à natureza e a todos os seus elementos, tomados sempre como obra divina e sob responsabilidade do homem (NOGUEIRA, 2009). Sobre isso assevera:

[...] a cultura geraizeira é impregnada de religiosidade – com suas rezas de terço, pequenos e grandes rituais coletivos de festa de santos padroeiros e juninos, funções roceiras de dança, procissões rústicas, romarias, e uma moral profundamente cristã a embasar as relações entre o homem e a natureza – muitos foram os elementos de continuidade estabelecidos entre a CEBs e as manifestações de catolicismo popular vivenciadas pelos Geraizeiros [...]. (NOGUEIRA, 2009, p. 170)

Toda essa estrutura social, fortemente embasada pelo espírito comunitário do geraizeiro foi sendo, ao longo das diversas décadas do século passado oprimida pela ocupação dos campos das gerais pelos avanços de empreendimentos privados (ao caso norte mineiro) de produção de eucalipto e de mineração. Nogueira (2009) fala deste processo, ao qual os geraizeiros chamam de encurralamento, no qual perdeu-se a liberdade de uso dos campos das gerais (para a criação do gado à solta e para a cata de frutos do cerrado como pequi) que se somou à perda do espaço de comercialização de produtos in natura (nos mercados públicos) por produtos industrializados e embalados nos grandes centros.

Neste recorte de seu extenso e rico trabalho, Nogueira (2009) fala do processo de êxodo dos geraizeiros para cidades, citando o centro sul do Estado de Minas Gerais e de São Paulo e

perda dos traços culturais e do conhecimento tradicional dos geraizeiros. Cita à partir da página 149, mas com destaque às páginas 156 e 157 a saída dos mais jovens de suas comunidades para trabalharem em lavouras ou atividades urbanas.

[...] entre os geraizeiros, após a chegada do eucalipto, a migração tornou-se um processo generalizado, deixando de ser um mecanismo social de controle na transmissão do patrimônio familiar e alternativa à fragmentação da terra, por ser antes uma necessidade face à da nova conjuntura a que se vem submetidos. (NOGUEIRA, 2009, p. 157)

Assim, cumpre ressaltar os esforços dos pesquisadores para trazerem definição ao geraizeiros, que Dayrell (1998) foi um dos primeiros a buscarem a descrição desta identidade comunitária a partir dos alicerces de Diegues (1996), estudando o povoado Riacho dos Machados (localidade próxima a Rio Pardo de Minas). Nogueira (2009) apresenta maior riqueza na apresentação da sociabilidade dos geraizeiros, trazendo a descrição dos territórios e o processo de encurralamento. Pode-se assumir a partir destes e com a contribuição de Oliveira (2017) que:

As comunidades tradicionais Geraizeiras foram formadas a partir de um tipo de co-evolução entre os *roceiros* do cerrado e os diferentes ecossistemas deste bioma, principalmente, os gerais e as veredas. Esses ambientes cumprem funções vitais para a reprodução da vida nas comunidades camponesas do sertão Norte Mineiro, além de garantir o equilíbrio ecológico e hidrológico de grande parte do território brasileiro. (OLIVEIRA, 2017, p.20)

Aproveita-se aqui, da definição de geraizeiros, trazida pelo mesmo pesquisador, orientado pela *Dra. Mônica Celeida Rabelo Nogueira*, que apresenta em sua dissertação de mestrado:

Comunidades Tradicionais Geraizeiras, podem ser consideradas comunidades que desenvolveram, ao longo de muitas gerações, maneiras próprias de ocupação e manejo do Cerrado, incluídos os

seus diferentes ecossistemas, transformando-o assim nos Gerais - uma paisagem que resultou da co-evolução dessas comunidades e do cerrado no norte de Minas Gerais. (OLIVEIRA, 2017, p.24)

Por fim é importante destacar que não é o meio ambiente ou o bioma que fazem a construção identitária das pessoas e de suas comunidades ao plano sociológico, mas sim a sua história e os contextos em que vivem, estes por sua vez são fortemente influenciados pela natureza, pelos biomas e por seus ecossistemas. Os estudos apontam ao nascedouro da identidade geraizeira aos campos das gerais (do cerrado ao norte de Minas Gerais), que são expressões geográficas que destacam a paisagem e o ecossistema do cerrado, conforme D'angelis Filho e Dayrell (2003)

A Serra do Espinhaço, também conhecida como Serra Geral, corta o Sertão norte-mineiro de sul a norte até adentrar em terras baianas. Seus altiplanos rochosos vão dividindo águas que formam nascentes, ribeirões e riachos que encorpam os tributários de três grandes bacias hidrográficas: São Francisco, Jequitinhonha e Pardo. A partir de Francisco Sá, em suas vastas chapadas, tabuleiros, carrascos, espigões, grotas e veredas, vive um povo secular, conhecido como geraizeiro. (D'ANGELIS FILHO; DAYRELL, 2003, p. 5)

Sobre isso, Magalhães e Amorim (2015) asseveram:

Fugimos também do conceito de paisagem (ou a referência ambiental/geográfica), o qual tem sido, em alguns casos, erroneamente associado a algumas comunidades, como vazanteiros e geraizeiros. É preciso indicar que a categoria paisagem não é consensual em sociologia, além de conduzir-nos ao risco dos chamados determinismos geográficos, erro que cercou as ciências sociais no seu nascedouro. Dessa forma, entendemos que não é a paisagem que define o geraizeiro, mas sim a relação entre os homens e as mulheres em determinadas circunstâncias sócioambientais – e daí a paisagem, ou mais precisamente, o cerrado, constituir um elemento primordial. Assim, de modo mais claro, não é o cerrado que define o geraizeiro, mas sim as relações entre geraizeiros que definirão o que é o cerrado, como possibilidade econômica e cultural. (MAGALHÃES; AMORIM, 2015, p.211-212)

Contudo, mantendo-se as características do cerrado e das marcas que este bioma traz às gerações e a origem ancestral nas experiências de saída do encurralamento sofrido nas gerais, observa-se a formação de algumas comunidades de geraizeiros em outras regiões e estados como na Bahia, em Goiás e no Tocantins. Nestas comunidades, observa-se a identidade marcada pela resistência aos novos modelos econômicos (que à sua origem eram fortemente marcados pela produção do eucalipto e a mineração), pela religiosidade que orientou seus ancestrais e que orienta as famílias à relação respeitosa entre o homem e a natureza e a manutenção de trabalhos comunitários e de terras comunais, como eram as terras soltas observadas nas comunidades das gerais ao norte mineiro.

4 Comunidade tradicional de geraizeiros da matinha (Guaraí – estado do Tocantins – Amazônia Legal Brasileira)

O Povoado da Matinha, localizado à divisa dos municípios tocantinenses de Guaraí e Colméia (tendo uma parte de suas terras em cada um dos municípios), é uma comunidade rural situada às margens da rodovia TO 336 (que liga a BR 153 à Conceição do Araguaia/PA), à cerca de 22 km de Guaraí/TO (conforme figuras 1 e 2).

Nas terras particulares e comunais da Povoado da Matinha observa-se como vegetação predominante a do cerrado, com início de incidência em algumas regiões (especialmente nas grotas) de vegetação amazônica (conforme figura 1). Geograficamente a Matinha está situada na chamada *Depressão do Médio Araguaia* e totalmente inserida na *bacia hidrográfica do rio Bananal*, afluente do *rio Araguaia*, sendo observada a intermitência de alguns dos afluentes do rio Bananal ao longo período de estiagem que vai de abril a outubro (TOCANTINS, 1999).

Com temperatura média anual entre 27 e 30 graus, a fisionomia de campo do cerrado com a extrato gramíneo lenhoso é o

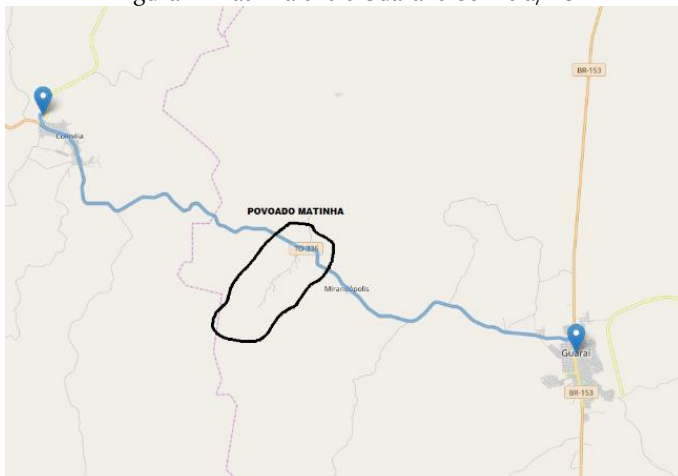
predominante na área da Matinha, com a presença abundante, dentre outros, do pequi (*Caryocar brasiliense*), do ingá (*Inga edulis*), do babaçu (*Attalea speciosa*) e de veredas de buriti (*Mauritia flexuosa*) indicando os baixios mais úmidos (LORENZI, 1992).

Fig. 1: Povoado Matinha no Estado Tocantins



Adaptado pelos autores

Figura 2: Matinha entre Guaraí e Colméia/TO



Adaptado do *google maps* pelos autores

Contam os mais antigos que seus pais e avós, pressionados pelo avanço da monocultura e pelo poder econômico da sociedade que reduzia gradativamente a importância das atividades agrícolas das famílias das pequenas comunidades, migraram nos anos de 1940 e 1950 da região norte e oeste do Estado de Minas Gerais em busca de novas terras no Estado de Goiás. Em entrevistas, narram, que deixaram as terras onde nasceram sobre o lombo de animais e às vezes a pé em grupos que caminhavam dias até chegar às paragens.

As famílias se estabeleceram em algumas cidades goianas, sendo citadas as localidades de Rubiataba, Inhumas, Itauçu, Itaberaí, Ceres e Taquaral. Nestas cercanias centro goianas algumas famílias compraram pequenos lotes de terra e imediatamente começaram a introduzir nelas o seu modo de viver, de lidar com a terra e com os demais elementos da natureza, iniciando o longo processo de transformar o lugar em um território.

Ao final dos anos da década de 1960, pelas reuniões de base da Igreja Católica, em Rubiataba/GO estes migrantes já assentados à Goiás se encontraram à outras famílias mineiras, com origem e história de expropriação semelhantes. Naquela ocasião, sob diretrizes e motivação da Igreja Católica, pelo *Concílio Vaticano II* criaram uma Comunidade Eclesial de Base – CEB, onde oravam e também debatiam as suas histórias, os contextos presentes e as perspectivas futuras. Neste sentido, escolheram um dirigente e a comunidade reunia-se semanalmente, realizando mutirões, coletas para os mais necessitados, orações nas casas, o conhecimento tradicional crescia.

Narram os entrevistados mais antigos (àquela época crianças e adolescentes) que seus pais e famílias viviam descontentes por não morarem em terras contínuas como era nos campos de Minas Gerais e tinham fé que este tempo em Goiás ainda seria uma passagem para resgatar a possibilidade de uma

vida em comunidade mais viva e de acordo com suas boas experiências passadas.

Na década de 1960 e 1970, mudaram para o (então) norte do Estado de Goiás, hoje Estado do Tocantins as famílias de *Simplício José Borges* (figura 3) com *Vita Maria Borges* e *Jeremias Caetano Pereira* com *Maria de Jesus Pereira* que abriram o sertão para construírem suas casas, foi o primeiro casario da então chamada “*Fazenda Matinha*”. Importante destacar que a pouco antes a este tempo as estradas não eram pavimentadas, poucos municípios emancipados, eram vilas e povoados. O ciclo econômico da região da Matinha era marcado pela presença de garimpos de cristal na região de Pequizeiro/TO e da produção de banana nas poucas propriedades que se estabeleciam às margens da estrada que ligava a região de Pedro Afonso/TO e Guarai/TO à Conceição do Araguaia/PA, passando pelos povoamentos onde hoje estão as cidades de Goianorte/TO, Colméia/TO e Pequizeiro/TO.

Figura 3: Simplício José Borges: o precursor



Foto de Samuel Marques Borges (outubro/2018)

Figura 4: Foto antiga do Povoado Matinha

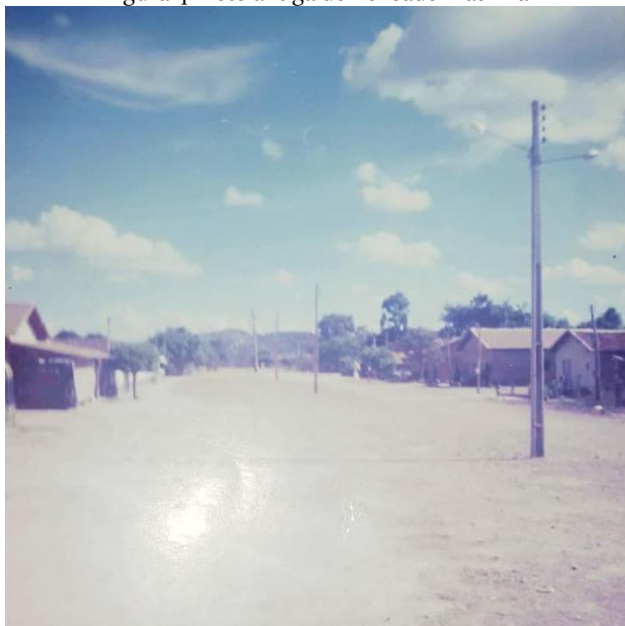


Foto doada pela comunidade

Em alguns anos depois, outras cinco famílias de mesma origem comunitária dos campos das gerais (em Minas Gerais) que viviam na região de Rubiataba/GO, venderam seus poucos pertences, fretaram um caminhão e colocaram a mudança, que chegaria à Fazenda Matinha após dois dias e duas de viagem, estava criada a Comunidade da Matinha.

Contam que, ao chegarem, assentaram-se em barracas e ranchos provisórios, para gradativamente construírem suas casas (em terras ora negociadas, ora simplesmente doadas pelo desbravador, sendo que ninguém se assentou de forma irregular), mas que as celebrações católicas se iniciaram de imediato, retomando os trabalhos da Comunidade Eclesial de Base – CEB.

Figura 5: Valdivino Borges
(2ª geração da Matinha)



Foto de Samuel Marques Borges (outubro/2018)

Figura 6: Mutirão na produção da farinha de mandioca e polvilho, base da geração de renda da comunidade (ao lado da horticultura em base agroecológica)



Foto de Samuel Marques Borges (outubro/2018)

Dentre o grupo familiar e comunitário tinha uma professora (*Eni Carneiro Bernardes*), que com autorização e contrato com a Prefeitura Municipal de Guaraí iniciou as aulas logo após a instalação das famílias, para que assim as crianças continuassem os estudos.

Ao chegarem começaram a trabalhar nas lavouras comunitárias, cultivando dentre outros o feijão e a banana que passaram a ser os principais produtos para a sobrevivência da

Comunidade da Matinha, como narram era o que mais se produzia e era de fácil vendagem para a aquisição daquilo que não produziam na própria comunidade.

O ciclo econômico da bananicultura fora interrompido pela incidência do *mal de cigatoka* e o *mal do panamá*, doenças que fizeram a produção declinar ao ponto de tornar a produção regional insuficiente para a demanda. Assim, as famílias e a comunidade buscaram alternativas, foi onde gradativamente e ao longo de décadas passaram a dominar técnicas de produção de mandioca e de seus produtos (especialmente o polvilho e a farinha) e de hortaliças, sendo que uma parte importante dos moradores mantém a agroecologia como alinhamento técnico-produtivo.

Os benefícios comunitários da abertura de estradas internas ligando as glebas produtivas, chegada de energia, construção da escola e melhoria da água para o consumo humano foram conquistas gradativas que agregaram qualidade de vida à comunidade. Contudo, importante destacar que as narrativas apresentam sempre a busca de respostas, para todos os desafios, nas orações e na vida religiosa da comunidade.

Com o trabalho comunitário dos mutirões construíram a casa de farinha comunitária, cuidavam de pastagens coletivas em campos abertos, perfuraram poços e construíram benfeitorias simples, um centro comunitário e um pequeno estúdio (bem simples) para a gravação de músicas católicas, já que uma das características da comunidade é a musicalidade. Mas sobretudo, os principais esforços comunitários foram empenhados para a construção da igreja que até hoje abriga as orações diárias, as celebrações semanais e as missas.

Figura 7: Pequena queda d'água e lagoa (em meio à mata) na bacia do rio Bananal

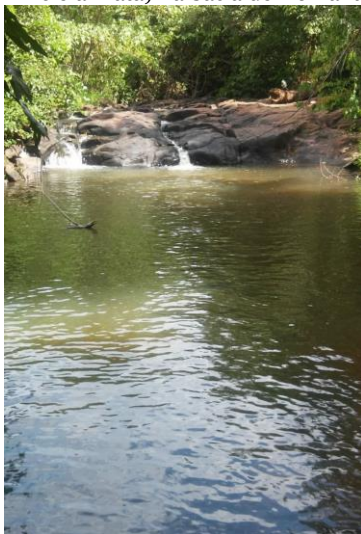


Foto de Samuel Marques Borges (outubro/2018)

Figura 8: Detalhe do mesmo curso d'água

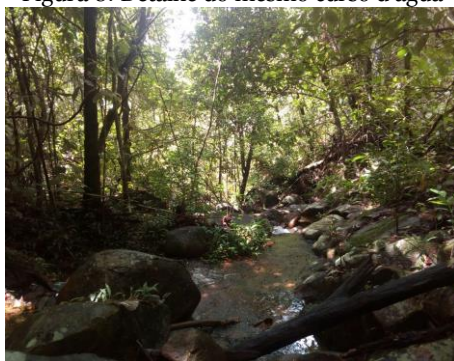


Foto de Samuel Marques Borges (outubro/2018)

Hoje somam-se 55 (cinquenta e cinco) famílias no Povoado Matinha, pouco mais de 200 (duzentas) pessoas, sendo que boa parte dos moradores atuam nas atividades agrícolas comunitárias, mantêm as tradições de seus ancestrais e são católicos.

Os entrevistados destacaram ainda a estruturação de muitas parcerias que ao longo da história da comunidade contribuíram

para o seu desenvolvimento, sendo dentre outras, o poder público municipal e estadual, a *Faculdade Guaraí/FAG*, a *Universidade do Tocantins/UNITINS*, a *Universidade Federal do Tocantins/UFT*, a *Universidade Estadual Paulista/UNESP*, a associação *Social Desenvolvimento Humano e Comunitário*, o *Instituto HSBC Solidariedade*, a *Igreja Católica* e a *Cáritas Diocesana*.

5 Considerações finais

A historiografia foi fundamental, como estratégia metodológica, no sentido de bem circunscrever as narrativas aos fatos e alinhamentos históricos. Neste interim, a partir das revisões bibliográficas e documentais pode-se elucidar o estado da arte sobre a origem das comunidades tradicionais de geraizeiros nos campos de cerrado do norte de Minas Gerais, bem como mapear a formação histórica do povoamento da *Matinha*, entre os municípios tocaninenses de *Guaraí* e de *Colméia*.

As entrevistas em profundidade a partir de pautas abertas e os diálogos em grupo foram importantes instrumentos, aliados às observações sistematizadas (possíveis nos momentos de visita para coleta de informações) para fechar a pesquisa exploratória que originou esta comunicação científica.

Constatou-se, por meios da triangulação de métodos, que as famílias do *Povoado Matinha* (assim oficialmente chamado pelos órgãos públicos e em trabalhos cartográficos) e que integram a comunidade possuem dentre suas características:

- (1) Vida de comunidade, tendo a afetividade e a sociabilidade comunitária como características sociológicas. De modo alinhado à matriz sociológica descrita por *Ferdinand Tönnies*, 1887 (TÖNNIES, 1957; BRANCALEONE, 2008);
- (2) Resistência às atividades econômicas da sociedade que colocam (ou podem colocar) em risco as suas tradições, a sustentabilidade de seu território e a sua religiosidade. De modo muito similar ao narrado

nos campos das gerais do norte de Minas Gerais, por Nogueira (2009) e Magalhães; Amorim (2015);

- (3) Interação com o meio ambiente, com busca contínua da harmonia produtiva com a manutenção do meio ambiente (matas, solos, animais e água). Conforme prezam como características fundamentais aos tradicionais, Diegues (1996) e Dayrell (1988);
- (4) Manutenção do elemento religioso e dos valores familiares como centrais à vida da comunidade, também destacado como característica central às comunidades dos gerais de Minas por Nogueira (2009) e Dayrell (1998);
- (5) Auto-identificação como uma comunidade de cultura e tradições diferenciadas, coincidindo com a caracterização dos geraizeiros dada por Dayrell (1998) a partir de Diegues (1996);
- (6) Auto-identificação como uma comunidade de cultura e de tradições diferenciadas, coincidindo com a caracterização dos geraizeiros dada por Dayrell (1998) a partir de Diegues (1996);

Outras características tratadas por Dayrell (1998) a partir de Diegues (1996) são observadas na comunidade da Matinha como: oralidade como meio de manutenção da tradição; valorização do espaço transformado em território como meio para a construção da identidade tradicional; pouco capital dentre as famílias; pequeno envolvimento político.

Assim, após os estudos desenvolvidos com muito cuidado metodológico, estabelece-se como verdadeira a possibilidade de identificação de comunidades geraizeiras em outras regiões brasileiras, geradas a partir da manutenção das tradições originárias e da migração impelida pelo fenômeno do *encurralamento* vivido nos campos das gerais do estado de Minas Gerais. Destarte, tem-se a caracterização e identificação da *Comunidade Tradicional de Geraizeiros da Matinha* (no município de Guaraí – Estado do Tocantins), dentro do bioma do cerrado brasileiro.

Referências

- BRANCALEONE, C. Comunidade, sociedade e sociabilidade: revisitando Ferdinand Tönnies. **Revista de Ciências Sociais/UFC**. Vol. 39, n. 2, 2008. Disponível em < <http://www.periodicos.ufc.br/revciens/article/view/511/494>>. Acesso em 10/05/2018.
- BRANDÃO, C.R. A comunidade tradicional. In: UDRY, C.; EIDT, J.S. **Conhecimento tradicional: conceitos e marco legal**. Brasília: Embrapa, 2015, p.21 a 101.
- BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em 10/05/2018.
- _____. Decreto 6040 (de 07 de fevereiro de 2007). Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em 10/05/2018.
- CONDURU, M.T.; PEREIRA, J.A.R. **Elaboração de trabalhos acadêmicos: normas, critérios e procedimentos**. Belém: EDUFPA, 2010.
- D'ANGELIS FILHO, J.S.; DAYRELL, C.A. Ataque aos cerrados: a saga dos geraizeiros que insistem em defender o seu lugar. In: **Cadernos do CEAs** n. 222, abril/junho 2003. Salvador: Centro de Estudos e Ação Social, 2003.
- DAYRELL, C.A. **Geraizeiros e biodiversidade no norte de minas: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos dos agroecossistemas tradicionais**. Dissertação de mestrado (Curso Maestria em Agroecologia y Desarrollo Rural Sostenible). Universidade Internacional de Andalucia - Sede Ibero Americana de La Rábida. 1998, 192p.
- DIEGUES, A.C. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 1996
- GOOGLE. **Google maps**. Disponível em < <https://www.google.com/maps>>. Acesso em 10/08/2018.
- JACOBS, K. *Historical perspectives and methodologies: their relevance for housing studies?* In: **Housing, theory and society**, n.18, p. 127-135, 2001. Disponível em < <https://www.tandfonline.com/toc/shou20/18/1-2?nav=toCList>>. Acesso em 10/05/2018.

LIMA, A.R.; MARCÓRIO, W.A. MORALES, A.G.; MORAES, N.R.; CATANEO, P.F. As dimensões da relação do ser humano com a natureza em uma comunidade tradicional amazônica de geraizeiros. In: PORTO JÚNIOR, F.G.R.; BAPTISTA, R.D.; SOUZA, F.C. **Convergências entre os campos da comunicação, democracia e gestão social**. volume 2. p.271-293. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

LORENZI, H. **Árvores brasileiras**: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil. Nova Odessa/SP: Plantarum, 1992.

MAGALHÃES, F.R.; AMORIM, R.A. O movimento dos geraizeiros e a luta pela terra no alto rio Pardo. **Revista Ruris**. vol. 9, número 12, 2015.

MARTINS, G.A.; THEÓFILO, C.R. **Metodologia da investigação científica para ciências sociais aplicadas**. 2^aed. São Paulo: Atlas, 2009.

NOGUEIRA, M.C.R. **Geraizeiros a dentro e a fora**: identidade e territorialidade entre geraizeiros do norte de Minas Gerais. Tese de Doutorado em Antropologia (Programa de Antropologia Social) Universidade de Brasília. 2009, 233p.

OLIVEIRA, M.D. **Autodefinição identitária e territorial entre os geraizeiros do norte de minas gerais**: o caso da comunidade sobrado. Dissertação de Mestrado (Programa de Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais). Universidade de Brasília – UNB, 2017, 138p.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Global, 2015.

TOCANTINS. **Zoneamento ecológico-econômico**: populações tradicionais. Palmas: Governo do Estado do Tocantins, 2016.

_____. **Atlas do Estado do Tocantins**. Governo do Estado do Tocantins, 1999.

TÖNNIES, F. **Community and society**. Michigan: State University Press, 1957.

VIEIRA, M.G. **Os direitos fundamentais das comunidades tradicionais**: crítica ao etnocentrismo ambiental brasileiro. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

Capítulo 6

Comunidade Quilombola de Lajeado (Dianópolis – Estado do Tocantins – Brasil): construção histórica e saberes ancestrais

**Descending african community of Lajeado
(Dianópolis – State of Tocantins – Brazil):
historical construction and ancient knowledge**

Celenita Gualberto Pereira Bernieri
Jardilene Gualberto Pereira Fôlha

RESUMO

A comunidade tradicional, enquanto grupo étnico-racial, possui elementos de interlocução entre os sujeitos que a compõem, detém percurso histórico próprio, representa a resistência e resiliência e busca preservar a identidade e os vínculos com seus territórios ancestrais. A pesquisa se concretiza como um estudo teórico e bibliográfico, com abordagem qualitativa, baseada nos estudos das áreas da história, sociologia e antropologia, tendo como objetivo, descrever a construção histórica e os saberes ancestrais da Comunidade Quilombola de Lajeado, desenvolvida por modos de vida e ciências específicas, pertinentes ao seu contexto. O estudo está organizado em três eixos, sistematizados, a saber: os conceitos identitários, Histórico da Comunidade Quilombola de Lajeado e as práticas cotidianas e saberes culturais manifestos pelo grupo. A pesquisa permite inferir que a Comunidade demonstra ser um corpo social fortalecido pela reciprocidade dos seus membros, que mesmo diante das dificuldades encontradas tem buscado resistir culturalmente, ao preservar a identidade cultural e o vínculo com seus territórios ancestrais.

Palavras-chave: Comunidade Quilombola Lajeado. Histórico. Saberes Ancestrais.

ABSTRACT

A traditional community, as an ethnic-racial group, has elements of interlocution between the subjects who constitute it, whose historical path is unique and, represents the resistance and resilience responsible of preserving the identity and the ties with its ancestral territories. This research was on historical, sociological and anthropological studies, aiming at describing the historical construction and ancestral knowledge of the descending African community¹ of Lajeado,

¹ Nas traduções, os autores utilizaram a expressão “*descending African community*” para o termo “comunidade quilombola”, sendo esta uma terminologia de difícil tradução à língua inglesa. De modo geral refere-se às

which developed its own ways of life and specific sciences, relevant to their context. The study is systematized in three parts: the concepts of identity, History of the Quilombola Community of Lajeado and daily practices and cultural knowledge manifested by the group. The research allows us to infer that the community shows itself to be a social body strengthened by the reciprocity of its members, who, despite the difficulties encountered, have sought to resist culturally by preserving their cultural identity and their ties to their ancestral territories.

Keywords: Quilombola Community Lajeado. History. Ancestral Knowledge.

Introdução

A comunidade tradicional, enquanto grupo étnico-racial, se torna uma rede fortalecida pela reciprocidade entre sujeitos que detém percurso histórico próprio, representam a resistência e resiliência e buscam preservar os vínculos com seus territórios ancestrais. O vínculo histórico do grupo está voltado para as características sociológicas comuns, os remanescentes quilombolas possuem vínculos com a descendência das pessoas que foram escravizadas, ou seja, têm parentesco e fazem parte de um território específico. Apresentar resistência e ter resiliência, se tornam uma defesa frente à opressão sofrida, tanto no período escravagista, como na atualidade, visto que, a opressão continua existindo.

O objeto de estudo discorre em torno do contexto histórico e dos saberes ancestrais da Comunidade Quilombola de Lajeado, sendo “composta por pessoas de traços e cultura legítima de antigos escravos refugiados aglomerados em quilombo” (BERNIERI, FÔLHA E ALVES, 2017, p. 199).

Partindo da hipótese, de que a razão de ser de uma comunidade afro-brasileira são os quilombolas e seus saberes ancestrais, necessita-se compreender se as organizações buscaram dar à cultura, a devida importância, como elemento de interlocução entre os sujeitos sociais e em alegação da verdadeira identidade.

Esta pesquisa se concretiza como um estudo teórico e bibliográfico, com abordagem qualitativa, baseada nos estudos das

áreas da história, sociologia e antropologia, tendo como objetivo, descrever a construção histórica e os saberes ancestrais da Comunidade Quilombola de Lajeado, desenvolvida por modos de vida e ciências específicas, pertinentes ao seu contexto.

A elaboração deste texto fundamenta-se, preferencialmente, nas discussões teóricas apresentadas por Almeida (2002), Arruti (2005) e Brandão (2010); nos estudos sobre quilombolas; Moraes (2016) e Brandão e Borges (2010) nos debates a respeito das comunidades tradicionais; sobre a oralidade Fonseca (1996) e Shiffler (2016); ao tratar do histórico da Comunidade Quilombola Lajeado e das práticas cotidianas e saberes culturais, contribuem para construção do texto o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTDI) da Comunidade e Bernieri, Fôlha e Alves (2017).

A pesquisa está organizada em três eixos, sistematizados: no primeiro trata dos conceitos identitários que permeiam a temática abordada - comunidades tradicionais, quilombo, comunidade quilombola e territorialidade.

No segundo eixo, apresenta-se o Histórico da Comunidade Quilombola de Lajeado, trata do surgimento do grupo, a influência do ciclo do ouro na região norte de Goiás, da territorialidade, apresenta a descendência a partir da família de Leandro Bispo e Paulinha Furtado, a trajetória histórica dos descendentes e a organização política da Associação da Comunidade.

Ao final do trabalho abordam-se as práticas cotidianas e saberes culturais, que se realizam no fazer diário, nas relações de reciprocidade, nas festas religiosas e culturais da Comunidade Lajeado. Retrata as principais ações religiosas e culturais, manifestações representadas pela Festa de Reis, Terço de São José, Festa Junina, Música, Dança, Culinária e Medicina Popular, importantes aspectos da cultura local, que resultam de uma relação de reconhecimento identitário e vivência cultivada entre a biodiversidade presente no território, que garante a sobrevivência e o bem-estar destes quilombolas.

É com intenção de contribuir para a visibilidade da história desta comunidade quilombola do cerrado amazônico e os saberes ancestrais por eles prevaletidos, que nesta produção de conhecimento acadêmico, este povo afrodescendente possa para além, instrumentalizar o movimento social pelas organizações quilombolas que têm buscado a garantia dos direitos legais e políticas públicas efetivas.

1. Conceitos identitários

1.1 Comunidades Tradicionais

As comunidades tradicionais são grupos que se organizam de diversas maneiras, sendo que a grande maioria utiliza seus territórios e recursos naturais para conservar a cultura. Ao desfrutar dos recursos naturais, aplicam conhecimentos e práticas criadas e mantidas pelo povo que a compõem, sendo transmitidas de geração a geração por meio das práticas cotidianas e da oralidade. O Decreto 6.040, 2007 no Art. 3 traz o conceito de povos e comunidades tradicionais, sendo grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidos pela tradição.

Segundo dados do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), as Comunidades Tradicionais constituem aproximadamente 5 milhões de brasileiros e ocupam $\frac{1}{4}$ do território nacional. Por seus processos históricos e condições específicas de pobreza e desigualdade, acabaram vivendo em isolamento geográfico e/ou cultural, tendo pouco acesso às políticas públicas de cunho universal, o que lhes colocou em situação de maior vulnerabilidade socioeconômica, além de serem alvos de discriminação racial, étnica e religiosa.

As comunidades tradicionais representam uma forma dinâmica da resistência, uma rede de reciprocidade entre sujeitos que lutam para manter os vínculos com seus territórios ancestrais, os saberes transmitidos pela tradição, a autonomia, a coletividade, a memória da historicidade e a relação com a natureza. Neste sentido, Brandão (2010) descreve várias características das comunidades tradicionais:

Comunidade tradicional constitui-se como um grupo social local que desenvolve: a) dinâmicas temporais de vinculação a um espaço físico que se torna território coletivo pela transformação da natureza por meio do trabalho de seus fundadores que nele se instalaram; b) saber peculiar, resultante das múltiplas formas de relações integradas à natureza, constituído por conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição ou pela interface com as dinâmicas da sociedade envolvente; c) uma relativa autonomia para a reprodução de seus membros e da coletividade como uma totalidade social articulada com o “mundo de fora”, ainda que quase invisíveis; d) o reconhecimento de si como uma comunidade presente herdeira de nomes, tradições, lugares socializados, direitos de posse e proveito de um território ancestral; e) a atualização pela memória da historicidade de lutas e de resistências no passado e no presente para permanecerem no território ancestral; f) a experiência da vida em um território cercado e/ou ameaçado; g) estratégias atuais de acesso a direitos, a mercados de bens menos periféricos e à conservação ambiental. (BRANDÃO, 2010, P. 37)

Ao conceituar as comunidades tradicionais Lobão (2000) afirma ser a identificação de um grupo local, que seja efetivamente portador de tradições representativas da memória do lugar. Neste mesmo sentido, Almeida (2002) e Brandão e Borges (2010) trazem também uma definição de comunidades tradicionais voltadas para as questões identitárias, “a afiliação étnica é tanto uma questão de origem comum quanto de orientação das ações no sentido de destinos compartilhados.” (Almeida, 2002, p. 16). Brandão e Borges (2010) pontuam que o grupo possui uma identidade e uma vocação caracterizada pela: transformação/convivência únicas com

a natureza; autonomia; autoctonia; memória de lutas passadas e histórias atuais de resistência e a experiência partilhada de viver em territórios cercados e ameaçados pelas atuais formas de uso, ocupação e organização das sociedades atuais.

As comunidades tradicionais são compreendidas como “suplemento antagônico da modernidade: no espaço metropolitano ela é o território da minoria” (BHABHA, 1998, p. 316). Os sujeitos, ao longo da história, buscam o reconhecimento, fortalecimento e a garantia dos seus direitos territoriais, ambientais, sociais, culturais e econômicos. Procuram se relacionar com a natureza e dar continuidade às tradições com intuito de valorizar a sua identidade e suas maneiras de se organizar.

1.2 Quilombo

Quilombos eram comunidades povoadas por escravos que escapavam do trabalho forçado nas fazendas, significavam centros de resistência, luta e liberdade para os africanos e afrodescendentes. Também conhecido como mocambo, o quilombo era o refúgio, onde os negros tinham oportunidade de reviver parte de suas tradições africanas.

Em 1970, o Conselho Ultramarino Português definiu o primeiro conceito de quilombo na administração colonial, o quilombo era “*toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem achem pilões neles*”. Esta definição prevaleceu e influenciou o universo acadêmico até a década de 1970, quilombo era concebido como espaço isolado, relacionado ao passado e a evidências históricas e arqueológicas. Almeida (2002) entende que essa definição de quilombo ficou “frigorificada” no tempo e, ao que tudo indica, foi a base não só da literatura acadêmica como também das questões jurídicas sobre o termo até que, na década de 1980, quando o Plano Nacional de Reforma Agrária esbarrou em uma situação que não condizia com os preceitos jurídicos já

instituídos, de que a estrutura agrária no Brasil, de acordo com o IBGE, deveria se encaixar em duas categorias: estabelecimentos e imóveis rurais. Sob pressão dos movimentos camponeses, chegou-se à criação de um novo termo para quilombo, que até então permanecia descaracterizado: “ocupações especiais, que entre outras situações designava as chamadas terras de pretos, terras de santo e terras de índio” (ALMEIDA, 2002, p. 45).

Para alguns estudiosos o termo quilombo está em processo aberto de construção, Arruti (2008), descreve sobre o caráter problemático de conceituar quilombo.

(...) vale ressaltar que ao apreendermos o quilombo como um objeto em disputa, em processo, aberto, não estamos afirmando-o como um signo sem significante. Pelo contrário, estamos reconhecendo que, entre a enorme variedade de formações sociais coletivas contemporâneas, que derivaram direta ou indiretamente das contradições internas ou mesmo da dissolução da ordem escravista e o termo “quilombo” há uma construção conceitual: o “significado contemporâneo de Quilombo”. (ARRUTI, 2008, P. 01).

O que está em disputa, portanto, não é a existência destas formações sociais, nem mesmo das suas justas demandas, mas a maior ou menor largueza pela qual o conceito as abarcará, ou excluirá completamente. Está em jogo o quanto de realidade social o conceito será capaz de fazer reconhecer. Qual parcela da realidade ganhará, por meio deste reconhecimento, uma nova realidade, jurídica, política, administrativa e mesmo social. Enfim, qual o modelo normativo que derivará do reconhecimento desta grande variedade de situações empíricas ou que será imposto a elas.

Em resumo Almeida levanta os conceitos de quilombo historicamente construídos: Almeida (2003) defende que ocorre historicamente no Brasil algo muito semelhante ao que acontece no restante da América, ou seja, há uma tendência bastante clara de classificar e homogeneizar o que seriam os quilombos. Segundo Almeida (2002) esta tendência pouco se altera ao longo dos

diferentes períodos da história brasileira. Assim, no Império as legislações dos governos provinciais somente reduzem a quantidade mínima de fugitivos quilombolas de cinco para dois ou três. No período republicano, sequer aparecem mais referências na legislação, pois se supunha que, com a abolição, os quilombos “naturalmente” deixariam de existir. “E quando é mencionado na Constituição de 1988, 100 anos depois, o quilombo já surge como sobrevivência, como remanescente” (Almeida, 2002, p. 53).

1.3 Comunidade Quilombola

Os conceitos de quilombo, tanto no passado quanto no presente, ainda não conseguiram alcançar uma representação autêntica dos sujeitos que o constituem. Os vários formatos de composição de quilombos, antes e depois do período de escravidão, as próprias mudanças que os quilombolas vivenciaram no decorrer do tempo, contribuiriam para construção de uma nova concepção de quilombo que representa o cotidiano contemporâneo dos quilombolas, nomeados pela Constituição Federal de 1988 como remanescentes das comunidades de quilombos, sendo também questionado por alguns estudiosos.

No artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988, traz o termo “remanescentes das comunidades de quilombos”, que assumiu um novo significado, retirando o conceito de grupos formados por escravos fugidos. No entanto, Almeida (2002) discorda do termo “remanescentes das comunidades de quilombos” utilizado nas ADCT, uma vez que a concepção de quilombo, utilizada pela legislação, mais volta-se “para o passado e para o que idealmente teria ‘sobrevivido’ sob a designação formal de ‘remanescentes das comunidades de quilombo’”. (ALMEIDA, 2002, p.11).

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA), na tentativa de orientar e auxiliar a aplicação do Artigo 68 do ADCT, divulgou, em 1994, um documento elaborado pelo Grupo de Trabalho sobre

Comunidades Negras Rurais, em que define o termo “remanescente de quilombo” sendo que, contemporaneamente, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar.

De acordo com o Art. 2º do Decreto 4.887/2003 consideram-se comunidades remanescentes de quilombos “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.” Enquanto a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) conceitua comunidades quilombolas como grupos com trajetória histórica própria, cuja origem se refere a diferentes situações, a exemplo de doações de terras realizadas a partir da desagregação de monoculturas; compra de terras pelos próprios sujeitos, com o fim do sistema escravista; terras obtidas em troca da prestação de serviços; ou áreas ocupadas no processo de resistência ao sistema escravista. Em todos os casos, o território é a base da reprodução física, social, econômica e cultural da coletividade. Para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) as comunidades quilombolas são grupos étnicos – predominantemente constituídos pela população negra rural ou urbana –, que se auto definem a partir das relações específicas com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias.

1.4 Território e Territorialidade

O conceito de territórios tradicionais estabelecido pelo Decreto 6040-2007, refere-se a espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas.

Territórios não são, simplesmente, um conjunto neutro de fatores naturais e de dotações humanas capazes de determinar as opções de localização das empresas e dos trabalhadores: eles se constituem por laços informais, por modalidades não mercantis de interação construídas ao longo do tempo e que moldam uma certa personalidade e, portanto, uma das fontes da própria identidade dos indivíduos e dos grupos sociais. (ABRAMOVAY; BEDUSCHI, 2003, p.34).

No entendimento de Haesbaert (2004), o território decorre dos procedimentos de territorialidade de um grupo social, que envolvem, ao mesmo tempo, suas formas de dominação político-econômica e suas apropriações mais subjetivas e/ou simbólico-culturais.

O processo de territorialização, segundo a CONAQ, pressupõe a tensão nas relações estabelecidas, pois se um grupo se organiza em prol de territorializar-se, ele está negando o lugar que lhe havia sido destinado, numa dada circunstância espaço-temporal, por outros grupos sociais melhor situados no espaço social pelos capitais de que já dispõem. Ou seja, quando uma comunidade quilombola se organiza e reivindica seus direitos sobre um território ancestral, quando ela luta para se territorializar, ela está negando o lugar marginal que lhe havia sido designado pela sociedade abrangente, seja por grandes empresas privadas que plantam eucalipto ou cana em seus territórios, seja pelo próprio poder público que lhes impõe unidades de

conservação ambientais, estabelecendo uma nova territorialidade, a relação está de cima para baixo.

A territorialidade conceituada por Little define como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’” (LITTLE, 2002, p. 3). Neste mesmo sentido Almeida (2004) descreve a territorialidade:

[...] analiticamente como se apresentam essas formas de apropriação e de uso comum dos recursos naturais por essas comunidades: [...] tais formas designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas, combinando uso comum de recursos e apropriação privada de bens, que são acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares que compõem uma unidade social. [...] A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força. (Almeida, 2004, p. 10).

A territorialidade envolve as inter-relações específicas com os recursos naturais que ocupam e defendem e as relações sociais estabelecidas com o grupo, que são os laços solidários. Raffestin (1993) conceitua a territorialidade como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaco-tempo em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema. O autor defende que essa territorialidade é dinâmica, pois os elementos que a constituem são suscetíveis de variações no tempo.

2. Histórico da comunidade quilombola de Lajeado

2.1 Surgimento

A Comunidade Quilombola Lajeado está localizada no município de Dianópolis, a 327 km de Palmas, Capital do Tocantins, no sudeste do Estado. Lajeado situa-se na divisa com o município de Porto Alegre do Tocantins, na margem esquerda do Rio Manoel Alves, encontra-se a uma distância de 57 km da cidade Dianópolis-TO. O acesso à comunidade é pela TO-040, estrada asfaltada em bom estado de conservação, que liga Natividade a Barreiras na Bahia, a distância da TO-040 à comunidade é de 35 km de estrada de chão.

O território da Comunidade Quilombola Lajeado é reconhecido desde as gerações passadas como a *Terra dos Pretos*, enquanto os quilombolas ali residentes são conhecidos como *Pretos do Lajeado*, nome adquirido devido ao fato de serem pessoas com uma identidade diferente dos demais cidadãos negros daquela região, fato registrado no RTDI da Comunidade Quilombola Lajeado.

A territorialidade negra de Lajeado, reconhecida socialmente por *Pretos de Lajeado*, é distinguida pela relação de consanguinidade ou pelas referências recorrentes dos seus antepassados em comum, características das quais erigiram enquanto remanescente de quilombo, cuja a história da ocupação do território é imbricada com o discurso genealógico, elegido como essencial para grupo, pois, determinam as relações de parentesco, assinalam persistências e as práticas, ou ainda um modo de vida como fatores de manutenção de fronteiras e a construção social desta territorialidade enquanto grupo étnico. (RTDI DA COMUNIDADE QUILOMBOLA LAJEADO, 2016, p. 67).

A origem do nome Lajeado deve-se ao córrego que passa dentro da comunidade. O território ocupado pela Comunidade de Lajeado é banhado pelo rio Manoel Alves e alguns córregos e barragens, as quais secam grande parte do ano, essa região sofre com o período de estiagem. Algumas famílias receberam as caixas

d'água do Programa “Água para Todos” do Ministério da Integração Social, em outubro de 2014, no entanto, demoraram mais de 02 (dois) anos para instalar.

A Comunidade possui 35 famílias de remanescente associadas, destas, 10 famílias e 54 pessoas moram no território, as demais em outras localidades. Está localizada numa região seca, sendo que, nos meses de julho a outubro, passa por situações críticas de escassez de água. As famílias agricultoras remanescentes de quilombolas vêm descobrindo formas de uso da pouca terra que lhes restam. A Comunidade local sobrevive da agricultura familiar, extrativismo, pequenas criações de animais e aves.

Foto 1 – Casa da Comunidade Quilombola Lajeado.



Fonte: Acervo de Celenita Gualberto (2018).

Conforme o RTID da Comunidade Quilombola Lajeado (2016), o território da Comunidade Lajeado atualmente está fragmentado em duas áreas, devido processos de cercamentos das terras que seus moradores sofreram nos últimos 40 anos. A parte que a comunidade define como Lajeado de cima, está ao fundo Córrego Lageado, à esquerda e à frente Rio Manoel Alves, lado direito Fazenda Descoberto. A outra parte denominada pelos moradores de Santo Antônio e Nova Prata, onde estão localizadas

as 4 famílias que vivem em lotes individualizados, em vista das ameaças frequentes de invasão de fazendeiros sobre suas terras, na década de 1990, conseguiram documentar junto ao ITERTINS. Mas, somente duas destas famílias se auto identificam como quilombolas e querem retornar à situação originária de coletividade. Entretanto, duas irmãs proprietárias dos lotes 17 e 19 na área do Santo Antônio, não querem ter suas terras coletivas, reconhecem que são descendentes de quilombolas, mas, não querem que seus lotes retornem para o uso comum.

Enquanto os moradores de Lajeado não possuem documentos de regularização das suas terras, pois, só nas últimas décadas passaram a fazer registros dos processos sociais vivenciados pelo grupo.

Vó Camila lembra que seus pais pagavam um talão em Dianópolis referente algum tipo de tributo da terra para o governo, o qual não sabe precisar. Contudo, mesmo não encontrando documentos que indicasse como Leandro Bispo e Paulinha Furtado adquiriram essas terras, tivemos acesso outro tipo de documento constando que território Lajeado já estava ocupado desde meados Século XIX, conforme consta no Registro Paroquial sob nº 75 de 1857, citado no documento de partilhada das terras do Jenipapeiro do proprietário Anastácio Gonçalves Vaz, marido de Lúcia Bispo uma das filhas de Leandro Bispo de Paulinha furtado e que a referida área fazia limites com João de Deus, então marido de Símplicia que também era irmã de Lúcia Bispo. (RTDI DA COMUNIDADE QUILOMBOLA LAJEADO, 2016, p. 65).

As ameaças frequentes de invasão de fazendeiros e grileiros têm gerado conflitos e perdas para a Comunidade Lajeado. Considerando que grande parte das terras que pertence à Comunidade está ainda em mãos de terceiros, o que deixou os quilombolas sem espaço para cultivar o alimento que sempre sustentou as famílias, provocando de imediato um êxito comunitário numa perspectiva de buscar trabalho e educação. O que leva a perder toda convivência, que baseada nas relações

comunitárias, proporcionaria uma formação centrada em valores e práticas tradicionais, a partir da oralidade e da oportunidade de investimento, com o seu trabalho na própria comunidade. Conforme Moraes *et al* (2016) afirma que no conflito de interesses entre grupos tão distintos, como as comunidades tradicionais, em oposição aos produtores rurais, os ambientalistas e a comunidade cientista, espaços e assim as suas tradições extrativistas e de subsistência, alterando profundamente essa essência de relações entre o homem e a natureza.

O cerrado é a vegetação predominante neste território, constituído na área que compreende a Amazônia Legal no estado, sendo que a maioria das áreas já são capoeiras em período de recomposição, por serem terras que foram utilizadas no cultivo das culturas de subsistência familiar. Nesse território há locais com presença de mangueiras centenárias que indicam o lugar de antigas roças, retiros e/ou das primeiras moradas das famílias descendentes Leandro Bispo e Paulinha Furtado. Como existem as taperas de João de Deus Papa e sua esposa Simplícia de Deus e do seu filho, Justino de Deus Papa e Gertrudes Gomes sua esposa, também as casas em processo de destruição, onde nascera Marciana de Deus Gomes, que morou juntamente com o esposo, o senhor Manoel Martins de Sousa, pais das matriarcas Fálviana de Deus e Francisca de Deus, que viveram ali por toda vida, até a morte.

Foto 2 – Casas históricas da Comunidade em processo de destruição.



Fonte: Acervo de Celenita Gualberto (2018).

Para além, as características físicas e culturais, as peculiaridades linguísticas, os registros documentais e os fatos memorizados e narrados oralmente, que remetem um passado ainda muito presente, que estabelecem todas essas marcas ainda presentes na Comunidade Lajeado, como evidências históricas, identidades coletivas de um povo, que o faz território. Como já dizia Benjamin, que o fazer História é narrar o passado, mas a partir do olhar do presente, refletindo sobre o futuro como uma probabilidade – jamais como uma certeza absoluta.

O sentido de território se materializa neste lugar, uma vez que, associado à terra estão os vínculos sociais, históricos e políticos. As marcas no território da Comunidade Lajeado dos seus antepassados, retratam o que relata Almeida (2008) quando conceitua território. Segundo a autora, o território é, antes de tudo, uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem à sua terra e, simultaneamente, estabelece sua identidade cultural. Nestas condições, compreende-se de que maneira o significado político do território traduz um modo de recorte e de controle do espaço, garantindo sua especificidade, e serve como instrumento ou argumento para a permanência e a reprodução dos grupos humanos que o ocupam.

A ocupação do território Lajeado não está claramente definida, sabe-se que o povoamento desta região sofreu influência da exploração do ouro e a criação de gado no norte de Goiás. Por volta de 1800 a mineração de ouro do norte de Goiás entra em crise, como consequência, muitos negros e negras fogem e outros criam quilombos. A pecuária também sustentou a região, por meio da criação de gado que empregou mão de obra escrava no trabalho nas fazendas. Em consonância, o RTID da Comunidade Quilombola Lajeado (2016) confirma que não se sabe, ao certo, como foi o processo pelo qual esta família de negros formada antes do fim da escravidão teve acesso a uma área de terra. Entretanto, dados historiográficos relatam a presença de negros nesta região do norte de Goiás desde século XVIII, nas atividades de mineração de ouro, nos trabalhos nas fazendas de gado e da formação de vários quilombos de negros fugidos da escravidão ou que conseguiam comprar a sua liberdade que se refugiavam em regiões de difícil acesso, distantes das vilas e arraiais. Alguns destes quilombos são conhecidos como os Kalungas no município de Cavalcante, Monte Alegre e Terezinha de Goiás, na divisa entre os Estados Goiás e Tocantins. Ainda encontram-se no território, velhas minas de ouro conhecidas como “Minas dos Bandeirantes” localizadas na área do Descoberto, que faziam parte do Lajeado de Cima, e também outras minas na área da Nova Prata, que recentemente foram novamente exploradas por terceiros em sistema de arrendamento.

Em Lajeado, as reminiscências dos antepassados e dos atuais moradores estão profundamente relacionadas à memória da ocupação e usos do território que reforçam a identidade do grupo. Os habitantes de Lajeado possuem muitas memórias sobre a ocupação do lugar e os aspectos da região no passado. Fazem referências sobre a criação dos animais, onde o gado era criado a solto, têm lembranças da antiga estrada que ligava Dianópolis à Bahia, há muitas referências sobre as questões ambientais da época, lembram-se que tinham muitas festas de santo nas

comunidades Lajeado e São Joaquim (separadas pelo Rio Manoel Alves), mas também nas fazendas vizinhas.

2.2 Isolamentos para a configuração da liberdade e do seu território

Segundo o RTID da Comunidade Quilombola Lajeado (2016), até a metade do século XX, os quilombolas de Lajeado viviam em isolamento relativo. Antes da To-40, o acesso à cidade de Dianópolis era muito precário, predominando o transporte por meio de mulas, os moradores de Lajeado viajavam sobre o lombo do cavalo, por trilhas subindo serras, levava-se um dia para chegar a Dianópolis.

A população não vivia totalmente isolada, tendo em vista que mantinha relação comercial com a cidade de Barreiras (BA) até o ano de 1960. Uma vez por ano, geralmente no mês de julho, viajavam em comboios de cavalos e mulas. Compravam sal, café, pólvora, tecido e querosene para suprir as necessidades da população da região.

Mas, a realidade deste quilombo era marcada de fato por um isolamento relativo, mas que foi de grande importância para manutenção da sua organização social e cultural e seu *modus vivendi* que perduram aos dias de hoje. Mesmo quando passaram estabelecer comércio com município de Dianópolis até a década de 1980, dinheiro era raro, as relações mercantis eram à base de troca de produtos e artigos dos armazéns. Os moradores da região também vinham à comunidade comprar fumo e rapadura que eram trocados por bezerros. (RTDI DA COMUNIDADE QUILOMBOLA LAJEADO, 2016, p. 61).

Para suprir as necessidades de consumo, os remanescentes quilombolas desenvolveram práticas culturais e técnicas próprias para garantir a reprodução social. Mantinham as práticas sempre na interpelação, pela relação de interdependência das pessoas com

o rio, a terra, o cerrado, desenvolvendo um modo de vida autossuficiente, o que satisfaz grande parte de suas necessidades.

Entre os remanescentes quilombolas, não havia monetarização nas relações, o trabalho era feito por todos, geralmente em mutirão, havia solidariedade uns com os outros, as famílias se ajudavam no plantio e na colheita das roças, desenvolvendo a territorialidade da comunidade.

A base da alimentação da Comunidade Lajeado era peixe, carne de caça, frango, gado e porco, farinha, arroz, mandioca, leite de coco macaúba, pequi, rapadura, entre outros. No RTID da Comunidade Quilombola Lajeado (2016) descrevem-se as técnicas de plantio pela Comunidade, a roça de arroz ainda segue as técnicas tradicionais de plantio, sistema de “coivara”, quando se roçam as árvores finas com foice, e derruba-se de machado as árvores mais grossas, coloca-se fogo e queima-se a madeira que não será utilizada na construção de casas e cercas. Após a limpeza da área, orientados por práticas e saberes ambientais ancestrais, os moradores plantam mandioca, arroz e milho, todos juntos. Relatam que no passado, plantavam por três anos na mesma área, e quando a terra ficava “fraca”, colocavam roça em outra área, mantendo a prática do pousio. Antigamente, deixando a terra “descansar” por sete a oito anos, mas com a redução das áreas de produção, colocam sempre nas mesmas áreas para aproveitar as que já foram abertas para antigas roças. Portanto, o cercamento e a expropriação das suas terras, apontam para uma crise da reprodução material das unidades familiares que estão caminhando para o risco da insegurança alimentar.

Permanece na comunidade a fabricação artesanal de farinha, da garapa da cana na fabricação da rapadura, fábrica artesanal de curtição do couro, o uso do barro para construir forno, os fogões caipiras, panelas e potes, e o uso das palhas de buriti para confeccionar utensílios domésticos como: quibano, taputi e peneiras.

Os elementos étnicos da Comunidade são realizados no fazer cotidiano, garantindo os produtos de consumo ao grupo, por meio

da agricultura autônoma, centenária. As práticas são estabelecidas na utilização coletiva dos recursos naturais e no uso de técnicas com o baixo uso de matéria-prima externa.

2.3 As Terras de Leandro Bispo e Paulina Furtado: O Quilombo Lajeado

As relações de parentesco dos remanescentes quilombolas de Lajeado marcam a persistência e as práticas herdadas dos seus antepassados, o que fortalece a construção social da territorialidade. “A tradição oral reúne capital sociocultural acumulado e expresso por meio do corpus da memória coletiva, que se perpetua e transmite de geração a geração. É não só uma forma de expressão, mas aquela que provê a preservação da existência do próprio grupo.” (SCHIFFLER, 2016, p. 06).

O trabalho da memória, realizado durante a produção do RTID da Comunidade Quilombola Lajeado (2016), concluiu um estudo sobre os processos de ocupação e reprodução das famílias do quilombo Lajeado e a trajetória da transmissão da terra através da trama genealógica de vários núcleos familiares. As pessoas da comunidade Lajeado atribuem a sua formação e origem à Leandro Bispo (Leandro Tucun) e Paulina Furtado, e Leandro Martins de Souza (Leandro Quilambê) e Perpetua Tito, que nas primeiras décadas do Século XIX adquiriram uma área de terra, nas proximidades do lado esquerdo e direito do Rio Manoel Alves. D. Simplícia de Deus nasceu nessas terras por volta de 1840, visto as datas dos nascimentos de seus netos, Secunde de Deus Gomes, Manoel Martins de Souza e Marciana de Deus Papa, sendo 1889, 1892 e 1902, respectivamente, e eram pais de Dona Camila e Guilhermina.

Com o crescimento da família de Leandro e Paulina, as terras pertencentes ao casal foram divididas conforme seus descendentes, com o passar do tempo, parte dessas áreas já não estão sob posse dos remanescentes quilombolas, foram passadas

para terceiros, fazendo com que as terras ficassem limitadas para o uso comum.

Segundo o RTID da Comunidade Quilombola Lajeado (2016), o casal Leandro e Paulina fizeram uma divisão espacial da terra entre os descendentes: a família de Auta, Isadora e Teodora e Luiz Bispo ficaram com Lajeado de baixo depois do córrego Santo Antônio, onde hoje é Buritizinho, a família de Titino ficou na região do Cadois, atualmente é a Nova Prata, a família Simplícia e João de Deus, Manoel Dias, Manoel Pelegrino ficaram com Lajeado de Cima, onde hoje é o a Comunidade Lajeado e a família de Lúcia e Anastácio Gonçalves Vaz ficou na região de Jenipapeiro. Secunde (nasceu 1889), neto de Simplícia se estabeleceu com sua família em uma parte da área do Cadois, nominada hoje de Santo Antônio.

Atualmente, os tataranetos de Leandro Tucum e Paulinha que estão vivos são: Camila e Guilhermina, que vivem na comunidade, Benjamim com residência em Dianópolis, e José Ferreira em Conceição do Tocantins.

Vó Camila e vó Guilhermina são as atuais matriarcas, mulheres que detêm muito conhecimento sobre as memórias da comunidade. A cultura quilombola valoriza muito a figura dos mais velhos, são as referências para todo o grupo. Conviver com as matriarcas é ter a certeza que aprenderá muito sobre o cotidiano quilombola, a transmissão de saberes e as narrativas resultantes da memória coletiva. Neste sentido, Fonseca (1996) mostra a importância da oralidade em atuar na transmissão de sensações e emoções, além de veicular princípios éticos que norteiam as noções de vida em sociedade e justiça. A partir da oralidade, é preservada e atualizada a memória coletiva e a tradição, atuando como signo de coesão social.

Foto 3 – Matriarca com bisnetos em momento de transmissão de saberes.

Fonte: Acervo de Celenita Gualberto (2018).

São as matriarcas e os patriarcas que têm a responsabilidade de ensinar às novas gerações o fazer quilombola e o viver em comunidade, o que favorece a interação entre idosos, adultos, jovens, adolescentes e crianças. Na cultura da Comunidade Lajeado, a geração mais nova aprende oralmente, observando a prática do cotidiano junto com os mais velhos, mesmo aqueles que se afastam da Comunidade para prosseguir os estudos, durante os períodos de férias têm oportunidade de conviver e aprender com as matriarcas e patriarcas. Neste sentido, “a educação não deve convir exclusivamente como meio para o cidadão sair do seu ambiente de convivência e sim deve oferecer-lhes os necessários conhecimentos para auxiliar na valorização de sua própria cultura”. (GUALBERTO, FÔLHA e ALVES, 2017, p. 200). O conviver permite aprender: as crenças, as danças, as músicas, os ritos, a culinária, os festejos, os remédios naturais, o plantio, a colheita, entre outras. Fortalecer-se em valores especificamente identitários, o que provoca um querer de se aventurar na transdisciplinaridade com outros saberes, e voltar possibilitando um constante fazer que respeite as essências, em meio a atual contemporaneidade.

2.4 Sociedade Civil Organizada na Luta por Direitos

A história da Comunidade Lajeado retrata resistência e luta contra a condição que é imposta durante anos, “se mantêm como territórios de resistência por meio dos vínculos singulares com a terra, pela preservação da memória, pelas formas de produção do trabalho, pela perpetuação do conhecimento” (SOARES, 2017, p. 02).

Nas últimas décadas, perante às pressões sofridas por fazendeiros, a Comunidade Lajeado iniciou a busca formal pela defesa e garantia de seus mecanismos de reprodução material e cultural. Em 2011, para além da organização em famílias, o grupo se organizou e materializou a Associação de Remanescente Quilombola de Lajeado, que passou a ser o instrumento legal administrativo na busca por reconhecimento dos seus direitos enquanto quilombolas. Diante das dificuldades enfrentadas, “nota-se a necessidade de um grande esforço de povos e comunidades tradicionais para a definição e defesa de seu território, muitas vezes com a colaboração de associações, universidades e do poder público” (MORAES, 2017, p.05).

A organização política dos quilombolas trouxe novas possibilidades para comunidade: oportunizou momentos regulares em coletividade para discutir os problemas vividos, reflexões, a autoidentificação enquanto povo negro e quilombola, e o desenvolvimento de estratégias de organização dos moradores com objetivo de ampliar a comunicação com os entes públicos e organizações de apoio ao movimento quilombola.

A criação da associação promoveu na comunidade um renovar de esperanças para muitas causas e expressões que estavam adormecidas e condenadas a uma definitiva extinção, a exemplo de algumas manifestações culturais, como: festejos de Reis, as danças de sússia e catira, e demais que estavam desmemoriadas pela atual geração, ações essas, que fortalecem a identidade étnica do grupo. Além da busca pelo resgate e fortalecimento dos fenômenos culturais,

houve o mobilizar da organização política e representativa, também, o incentivar dos adolescentes e jovens a procurarem conhecimentos e/ ou estudos, que reconheçam e fomentem a sustância da história e saberes já construídos pelos ancestrais. Nesta perspectiva, Gualberto, Fôlha e Alves (2017) destacam que:

O conceito da educação para o desenvolvimento regional está espontaneamente ligado à compreensão de que existe precisão de educar pessoas que no futuro possam ser capazes de atuar e modificar questões como de identidade no contexto e de gerar ações construtivas a partir da diversidade cultural local. Atualmente, quando se propõe iniciativas deste modo, averígua-se que não só os mais jovens, mas inclusive os adultos não sabem, por exemplo, a procedência do nome da sua própria comunidade onde nasceram e cresceram. (GUALBERTO, FÔLHA e ALVES, 2017, p. 200)

Foto 4 – Jovens participando do diagnóstico da Comunidade



Fonte: Acervo de Celenita Gualberto (2018)

O RTID da Comunidade Quilombola Lajeado (2016) observa que a ameaça eminente de perder as suas terras, permitiu à população de Lajeado descobrir-se enquanto categoria jurídica, *remanescentes de quilombo*, gerador de direitos de um patrimônio cultural devido as suas especificidades sociocultural e histórica, e o direito legal sobre seu território. Desta maneira, a associação da comunidade Lajeado passou a ser o instrumento legal administrativo na luta pelo reconhecimento do território como foco principal, mas também, uma ferramenta para ter acesso a

outros direitos como aquisição de água, apoio à educação superior, projetos para a produção e geração de renda junto aos órgãos públicos locais, estaduais e nacionais, como também, espaço de fortalecimento dos laços identitários e parentesco e formação de lideranças para atuar na luta pelas territorialidades negras, estimulando a participação de pessoas da comunidade em diversos eventos relacionados a miríades de situações que envolvem as questões quilombolas como: cultura, direitos, educação, gênero, agroecologia e meio ambiente, processos produtivos e geração de renda, entre outros.

Em 2005, as famílias do Quilombo Lajeado entraram com o Processo de Reconhecimento do Território no INCRA – TO, a partir de então, mobilizaram-se na busca de seus direitos como Remanescentes de Quilombos, articularam-se junto aos órgãos públicos municipais, estaduais e nacionais, solicitando apoio contra a pressão e opressão que estavam sofrendo dos fazendeiros. A declaração de autorreconhecimento como remanescente de Quilombo foi expedida em 2007. No mesmo ano solicitaram a certificação de autodefinição como remanescente de quilombo à Fundação Cultural Palmares. Após o ano de 2008, começaram a receber apoio e orientação da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Tocantins-Coeqto. Passaram-se 03 anos, e em 2010, o reconhecimento oficial da comunidade como remanescente de Quilombo, pela FCP foi deferido, tendo acesso à declaração da FCP em 2011, ano em que foi criada a Associação dos Agricultores e Agricultoras Familiares da Comunidade Quilombola Lajeado. Em 2014, o INCRA inicia elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Antropológico, com término em 2016. Atualmente, a Comunidade aguarda o julgamento das contestações.

3 Práticas organizacionais e saberes culturais

3.1 Festas de Reis

Na Comunidade Lajeado a presença das práticas e relações de reciprocidade nas festas religiosas e culturais ainda são marcantes, sendo que as principais ações religiosa e cultural são: Festas de Reis, São José, Festa Junina. Importantes aspectos da cultura local vivenciada coletivamente durante todo o ano. As festas promovem a comunhão entre o grupo, reforçam a fé como fator cultural de grande significado, preservado pelos ancestrais.

A festa de Reis é um momento ritualístico e festivo, onde os devotos fazem agradecimentos por algo que receberam. Um festejo que passa de geração para geração, embora aconteceu em alguns anos, que a prática se encontrou enfraquecida, entretanto, após a organização social da comunidade, vem consolidando-se. A festa se realiza de maneira coletiva, promovida entre familiares, vizinhos, amigos e devotos que valorizam as tradições e buscam perpetuar as mesmas. As famílias começam a organizar a festa com antecedência, fazem ofertas de alimentos, que normalmente são frutos de uma boa colheita. As doações recebidas servem para a produção de doce, bolos, licores e todos os outros pratos típicos da culinária regional.

Os pratos são preparados com a ajuda de todos os homens, mulheres, jovens e crianças, que antes, plantaram e colheram. Outros rituais da festa também são realizados de maneira coletiva, a escolha e o corte do pau do mastro, construção das barracas, o preparo dos alimentos. Práticas culturais que permanecem sendo reproduzidas de geração a geração.

A cerimônia é preparada com antecedência pelos foliões que giram de seis dias, o imperador define os componentes da folia (foliões, alferes, cantador e instrumentista e arieiro). É organizado o momento da adoração, através do terço, diante de um altar ornamentado no primeiro dia de janeiro. Durante o giro, a jornada é

realizada em silêncio com a bandeira de Santos Reis, durante o período da noite e os descansos dos foliões, ou seja, os “*pousos*” acontecem no período do dia. A jornada se repete todos os dias até as 16 horas do dia seis de janeiro, horário para a chegada da folia na casa do imperador. A festa da chegada da Folia de Reis conta com a presença dos fiéis para proceder o ritual, com cânticos, jantar, mastro, terço e danças.

O RTID da Comunidade Quilombola Lajeado (2016) descreve que as celebrações dos festejos, ou terço, são todas de cunho católico português e brasileiro, que marcam a dominação da religião católica sobre as crenças afrodescendentes. Mas, estas manifestações religiosas possuem a marca dos rituais de matriz africana como o tambor, a dança da sussia, as músicas que foram se perdendo ao longo do tempo. As danças, como a sússia, roda e a catira, são apresentadas para o público, manifestações culturais que passam por um processo de resgate, por parte da nova geração.

3.2 Terço de São José

O Terço de São José é comemorado no dia do santo, 19 de março. Na Comunidade Lajeado, o festejo acontece no Núcleo Nova Prata, sendo uma prática que vem das gerações passadas. A Comemoração do dia de São José expressa uma ocasião onde a comunidade recebe pessoas de toda região e redondeza para agradecer o santo e festejar suas tradições, costumes, ritos, crenças e entre outras. Além do momento de rito espiritual, onde o terço é rezado, os fiéis comemoraram os encontros entre amigos e parentes, para conversar, experimentar os alimentos típicos da cultura, beber, dançar, cantar e muito mais, ocasionando o dito sagrado e profano, inevitáveis nessas ocasiões.

O terço é um momento de reverência, onde todos os fiéis ficam diante do altar rezando o terço, declamam 50 Ave-Marias, recitam grupos de dez, sendo que, cada um inicia com o um Pai-

Nosso e conclui com um Glória, Cordeiro de Deus, Creio em Deus Pai, Salve Rainha e Benditos. É uma prática que é passada de pai para filho, com características e melodias peculiares da região. Além do Terço de São José, a Comunidade reza anualmente o terço em devoção a Todos os Santos no dia 02 de novembro, e o terço de Nossa Senhora da Conceição no dia 08 de dezembro.

3.3 Festa Junina

A Festa Junina era uma tradição familiar na Comunidade Lajeado, onde cada família comemorava em sua casa, conforme o dia dos santos: São Pedro, São João e Santo Antônio. Com o passar do tempo, esta comemoração deixou de acontecer na Comunidade, porém, a partir de 2017, os jovens iniciaram o resgate da festa cultural. Gualberto, Fôlha e Alves (2017) ressaltam a necessidade das gerações mais novas participarem ativamente das práticas da própria comunidade, como possibilidade de conhecer profundamente o seu contexto histórico cultural, o que permite também o autorreconhecimento, validando os seus saberes históricos, culturais e artísticos.

O momento festivo se realiza em um único dia, no mês de julho, diferente da festa dos povos antepassados, que acontecia em todos os dias dos respectivos santos. Atualmente, a prática se realiza apenas uma vez no mês de julho, pelo fato de ser um mês de férias, onde a maioria da juventude que estuda e mora distante pode participar. No dia da festa, os jovens decoram o ambiente como nas tradicionais festas juninas, preparam os alimentos típicos e se organizam para receber toda vizinhança e demais convidados. Os convidados vestem trajes caipira, e na hora da apresentação tradicional junina, todos são convidados a formar um par no momento e participar da dança coletiva. A Festa Junina da Comunidade Lajeado é um festejo que atualmente tem buscado agregar características da festividade, como antes era de costume, contudo um resgate das fogueiras, casamentos e batizados em

construção que tem resgatado a presença e participação dos nas organizações coletivas.

3.3 Músicas e Danças

Tanto as músicas, quanto as danças, têm passado por um processo de resgate desde a organização política da comunidade e os projetos desenvolvidos pela Escola Municipal Descoberto, que buscam fortalecer a identidade cultural voltada para questões quilombolas e resgate das suas tradições como um dos povos tradicionais ali constituídos. As músicas tradicionais da Comunidade Lajeado são: os benditos, as catiras e as cantigas de roda, enquanto a principal dança é a sússia.

A catira é uma dança que o ritmo musical é marcado pela batida dos pés e mãos dos participantes. No Lajeado, além de dançar a catira, possuem os autores que criam as letras de músicas cantadas durante a dança as chamadas “modas”. A música é cantata e acompanhada por viola e pandeiros. Os participantes se organizam em duas filas, uma na frente da outra, cantam, tocam e dançam, com fortes movimentos realizados com as mãos e pés.

Os benditos e cantigas de roda é uma manifestação cultural atrelada às festas religiosas, são apresentados principalmente nos terços e folias. Muitas letras vêm mantidas ancestralmente, e outras produzidas pelo próprio rezador ou cantor, foliões que geralmente cantam em dupla, acompanhados de sons da caixa e demais instrumentos. Ao apresentarem-se, posicionam-se em círculo ou em fila, uma de frente para outra, enquanto uma dupla canta os demais acompanham atentamente revezando.

A sussia é uma dança cultural presente no cotidiano do povo quilombola, em Lajeado, a dança é ensinada de geração para geração, é repassada às crianças e jovens pelos mais velhos que são pessoas dotadas da sabedoria ancestral. É dançada ao som do tambor, viola, pandeiro e caixa. Geralmente um grupo toca os instrumentos e canta as músicas e o outro grupo dança, no embalo do som. O traje da

sussia são roupas de origem quilombolas: os homens usam com camisas e calças, as mulheres saias longas e blusa e dançam descalço.

As músicas e danças da Comunidade Lajeado são apresentadas nos momentos festivos da região, como: festa de reis, festas religiosas e nas saídas, chegadas e pousos de folias e nas e nas apresentações culturais da escola.

3.5 Culinária

A culinária da Comunidade possui suas características próprias, funciona como um marcador identitário, são pratos à base dos grãos, frutos, verduras e legumes cultivados nas roças, quintais e no cerrado. As carnes, em sua maioria são de animais e aves de criação própria. As práticas alimentares estão interligadas diretamente com as vivências dos grupos, muitas receitas e hábitos da comunidade são das gerações passadas. As receitas do bolo quebrador, peta, bolo de arroz, canudo de palha de banana, alimentos oferecidos nas festividades, são heranças ancestrais.

Nesta perspectiva, Millán (2002) explica que os hábitos alimentares fornecem dados sobre relações sociais.

Na alimentação humana se materializa a estrutura da sociedade, se atualiza a interação social e socioambiental, as representações socioculturais (crenças, normas, valores) que dão significado à ação social [...] dos que têm em comum uma mesma cultura. A abstração conceitual da cultura se concretiza no prato (MILLÁN, 2002, p. 277- 278).

Grande maioria exerce a agricultura familiar de subsistência, sua produção se realiza a partir do uso de recursos naturais, renováveis no ecossistema local. O plantio e colheita tradicional nas roças e nos quintais, cultiva alimentos como: arroz, milho, feijão, fava, pequi, buriti, abóbora, mandioca, inhame, limão, melancia, melão, maracujina, coco, caju, pimenta e murici. Alimentos que servem de base para o preparo das receitas típicas da comunidade,

como a produção de conservas variadas (de pequi, pimenta de macaco, murici, manjeriço), doces (de leite, coco, mamão, rapadura e tijolos, sucos de cagaita, mangaba) chá (flores de simbaíba, fruto de pau de óleo, folha de negramina, cidreira, erva-doce, capim santo) fazem parte da alimentação das famílias da Comunidade.

3.6 Medicina Popular

Na Comunidade Lajeado também se pratica constantemente a medicina popular que se refere à cura, geralmente, aplicada pelos os mais velhos que procuram meios alternativos feitos a partir de plantas e/ou ervas medicinais, cultivadas por ele nos quintais de suas casas ou do próprio cerrado.

Esta prática presente na Comunidade Lajeado também faz parte do patrimônio cultural herdado dos ancestrais, visto que as memórias narradas por aqueles que conviveram com os mais velhos, são de uma gratidão que ultrapassa gerações e chega à geração atual, pelas curas alcançadas.

4 Considerações finais

A partir da organização política da Comunidade Lajeado, desde 2011, o grupo tem criado estratégias para revitalizar o patrimônio material e imaterial. Promovendo o fortalecimento da identidade cultural, voltados para questões quilombolas e resgate das suas tradições e manifestações culturais: a dança, a música, os festejos, as folias, a memória coletiva, a culinária e a medicina popular. A atenção, dada à identidade cultural da Comunidade, tem como principal preocupação manter viva a cultura e elementos identitários do grupo para que as futuras gerações também possam conhecer e vivenciar.

O reviver da memória coletiva também é uma preocupação, levando em consideração que as matriarcas e os patriarcas, ainda vivos, estão com idade bem avançada, então, o incentivo para que

todo o grupo conheça realmente suas raízes históricas contribui para preservar o patrimônio histórico da Comunidade.

A pesquisa permitiu inferir que a Comunidade Quilombola Lajeado demonstra ser um corpo social fortalecido pela reciprocidade dos seus membros, que mesmo diante das dificuldades, têm buscado preservar a identidade cultural e o vínculo com seus territórios ancestrais.

Assim, enquanto não podem contar com uma devida atuação das organizações públicas, em efetivação das políticas necessárias, este povo tem aprendido a construir em famílias e/ ou organização comunitária, a resistir culturalmente. Tem construído sua territorialidade como frente aos desafios da comunidade, numa postura dinâmica e substancial, contra hegemônica ao racismo institucionalizado diante do território quilombola, que tem acertado em investir nos sujeitos comunitários como o maior bem social, que tem construído incansavelmente está história.

Referencias

ABRAMOVAY, Ricardo; BEDUSCHI, Luiz Carlos Filho. **Desafios para a gestão territorial do desenvolvimento sustentável no Brasil**. Disponível em: https://static.fecam.net.br/uploads/28/arquivos/4063_ABRAMOVAY_e_BEDUSCHI_FILHO_Desafios_para_o_DTS_no_Brasil.pdf. Acesso em: 24 de julho de 2018.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. **Terras tradicionalmente ocupadas - Processos de territorialização e movimentos sociais**. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&pid=So104...lng=en>. Acesso em: 20 de julho de 2018

_____. Alfredo Wagner Berno de. **Os Quilombos e as Novas Etnias**. In. O'DWYER, Eliane Cantarino, organizadora. Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais**. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, v. 6, n. 1, p. 9-32, maio 2004. Disponível em: <

<http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/viewFile/12745/9962> >. Acesso em: 24 de julho de 2018.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Diversidade paisagística e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine Costa. (Orgs.). **Geografia e Cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares**. Goiânia: Editora Vieira, 2008, p. 47 - 97.

ALVES, BERNIERI e FÔLHA. A Comunicação na escola como proposta para a Sustentabilidade das Práticas da Cultura da Comunidade Quilombola de Lajeado. Disponível em: <<https://even3storage.blob.core.windows.net/anais/PPGCOM.pdf>>. Acesso em: 20 de julho de 2018.

ARRUTI, José Maurício. 2008. “Quilombos”. In: Raça: **Perspectivas Antropológicas**. [org. Osmundo Pinho]. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/8749/1/_RAC%CC%A7A_2ed_RI.pdf_.pdf>. Acesso em: 24 de julho de 2018.

AZEVEDO, M. **Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé**. São Paulo: Loyola, 1996.

B

ENJAMIN, W. **Magia e técnica: arte e política** (Obras escolhidas, Vol. 1). São Paulo: Brasiliense, 2011a.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A comunidade tradicional. In **Cerrado, Gerais, Sertão: comunidades tradicionais dos sertões roseanos**. Montes Claros: 2010 (Relatório de Pesquisa).

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br> >. Acesso em: 16 de julho de 2018.

_____. **Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br> >. Acesso em: 20 de julho de 2018.

_____. **Decreto n. 6.040**, de 07 de fevereiro de 2007. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm >. Acesso em: 20 de julho de 2018.

_____. Instituto Nacional Colonização e Reforma Agrária. **Perguntas e Respostas**. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf>> Acesso em: 26 de julho de 2018.

_____. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Quilombolas**. Disponível em: < <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas> >. Acesso em: 24 de julho de 2018.

_____. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Quilombola Lajeado**. 2016.

_____. Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **O que são Comunidades Tradicionais**. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/o-que-sao-comunidades-tradicionais>>. Acesso em: 24 de julho de 2018. Coordenação Nacional de Quilombolas. **Resiliência quilombola**. Disponível em: < <http://conaq.org.br/quem-somos/> > Acesso em: 20 de julho de 2018.

FONSECA, António. **Contribuição ao estudo da literatura oral angolana**. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1996.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre, 2004b. Disponível em: < <https://periodicos.ufsm.br/geografia/article/download/22589/pdf> > Acesso em: 26 de julho de 2018.

LITTLE, Paul Elliot. 2002. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: Por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia, Brasília*, nº 322.

MILLÁN, Amado. **Malo para comer, bueno para pensar**: crisis en la cadena socioalimentaria. In: ARNAIZ, Mabel Gracia (coord.). *Somos lo que comemos: estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Ariel, 2002.

MORAES, N.R.; CAMPOS, A.C.; MÜLLER, N.M.; GAMBA, F.B; GAMBA, M.F.D.D.F. **As comunidades tradicionais e a discussão sobre o conceito de território**. Revista Espacios. Vol.38, nº12, 2017, p.17.

Disponível

em <<http://www.revistaespacios.com/a17v38n12/a17v38n12p17.pdf>>.

Acesso em 27 de julho de 2018.

MORAES, N.R.; CAMPOS, A.C.; MÜLLER, N.M.; GAMBA, F.B; GAMBA, M.F.D.D.F; BRAGA, W.R.O. **O conceito de território dentro de comunidades tradicionais brasileiras.** Revista Observatório. Vol. 2, Especial 2, 2016.

Disponível em <<http://www.revistaespacios.com/a17v38n12/a17v38n12p17.pdf>>. Acesso em 23 de julho de 2018.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ática. 1993.

SCHIFFLER, Michele Freire. **Tradição, oralidade e ancestralidade fronteiras.**

Disponível em: < <http://periodicos.ufes.br/flibav/article/download/14039/9900>>. Acesso em: 23 de julho de 2018.

SOARES, Edimara Gonçalves. **Quilombo:** território e territorialidades. Disponível

em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/formacao_acao/2semestre2017/fa2017_quilombos_visibilidade_DEDI_anexo1.pdf>.

Acesso em: 26 de julho de 2018.

Capítulo 7

Desterritorializações micropolíticas: O uso do audiovisual e das mídias digitais em intervenções artísticas em uma comunidade Makuxi no Estado de Roraima – Brasil

**Micropolitic desterritorializations: the use of audiovisual and digital media
in artistic interventions in a Makuxi community in the State of Roraima –
Brazil**

Leila Adriana Baptaglín
Lisiane Machado Aguiar
Jaidier Esbell

RESUMO

Neste artigo buscamos compreender como o uso do audiovisual em intervenções artísticas desterritorializa os circuitos da arte contemporânea por meio das mídias digitais. Para isso, acompanhamos a terceira edição da intervenção artística “The Giant Step” idealizada pelo artista Húngaro-Suíço Viliam Mauritz na comunidade indígena Raposa I, pertencente à terra indígena Raposa Serra do Sol/RR. A partir desse encontro, analisamos as diversas linhas de forças micropolíticas (GUATTARI e ROLNIK, 2013), ou seja, como os modos de subjetivação dominante podem (ou não) serem subvertidos. Observamos que nessas intervenções artísticas temos um elo conector que perpassa cada uma delas que é uma desterritorialização no circuito artístico e a difusão por meio das mídias digitais como uma das linguagens contemporâneas que extrapolam o lugar da arte até então consolidados por museus e galerias.

Palavras-chave: Audiovisual. Mídias digitais. Intervenção artística.

ABSTRACT

In this article we seek to understand how the use of audiovisual in artistic interventions deterritorializes the circuits of contemporary art through digital media. To this end, we are accompanying the third edition of the artistic intervention "The Giant Step" conceived by the Hungarian-Swiss artist Viliam Mauritz in the indigenous community Raposa I, belonging to the indigenous land Raposa Serra do Sol RR. From this meeting, we analyze the different micropolitical forces lines (GUATTARI; ROLNIK, 2013), that is, how the modes of dominant subjectivation may (or may not) be subverted. We observe that in these artistic interventions we have a connecting link that goes through each of them, which is a deterritorialization in the artistic circuit and the diffusion

through digital media as one of the contemporary languages that extrapolate the place of art until then consolidated by museums and galleries.

Keywords: Audiovisual, Digital media, Artistic intervention.

1 Introdução

O Brasil foi a terceira nação a receber a visita do artista Viliam Mauritz¹, que iniciou sua jornada na praia de Sandgate, Brisbane na Austrália e teve a segunda edição em Kaposmeró, na Hungria. Na terra indígena do povo *Makuxi*², o evento aconteceu nos dias 6, 7 e 8 de outubro de 2017. A ideia central da intervenção artística foi a de conectar pessoas a realidades pares diferentes, com o mínimo de impacto ambiental e o máximo de repercussão com o uso de ferramentas audiovisuais em mídias digitais. A proposta do artista é de encontrar em diversas partes do mundo, artistas produtores que também façam agenciamentos artísticos em seus locais de origem mobilizando estruturas e pessoas para a interação.

Com o formato de uma pegada gigante com proporções a partir de 100 x 45 metros, que remete à ideia de um caminhar itinerante e de um ser maior que sai conectando temas globais com desafios locais para evidenciar aspectos culturais dos nativos em agenciamento com suas artes.

A visualização da pegada só pode ser percebida com a produção de filmes audiovisuais que foram editados contendo de 3 e 10 minutos³. *Drones* foram usados para captar as imagens aéreas durante o dia e a noite. As imagens diurnas, mostraram indígenas Makuxi dançando o *parixara* - dança ritual ancestral em uma coreografia coletiva preparada especialmente para a ocasião. As cenas noturnas mostraram 39 fogueiras que foram acesas ao

1 Para mais informações no site do projeto. Disponível em: www.thegiantsteps.org

2 Raposa I, faz parte da terra indígena Raposa Serra do Sol é uma área situada no nordeste do estado brasileiro de Roraima fazendo fronteira com a Venezuela e a Guiana. É destinada à posse permanente dos grupos indígenas Ingaricós, Macuxis, Patamonas, Taurepangues e Uapixanas.

3 Os vídeos podem ser vistos no site do projeto: <https://www.thegiantsteps.org/>

mesmo tempo para mostrar a pegada gigante e a relação espiritual e usual dos Makuxi com o fogo e a lenha.

Entendemos que esse tipo de produção artística que conta com o auxílio do audiovisual necessita de uma articulação comunicacional para funcionar enquanto tal. Situação essa que perpassa, para além do produto, por outros elementos do Circuito da Cultura e, neste caso específico, do Circuito da Arte.

Se tomarmos o circuito da arte num fluxo como o da experiência da vida veremos que esse apresenta uma ruptura com a representação clássica recognitiva para fazer dele potência criadora. Isso significa suspender os sentidos já criados por modelos colonialistas a serem aplicados, e possibilitar o desenvolvimento de diferentes experiências comunicacionais ao livrar-se de orientações de parâmetros hegemônicos. Buscando ir além de uma *colonialidade do ser*, ou seja, o resultado da “experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem” (Maldonado Torres, 2007, p. 130), procuramos investigar como o uso do audiovisual em intervenções artísticas desterritorializa os circuitos da arte contemporânea por meio das mídias digitais.

O investigador com um posicionamento epistemológico descolonizador (Maldonado-Torres, 2007; Sousa Santos, 2007; Mignolo, 2010; Smith, 2016) afasta-se de circuitos imagéticos universais, de verdades absolutas, de uma postura positivista e funcionalista para desenvolver sua comunicação de forma processual que pretendem reconstruir os acontecimentos ao invés de representá-los. Ou seja, não há a separação radical entre uma vida biológica, política, econômica, o que existe são imanências e a coexistência de cada um destes campos em relação aos outros.

Desse modo, buscamos problematizar como as intervenções artísticas de alcance global desterritorializa o desenvolvimento/envolvimento artístico de comunidades indígenas ampliando a possibilidade de expansão de sua arte em diferentes espaços culturais por meio do audiovisual e de sua circulação em mídias digitais. Para isso, contemplamos, nesse artigo, três linhas de

problematização. Abordamos inicialmente os sentidos comunicacionais criados pela arte indígena da cultura *Makuxi* durante a intervenção “*The Giant Step*”. Em segundo lugar, problematizamos como o uso do audiovisual em intervenções artísticas desterritorializam os circuitos da arte contemporânea com suas formas de expor em relação com as distintas esferas das mídias digitais. Em terceiro lugar, aproveitamos as considerações finais para propor que o circuito da arte necessita de modificações, pois o processo de mediação passa a requerer estratégias que interliguem o artista-obra ao espectador-consumidor para que o Circuito da Arte se estabeleça. Apresentando assim, a necessidade de rupturas dos padrões configurados nos entornos do trabalho com a Comunicação, a Cultura e a Arte.

2 Arte indígena da cultura *makuxi* apresentada no “*The Giant Step*”

A comunidade indígena Raposa I, localizada na Terra indígena Raposa Serra do Sol é composta por cerca de 960 habitantes. Formada em sua maioria, por indígenas da etnia *Makuxi* que vivem no lavrado. Em diferentes contextos, a terra indígena da Raposa Serra do Sol é referência, e busca, por vários meios, manter-se viva. Fazer arte indígena contextual foi uma das estratégias que a comunidade desenvolveu para divulgar sua cultura. As atividades artesanais, artísticas e espirituais sempre foram mantidas. Secular, a comunidade mantém sua identidade em alternância de fluxos que perpassam por identidade e autonomia. Nos últimos anos, especialmente após a homologação da reserva, a comunidade volta ao destaque com atividades culturais que priorizam práticas e saberes ancestrais em resistência a novos depreciativos da cultura de massa (álcool e resíduos não orgânicos).

Na comunidade indígena *Makuxi*, a materialização performática central da obra foi feita com os *Parixaras*, entidades centrais na cultura *Makuxi*, que dançam o *Parixara*. Ao dançar o

Parixara o *Makuxi* bate firme os pés no chão, assim, ressaltam o valor das pegadas firmes em diferentes leituras quais possam ser contextualizadas entre realidades e visões extrapoladas sobre a vida coletiva na Terra.

Imagem 01: Makuxi dançando o *Parixara*



Fonte: Alvaro Severo (2017)

A dança *parixara* faz parte de um ritual de agradecimento à natureza sendo o grande chamamento para um olhar maior para a saúde da Terra como mãe maior da humanidade e de todos os seres é parte do conceito central da peça artística na comunidade indígena no Brasil.

Em parceria com o artista Jaider Esbell, índio *Makuxi* da região da Raposa, a proposta foi apresentada para toda a comunidade que decidiu em reunião interna receber os artistas e seus convidados, bem como aceitou o desafio de fazer acontecer a interação por meio de um verdadeiro festival de cultural *Makuxi* durante os três dias da intervenção artística.

Todas as atividades de interação cultural foram registradas para o acervo audiovisual e memória da comunidade e parte será editada para formatar filmes que serão os produtos imediatos de projeção midiática para o passo seguinte: a conexão dessa experiência com as diferentes esferas das mídias digitais.

A comunidade indígena se mobilizou para receber, materializar visualmente a obra de arte e acompanhar os seus

desdobramentos comunicacionais. Foi a primeira vez que a comunidade indígena recebeu uma atividade de cunho internacional, com arte global, mostrando o local. Pela primeira vez, também a comunidade foi envolvida como parceira na realização de uma obra de arte com um artista de outro país.

A programação envolveu interação cultural livre com feiras, oficinas, caminhadas no campo, expedições na natureza e apresentações culturais realizadas pelos próprios indígenas. Artistas e comunidade receberam outros artistas indígenas como convidados especiais para a consagração do trabalho coletivo de arte.

Artistas locais foram convidados para celebrar o ato como uma conquista autônoma do esforço maior da arte e da resistência da arte indígena. Esse feito é carregado de significados e o maior sem dúvida é a capacidade política de organização da comunidade em agenciar uma arte coletiva de alcance global. A performance coletiva é de fato um chamamento para questões culturais. Neste sentido, entendemos que no campo das Artes, a subjetivação não está apenas na produção, mas em outros âmbitos como os o uso de diferentes audiovisuais em mídias digitais.

A existência de novos agentes, como o curador (cuja subjetividade, se considerado o poder que possui, pode vir a resultar em exposições cujos temas e questões sejam estranhos aos artistas que delas participem), gera fatalmente uma tensão entre a produção artística e esses poderes habituados à primazia que de forma institucional lhes foi concedida (COCCHIARALE, 2004: 70).

De acordo com o artista Jaider Esbell a intervenção artística na sua comunidade inova na possibilidade de dar visibilidade a essas linguagens artísticas que vem sendo produzidas em espaços comunitários e educacionais minoritários. “Na prática, a realização da escultura gigante na comunidade da Raposa I é um feito histórico e enigmático. O modo como foi feita a abordagem, a

presença clara da comunidade em todas as etapas, diferencia este de qualquer feito antes realizado”⁴.

Imagem 02 e 03: Utilização do Drone para a Intervenção artística “*The Giant Step*”



Fonte: Lisiane M. Aguiar (2017)

O conhecimento artístico e histórico das linguagens indígenas amplia o repertório de valorização de sua produção justificando sua produção e inserção em diferentes espaços artísticos e conta com o auxílio audiovisual nas mídias digitais.

Dessa forma, a subjetividade do expectador passa pertencer a obra e, conseqüentemente ao lugar. Esta apropriação da obra pelo sujeito e do sujeito pela obra é realizada de diferentes formas, mas especificamente, a partir do século XXI, com as conexões via rede.

Cocchiarale (2004, p. 70), nos coloca que as redes eletrônicas recobrem uma parte significativa do mundo, no entanto, são “[...] apenas um resultado e um instrumento das desterritorializações em cascata que estão na raiz de nosso mundo”. Apresenta-se assim como um dos meios de apreciação e comunicação entre obra e expectador, mas não o único.

O contato físico e a visualidade ainda apresentam uma força significativa no processo comunicacional artístico. O impacto da obra expostas nos espaços públicos acrescenta ao artista e, também ao expectador a sensação de êxtase e euforia próprios da apropriação artística. Assim podemos sinalizar que a obra passa a

4 Jaider Esbell, índio *Makuxi* da região da Raposa em sua rede social do Facebook.

explorar um outro espaço de ocupação que começa a ser consolidado e erigido pelo artista e expectador.

Trabalhar a intervenção artística é trabalhar com as concepções de lugar, simbologia, estesia, presentes tanto no artista como no expectador, ambos construindo uma sintonia de ideais que compactuam na construção do social. Um social cheio de especificidades e subjetividades próprias da sintonia estabelecida na Arte contemporânea. Situação esta extremamente complexa ao tratarmos de um lugar social como o estado brasileiro de Roraima (onde se encontra a comunidade indígena Raposa – Serra do Sol), que ainda carece de experiências com exposições artísticas e ocupações do lugar cotidiano, do espaço urbano, como galerias ou museus para suas obras.

Além de seu valor estético, as intervenções artísticas contemporâneas trazem à tona problemáticas e reflexões sobre o ambiente social. Assim, segundo Silva (2015, p. 05) “[...] a percepção das intervenções contemporâneas está conectada com os espaços e tempos de uma cidade. Muito além de observar mudanças geográficas, territoriais e “cronológicas” de uma cidade é preciso entender suas composições, suas durações e seus ritmos cotidianos”. Estas intervenções com públicos variados, instiga o olhar crítico para os acontecimentos locais. Mas, como investigar os processos micropolíticos de produção de linguagens artísticas audiovisuais em confluência com a alteridade dos movimentos culturais?

O posicionamento epistemológico, nesse artigo, ocorre pela lógica dos sentidos na filosofia da diferença. Assim, a micropolítica é entendida como o processo de produção de conhecimento a partir das relações de saber-poder. Não se quer saber apenas “o quê?”, mas “de que modo” e, principalmente, “como” determinado saber artístico e não outro está sendo trabalhado.

Para isso, metodologicamente compomos uma problematização crítica-heurística-interpretativa das estratégias de relações de poder em composição com o campo de saber. Partimos da perspectiva que a discussão sobre intervenções artísticas merece

ser reconhecida como elemento vital para reflexões sobre o ambiente social. Deve ser entendida mais amplamente do que a simples descrição de observação. Ela envolve também os importantes aspectos conceituais, éticos, estéticos e políticos.

Assim, deve-se ter em conta que a linguagem audiovisual pode ser entendida a partir de diferentes perspectivas que se inter-relacionam e se articulam nos processos de investigação. O ponto de vista mais comum associa o uso de som e imagem na composição de produtos midiáticos que requisitam os sentidos da audição e da visão para sua percepção. Se essas entradas permitem certas delimitações nesse campo, não dão conta de sua complexidade e, nesse sentido, das suas multiplicidades (Deleuze e Guattari, 1995). Afinal, o estudo do audiovisual na inserção do trabalho artístico pode se constituir como linguagem e discurso, numa complexa relação entre a cultura, a imagem, a técnica e atravessadas pela ética e pela estética. Tanto prevendo espaços para consensos, divergências, padronizações, sociabilidades e trocas simbólicas, como também para usos, apropriações, configurações, convergências, experimentações e inovação sobre formatos, suportes e tecnologias.

Nesse processo, é possível pensar o audiovisual como uma esfera de virtualidade e atualizações que potencializa devires de diversas ordens, já não há espaços para o hegemônico, ou seja, a pesquisa teórico-metodológica deve ser capaz de trabalhar com a diferença e com a pluralidade de um campo complexo, que alimenta e é alimentado por outros campos, engendrando inter-relações constantes de tensão e distensão sobre a técnica, os discursos e culturas em potencial.

Para avançar sobre as especificidades dessas multiplicidades audiovisuais no campo artístico temos que refletir não apenas sobre as possibilidades epistêmicas, mas igualmente sobre as suas mudanças no circuito da arte. Buscamos, então, acompanhar os processos de produção das intervenções artísticas – como foi o caso da realização do “*The Giant Step*” na comunidade indígena Raposa - Serra do Sol, desnaturalizando o que é legitimado como a

intervenção, rastreando as suas relações e analisando os sentidos que as orientam dentro do campo da linguagem ao se utilizar o audiovisual na composição da obra.

3 O uso do audiovisual em intervenções artísticas

Como podemos inferir através desses pontos que uma analítica das relações de saber-poder se refere à diversas linhas de forças micropolíticas (institucionais, discursivas, históricas, políticas, culturais, econômicas, entre outras) desde que sejam entendidas enquanto práticas. Dessa maneira, uma problemática gerada a partir dessa perspectiva busca operar processualmente não como algo que possa ser identificado com referências e indivíduos específicos, mas que conecta a todos. É um agenciamento que se processa micropoliticamente entre o saber, o poder e a subjetivação. O significado só existe a partir do momento em que foi enunciado, passando a fazer parte de um ou mais discursos.

Entre o saber, o poder e a subjetivação há um processo de produção de conhecimento que se conecta inevitavelmente a uma política, ou seja, cria e atualiza o possível. Nessa política há dimensões coexistentes que não se opõem, mas que se diferenciam: uma macropolítica que é molar com planos de formas e sistemas de sobrecodificações; e, uma micropolítica que é molecular com plano de fluxos e linhas de fuga.

Observamos que este campo convoca constantes transformações tanto no plano molar quanto molecular, o que implica agenciamentos dos processos de produção. Para Guattari e Rolnik (2013, p. 133) “a questão da micropolítica é a de como reproduzimos (ou não), os modos de subjetivação dominante (...)”. Assim, mesmo naquilo que ganha visibilidade como hegemônico há sempre espaço de criação. O poder deixa de ter uma relação direta com o Estado (ele deixa de ser um órgão único de poder) e passa a ter uma existência nas formas de exercício do poder. A micropolítica não parte do centro para a periferia ou do macro

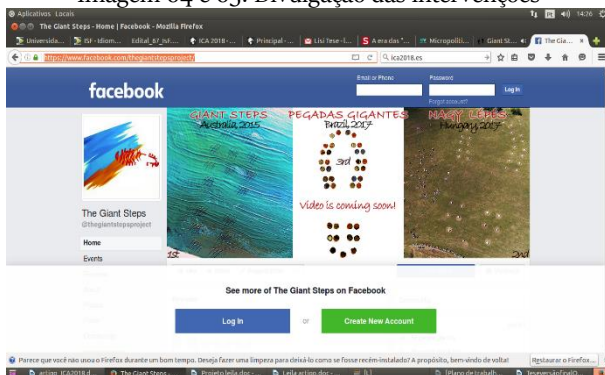
para o micro, ou seja, não parte seus estudos do Estado para procurar até onde se estende nas dimensões mais baixas da sociedade. Assim, podemos pensar no audiovisual pode se constituir como linguagem e discurso, numa complexa relação entre a técnica e a cultura, atravessadas pela estética e pela ética.

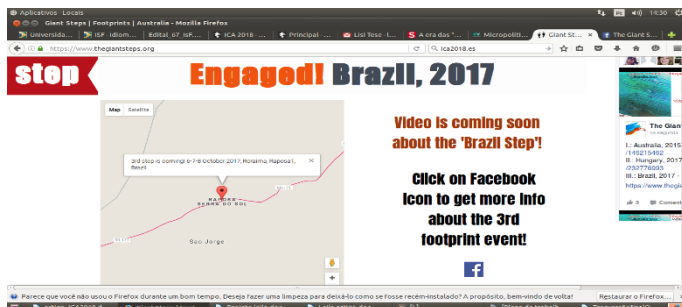
Podemos considerar o audiovisual como conformador de um campo complexo, que alimenta e é alimentado por outros campos, engendrando inter-relações constantes de tensão e distensão sobre a técnica, os discursos e culturas em potencial. Nesse processo, é possível prever espaços para consensos, divergências, padronizações, sociabilidades e trocas simbólicas, mas também para usos, apropriações, configurações, convergências, experimentações e inovação sobre formatos, suportes e tecnologias.

Como, então o uso do audiovisual em intervenções artísticas com a cultura indígena desterritorializa os circuitos da arte contemporânea com suas formas de expor em relação com as distintas esferas das mídias digitais?

Isso ocorre, pois as artes passam a vincular-se ao público de forma diferenciada exigindo dos processos de mediação o conhecimento e a interação com o sujeito consumidor.

Imagem 04 e 05: Divulgação das intervenções





Fonte: I.: Australia, 2015 - <https://vimeo.com/146215462>

II.: Hungary, 2017 - <https://vimeo.com/232776993>

III.: Brazil, 2017 - <https://www.thegiantsteps.org/project/iii-brazil-2017>

Imagem 06: Página do facebook do Jaider



Fonte: www.facebook.com/jaider.esbell

Estes passos nos mostram que o artista e o expectador necessitam de outras formas de interação para a apreciação e o consumo da Arte. Isso pode ser evidenciado principalmente pela existência de outros locais e de outros atores existentes no circuito da Arte não se restringindo ao espaço do Museu e aos atores antes envolvidos, mas sim, adentrando em espaços não formais e nos meios digitais. A existência deste cenário proporciona a necessidade da mediação condizente e, é nesta perspectiva que a avaliação do processo se apresenta como fundamental para que o circuito seja completo e atenda as necessidades do artista e do expectador.

Este processo e mediação é necessário, mas requer do profissional mediador conhecimentos que lhe possibilite dialogar com cada sujeito e suas peculiaridades sendo este um trabalho bastante complexo. Um trabalho de conhecimento e valorização sociocultural do sujeito e dos seus espaços de formação.

Neste sentido, a mediação e a elaboração da obra passam a ser vistos com um olhar voltado para a compreensão da arte como um todo e não apenas na interpretação da obra a partir de questionamentos incipientes.

A liberdade de interpretação e a não “prisão” às regras faz com que a imaginação e a interpretação possibilitem a criatividade e ampliação de horizontes visuais. E, a ampliação de espaços de apreciação da arte vem proporcionando este desenvolvimento cultura ampliando possibilidades de construção de conhecimentos para o sujeito. Com isso, o processo de mediação em diferentes espaços culturais vem passando por modificações adequando-se as transformações e informatizações sociais a fim de atender as demandas que vem surgindo.

Trabalhar com as especificidades de uma intervenção artística requer do mediador preparação e compreensão do contexto artístico contemporâneo. Assim, além dos museus, nos espaços informais de mídias digitais e nas outras situações de exposição da obra de Arte no contexto contemporâneo temos diferentes concepções de cultura que desencadeiam diferentes tipos de mediação as quais, longe de serem homogêneas, aparecem muito dependentes de seu contexto.

As intervenções artísticas que fazem sua difusão por meio das mídias digitais apresentam-se como uma das linguagens contemporâneas que extrapolam o lugar da arte até então consolidado: o museu e as galerias. Lugares esses que, na região amazônica e, em especial no Estado de Roraima, ainda não podem ser considerados consolidados visto que, em Roraima o único museu existente está fechado e, os lugares de exposição de obras de Arte

ainda são bastante restritos limitando-se a algumas galerias de instituições privadas e/ou galerias particulares de artistas locais.

Assim, as intervenções artísticas que utilizam o espaço digital em associação com o audiovisual constituem-se em uma linguagem artística que passa a ganhar corpo a partir do momento em que levam a arte para os espaços públicos dando a possibilidade de apreciação pelos diferentes sujeitos. Aguça, com isso, um outro olhar para o processo comunicacional a ser construído, haja vista a ideologia proposta nas intervenções artísticas, como no caso de “*The Giant Step*” e, a recepção de um público vasto nem sempre exposto à apreciação artística.

Referente ao *objeto arte*, conforme considerações de Leirner (1984, p. 06), “[...] podemos então entender que, mesmo o objeto recolhido praticamente pronto, precisa ser apropriado pelo artista, para ganhar novos significados e tornar-se objeto de arte”. A apropriação de objetos cotidianos, expostos em lugares cotidianos, passa a estimular no sujeito a criticidade sobre o conceito do que é Arte. Isso porque o expectador não é mais apenas o crítico e apreciador de arte e, em muitas situações, o conceito e o processo de apropriação do objeto não foram ainda internalizados pelo sujeito, haja vista a recente inserção e trabalho deste na produção artística contemporânea e, ainda mais na divulgação em lugares públicos.

A produção *digital/Ciberarte* apresenta-se como uma gama bastante ampla de nomenclaturas surgidas pela inserção da informática na produção artística: o e-mail arte, a vídeo arte, a web arte. Na contemporaneidade, a partir da manipulação dos espaços e das novas tecnologias digitais, surgem composições artísticas que vão sendo construídas a partir dos paradigmas das mídias digitais – com interatividade, hibridismo e fragmentação.

A Ciberarte apropria-se da expressividade do ciberespaço construindo assim ambientes virtuais que aguçam o expectador a ativam correntes cibernéticas de interlocução do artista, obra e expectador conectando-os e tornando-os um só (DOMINGUES, 2002).

As *intervenções* surgem como práticas de intervir no espaço urbano em suas mais variadas intensidades. No cenário atual as intervenções aparecem não apenas como uma arte, mas como uma nova maneira de se comunicar. As intervenções, a partir da modificação/reorganização do espaço urbano propõe uma estruturação crítica do pensar do expectador sendo ela utilizada a partir de diferentes técnicas e linguagens.

As linguagens artísticas contemporâneas supracitadas apresentam um caráter de intervenção a partir do momento em que passam a incidir no espaço urbano ocasionando a necessidade de compreensão e outros meios de comunicação com o expectador.

Estas produções artísticas contemporâneas passam a integrar o espaço digital de fácil acesso, envolvendo a subjetividade do expectador e intervindo em seu lugar-comum de forma artística. Assim, as intervenções artísticas urbanas, em um campo de produção artística contemporânea, proporcionam lembrar o que Cauquelin (2005) nos mostra ao referir-se ao processo comunicacional. Passamos a vivenciar uma inevitável mistura de papéis: produtor/artista, distribuidor/comunicador e consumidor/expectador. Estes sujeitos, antes com características e funções delimitadas, não mais possuem atividades específicas e, este é um dos grandes desafios a serem consolidados para uma melhor compreensão da produção artística indígena no estado roraimense.

A lógica de consumo (ainda não implementada, mas com algumas sinalizações dentro das poucas consolidações de um circuito de arte em Roraima) passa a sofrer alterações e incrustações devido aos incrementos tecnológicos e as novas demandas alicerçadas pela criação de outras linguagens artísticas que extrapolam o espaço de exposição do museu e das galerias adentrando ao lugar público (GONÇALVES, 2017).

Assim, a necessidade de outros profissionais, que ainda não fazem parte de um cenário competitivo e qualificado em Roraima, é agregada a este circuito - e/ou o artista passa a ter que se

apropriar destes outros segmentos no intuito de dar a conhecer sua produção.

Estas mudanças estabelecem um câmbio irreversível na relação da arte com o expectador, clamando por um olhar mais aguçado para os tempos e espaços de apropriação no circuito da arte, em especial, o das linguagens artísticas contemporâneas e, no nosso caso, das intervenções artísticas que passam a ser expressas nas redes sociais.

4 Considerações para uma proposta: modificações no circuito da arte

Na interlocução do Campo da Arte com a Comunicação e a Cultura, podemos considerar que a intervenção artística se apresenta como manifestação de um elo entre estes campos a qual proporciona situações em que há a rápida comunicação da obra para com o expectador e, é neste viés que os novos atores do circuito da arte passam a interagir.

O circuito da cultura em que diferentes atores passam a fazer parte de um sistema operador/operativo da Cultura fornece elementos importantes para trilharmos uma possível cartografia do Circuito da Arte.

No *texto/leitura*, adentrando ao campo comunicacional da produção artística, o artista apropria-se de suas habilidades técnicas de produção para abstrair e expressar para o expectador utilizando-se de diferentes elementos. Contudo, neste momento a apropriação dos conhecimentos artísticos e do espaço urbano estabelecem uma vinculação direta com o processo de mediação a partir do momento em que a recepção da obra adquire um status de produção de sentido pelo expectador.

Esta leitura autônoma evidencia um risco eminente de apropriação equivocada da mensagem estabelecida pelo artista. Segundo Escoteguy (2007, p. 121) “o risco é assumir a autonomia

da leitura em oposição a autoridade do texto, suprimindo ainda a produção do que está sendo consumido”.

Na intervenção artística com a cultura indígena, a autoridade do texto é deixada de lado assim como a compreensão advinda de um processo de mediação que auxilie o leitor/expectador a compreensão da obra. Passamos assim a verificar duas condicionalidades de leitor/apreciador o que busca compreender “o que a obra diz de mim” e/ou “o que a obra quer dizer”. Ambas as perspectivas são plausíveis, mas requerem uma percepção aguçada do expectador, haja vista que no espaço digital a presença do mediador é dispensada/inexistente.

Conforme Escosteguy (2007: 121), o processo de texto/leitura requer assim, “[...] uma conexão com as práticas de grupos sociais e os textos que estão em circulação, realizando uma análise sócio-histórica de elementos culturais que estejam ativos em meios sociais particulares”

A compreensão das *Culturas Vivas* do artista e do expectador são fundamentais para que haja conexão e consumo da obra. Consumo aqui é vinculado ao processo de apropriação simbólica do conceito pelo expectador e não necessariamente o consumo em termos materiais da obra. Artista e expectador necessitam estabelecer uma relação que apresente interesses comuns, que os interligue suplantando assim a simples vinculação e o consumo da obra do artista pelo expectador. Isso ocorre, mesmo aquele sendo um sujeito com relações sociais, culturais e históricas distintas das expressas pelo artista.

O artista necessita do conhecimento do lugar a ser exposto e do público a ser atingido a fim de que sua construção ideológica seja consumida pelo expectador.

O consumo deixa de ser a troca/compra de bens materiais e passa a ser espaço de diálogo entre sujeitos e entre obra e expectador adentrando ao processo de apropriação de culturas e simbologias.

Além destes elementos do circuito cultural, o processo de *financiamento* da produção artística também passa por

modificações. Há algumas décadas o financiamento de obras e em especial, o financiamento cultural era quase que exclusivo do Estado ou de alguns mecenas. Hoje, a iniciativa privada começa a ganhar espaço e a vincular-se a prerrogativa de arte como negócio, situação que incita a preocupação sobre as produções artísticas haja vista que os patrocínios/financiamentos contemporâneos podem acabar por atender mais aos interesses da iniciativa cultural privada do que ao artista.

Mesmo diante de modificações na estrutura do Circuito da Arte, realizadas devido as necessidades de contexto, ainda dispomos de uma estrutura que se apresenta vinculada a alguns padrões de consumo repassados à sociedade a partir da Revolução Industrial, do advento do Capitalismo e da Cultura de Massa. Esta situação está presente, haja vista que a arte representa a sociedade e apresenta o que nela há de mais sincero e incrustado. É neste processo de representação que assentamos nossas proposições.

Trabalhar com uma construção artística contemporânea requer, portanto, uma aproximação conceitual bastante estruturada em valores e normas construídos socialmente. Verificamos que a cultura indígena é um elemento significativo na construção dos saberes amazônicos, contudo, estes ainda carecem de uma apropriação adequada para serem transpostos ao nível de produção artística e da consolidação de um Circuito da Arte.

Referências

- CAUQUELIN, Anne. **Arte contemporânea**: uma introdução. São Paulo: Martins, 2005.
- COCCHIARALE, Fernando. **A (outra) arte contemporânea brasileira**: intervenções urbanas micropolíticas. Revista do Programa de pós-graduação em artes visuais EBA, UFRJ, 2004.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

- ESCOTEGUY, Ana Carolina. Circuito da cultura/circuito de comunicação: um protocolo analítico de integração da produção e recepção. **Revista Comunicação, Mídia e Consumo**. São Paulo. Vol. 4. Nov. 2007.
- DOMINGUES, Diana (org.). **A arte no século XXI: A humanização das tecnologias**. São Paulo: UNESP, 1997.
- GONÇALVES, Tainá Ribeiro (2017): Culturas e identidades em Roraima: um olhar para as representações pictóricas de artistas do curso de artes visuais/UFRR. **Dissertação de mestrado em Letras**. Roraima. UFRR, 2017.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LEIRNER, Nelson. **Exponha-se à arte**. São Paulo: Galeria de Arte São Paulo, 1984.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidade del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, en CASTRO-GÓMEZ S., GROSFOGUEL R. (eds). **O giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.
- MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidade y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Edições del Signo, 2010.
- SILVA, Eloenes Lima (2015): Intervenções artísticas em espaços públicos e pedagogias da cidade: possibilidade de pesquisa. **37ª Reunião Nacional da ANPEd**, UFSC – Florianópolis, 2015.
- SMITH, Linda Tuhiwai. **A descolonizar las metodologías**. Investigación y pueblos indígenas. Chile: Lom Ediciones, 2016.

Capítulo 8

Territorialidades e saberes tradicionais dos povos cerradeiros

Territorialities and traditional knowledge of Cerrado

*Maria Aparecida de Souza*¹

*Edevaldo Aparecido Souza*²

*Tania Paula da Silva*³

RESUMO

Neste capítulo buscou-se promover uma abordagem sobre as tradições vividas pelas comunidades dos povos cerradeiros, guardadas na memória ou ainda praticadas através das simbologias, dos saberes, dos fazeres e das crenças. O objetivo foi o de desvendar as representações do mundo vivido pelos sujeitos e a compreensão das relações e das territorialidades construídas nos modos de vida das comunidades tradicionais. Nesta busca discute-se o processo de desterritorialização como perda da terra, valendo-se do termo de “despamonharização” como motivo de perda das possibilidades das práticas socioculturais e tradições desses povos do Cerrado. Utilizou-se de descrições de narrativas informais revelando histórias e memórias dos sujeitos que na vivência ou na memória descrevem suas experiências. Os procedimentos se organizaram em técnicas que foram recolhidas e embasadas nas análises da investigação etnográfica da pesquisa qualitativa. Os conceitos de território e de territorialidade associados aos grupos tradicionais nos sertões cerradeiros, estão intimamente

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, campus de Cáceres, mestre em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS/Aquidauana, licenciada e bacharel e especialista em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS/CEUL. Docente interina do Curso de Licenciatura em Geografia da Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, campus de Cáceres. E-mail: mariamia.souza8@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6760195365262945> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4916-2564>

² Doutor em Geografia (UFU/Uberlândia). Mestre em Geografia pela (UNESP/Presidente Prudente). Licenciado, bacharel e especialista em Geografia (UFMS/Três Lagoas). Docente efetivo do Curso de Geografia – UEG/Campus Quirinópolis e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Geografia – PPGGEO/UNEMAT. E-mail: edueg@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5454426936516958>

³ Doutora em Geografia pela Universidade Federal Fluminense – UFF, mestre pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP/FCT). Licenciada e Bacharel em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS/CEUL). Docente efetivo do Curso de Licenciatura em Geografia da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT-Campus de Cáceres) e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UNEMAT. E-mail: tanggela@bol.com.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6622358844439844> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4430-974X>

relacionados ao sentido do viver com o meio natural do Cerrado. No entanto, o capital tem avançado sobre estes territórios promovendo a desterritorialização e conseqüentemente a erosão cultural de seus povos. A “despamonharização”, definição dada para a aproximação da vivência destes povos, refere-se ao processo da desconstrução de suas tradições e culturas. As condições para a sustentação e manutenção dos saberes tradicionais cerradeiros estão na permanência ou reconquista destes povos de seus territórios e no respeito às suas tradições, hábitos, simbologias e identidade cultural, a “repamonharização”.

Palavras-Chave: Comunidades Tradicionais; Povos Cerradeiros; Reterritorialização; Repamonharização.

ABSTRACT

In this chapter we sought to promote an approach regarding traditions experienced by communities from the Brazilian Cerrado, traditions stored in their memories or still practiced through symbols, knowledges, practices and creeds. We aimed at unveiling the representations of the world as seen by the subjects and understanding the relationships and territoriality developed in life styles of traditional communities. In this research, we discuss the deterritorialization process as loss of land, by using the term “despamonharização” as a reason for losing sociocultural practices and traditions of the Brazilian Cerrado peoples. We used descriptions of informal narratives which revealed stories and memories belonging to subjects who lived and described their experiences. The procedures were based on techniques concerning analyses of ethnographic investigation in qualitative research. The concept of territory and territoriality associated with traditional groups in the Brazilian Cerrado are closely related to life in the Cerrado environment. However, productive process of capital has taken over those territories triggering deterritorialization and eventually cultural erosion. The despamonharização, definition coined so as to refer to the approximation to the peoples, relies on a deconstruction process of tradition and culture. The conditions to sustain and maintain traditional knowledge in the Brazilian Cerrado are seen when the peoples stay and reconquer their territories, traditions, customs, symbols, cultural identity, that is, the “repamonharização”.

Keywords: Traditional Communities; Brazilian Cerrado Peoples; Reterritorialization; Repamonharização.

1 Introdução

Neste texto pretende-se desenvolver uma abordagem das representações do mundo vivido pelos sujeitos cerradeiros, nos sentidos da convivência com o meio natural do Cerrado e das representações identitárias e simbólicas tradicionalmente construídas.

Objetivou-se neste trabalho a compreensão das relações estabelecidas nos modos de vida desenvolvidos pelas comunidades tradicionais cerradeiras, buscando uma interpretação correlacionada com o conceito de territorialidade permeada pelas descrições dos saberes e fazeres dos povos cerradeiros em suas lidas, imaginários, crenças e valores.

A partir desse conceito, a abordagem da desterritorialização também se faz presente, uma vez que os saberes tradicionais estão intimamente relacionados ao bioma Cerrado e, com o avanço do capital agrário nas últimas décadas, o processo de expulsão dessas famílias cerradeiras tem sido cada vez mais intensificado.

Na mesma linha de pensamento, com a desterritorialização, que implica em eliminação dos territórios cerradeiros, e o acelerado desmatamento do Cerrado, ocorrem também as perdas dos saberes e fazeres dessa população, denominado nesse texto de despamonharização, termo que será apresentado e discutido ao final do texto.

Entretanto, busca-se projetar e dimensionar esses saberes, fazendo uma busca histórica de algumas das práticas tradicionais, assim como também apresentar aquilo que ainda está presente na atualidade e evidenciar a necessidade de, assim como a necessidade de reterritorializações das famílias cerradeiras, também a repamonharização das suas práticas e estratégias socioculturais.

Metodologicamente, utilizou-se de relatos informais com personagens que já vivenciaram ou que ainda convivem com o meio rural dos Cerrados, do cotidiano, das crenças e da sabedoria popular. Para a descrição destas experiências, os procedimentos se constituíram de técnicas de coletas de dados da investigação etnográfica da pesquisa qualitativa, visando desvendar o universo significativo dos sujeitos cerradeiros.

2 Território e territorialidades

Pensar em territorialidades implica na compreensão do conceito de território e suas dimensões e desdobramentos. Território como espaço ocupado, território enquanto dimensões, território político e econômico, território de pertencimento, seja como for a abordagem, o conceito demanda visões interdisciplinares para que as leituras e interpretações possam acercar-se o mais próximo possível da representatividade que o conceito sugere. Propõe-se desta forma,

uma visita a autores que aprofundaram os estudos sobre o conceito território e a compreensão das territorialidades.

Nessa busca, passamos às contribuições de alguns autores como: Paul Elliott Little (2004), Marcos Aurélio Saquet e Elizeu Savério Spósito (2008), Claude Raffestin (1993) e Rogério Haesbaert (2005, 1997, 2007), que contribuem para a compreensão das relações dos sujeitos com o território.

As contribuições na perspectiva antropológica são importantes, pois desenvolve, conforme Little (2004), o conceito nas dimensões históricas, marcadas por sistemas sociais e políticos, conduzindo a transformações decorrentes de diferentes apropriações territoriais, podendo desencadear conflitos entre distintos grupos sociais. Para o autor, territorialidade “[...] tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos [...]” (LITTLE, 2004, p. 253).

O território então é formado por processos vivenciados de formas diferenciadas por grupos sociais, que se apropriam de espaços territorializados. Entre os autores que discutem território e territorialidade, Raffestin (1993) esclarece a diferença entre o espaço e o território, na qual território é o resultado da ação no espaço territorializado, revelando sistemas de produção e de poder. A territorialidade segundo o autor refere-se a individualidades territoriais e aspectos diferenciados de experiências de vida.

Nas contribuições de Saquet e Spósito (2008), há a necessidade de atenção quanto a identificação das territorialidades inseridas em suas particularidades, no tocante as identidades dos grupos sociais e suas relações historicamente construídas.

Para Saquet e Spósito (2008, p.81), as múltiplas territorialidades são construídas coletivamente, deste modo, “O território é uma construção coletiva e multidimensional, com múltiplas territorialidades [...] diferenciando o território do espaço geográfico a partir de três características principais: as relações de poder, as redes e as identidades [...]”.

Em Heidrich (2012, p. 3), antes de reconhecer os aspectos políticos e sociais, o território se transforma em territorialidade, que é a relação do agente com o espaço. E nesta relação são construídos “[...] apropriação, domínio, identidade, pertencimento, demarcação, separação”. Estas variadas formas de interpretar o território e as territorialidades demandam conceitos e teorias que buscam interpretações do cotidiano e das vivências criadas e transmitidas pelos povos e suas maneiras de viver, de se relacionar com o espaço e de expressar suas experiências sócio-comunitárias.

Haesbaert (2005) realiza uma investigação conceitual de territorialidade em sua multiplicidade. A territorialidade para ele possui dimensões que vão além do território, pois implica proporções simbólicas e identitárias no espaço vivido. Além de que é complexa, pois sugerem múltiplas manifestações das relações de poderes dos sujeitos envolvidos. E é política porque significa organizações e significações no espaço-lugar, que liga o sujeito ao seu território.

Enquanto “continuum” dentro de um processo de dominação e/ou apropriação, o território e a territorialização devem ser trabalhados na multiplicidade de suas manifestações – que é também e, sobretudo, multiplicidade de poderes, neles incorporados através dos múltiplos agentes/ sujeitos envolvidos (HARSBAERT, 2005, p. 6776).

As relações entre os sujeitos e o território criam uma simbiose dando origem às identidades reveladas nas simbologias culturais, como observado em Almeida (2008) “[...] o território é, também, objeto de operações simbólicas e é nele que os sujeitos projetam suas concepções de mundo” (p. 318). A autora destaca que essas relações possibilitam que dimensões culturais e simbólicas associadas aos processos históricos construam os lugares ajustadas às experiências vividas.

Por isso Haesbaert (1997) apresenta, dentre três vertentes para o conceito de território, a cultural(ista), visto como produto da apropriação resultante do imaginário e/ou “identidade social

sobre o espaço”. As outras duas são a jurídico/política, definido por delimitações e controle de poder, especialmente o de caráter estatal, e a econômica, destacada pela desterritorialização como produto do confronto entre classes sociais e da “relação capital-trabalho” (1997, p. 39-40).

Para as análises desse texto, nos valeremos, sobretudo, da vertente de território cultural(ista) que para Haesbaert (2007) se caracteriza pela sobrevalorização da constituição social do território. Símbolos, imagens e outras expressões culturais são valores, talvez invisíveis, endogenamente falando, que materializa uma identidade para a população local, que se incorpora aos processos cotidianos e dão-lhe sentido de território, de pertença, de identidade.

O desafio de compreender o mundo em que se colocam os geógrafos requer também considerar a força dos símbolos, das imagens e do imaginário [...] o domínio do simbólico possui um inegável valor explicativo. [...] apesar da racionalidade moderna ter conquistado os espaços objetivos das relações sociais, as representações permanecem nos dispositivos simbólicos, nas práticas codificadas e ritualizadas, no imaginário e em suas projeções (CASTRO, 1997, p.156).

Haesbaert (2007, p.46) sinaliza também a visão culturalista do território a partir do que é sagrado às comunidades tradicionais pelo entendimento de que este se constitui como uma dimensão simbólica, mítica e que se concretiza na relação com a natureza: “as leituras culturalista e naturalista do território acabam se confundindo, na medida em que a sacralização pode tornar completamente indissociáveis sociedade e natureza”. Para os povos cerradeiros, o Cerrado passa a ser não apenas o território cultural, mas também sagrado, portanto, um de caráter sacralizador. O sagrado constitui-se como um dos vínculos com o território.

Nesse sentido, Heidrich (2012) compreende que as comunidades tradicionais constroem vínculos com o território a

partir das experiências vivenciadas por eles no espaço em que habitam e trabalham, e define-os relacionando ao conceito de espaço:

[...] se levarmos em consideração as mais amplas referências das integrações sociais, tais vínculos podem ser apreendidos por expressões como: apropriação, valorização e consciência. A apropriação do espaço consiste na criação dos territórios, em seu duplo sentido de posse e de adequação (HEIDRICH, 2012, p. 23).

De acordo com Souza (2015) os camponeses (assim como todos os povos cerradeiros) evidenciam suas práticas sociais com a dimensão dos vínculos territoriais ao relacionarem com suas diversas instituições, construídas historicamente, como família, religião, política, lazer, produção, mercado e festas.

3 Vivências e territorialidades

Para compreender as dimensões do vivido em espaços específicos que sustentem as suas particularidades, há a necessidade de absorver a concepção dos sujeitos, desvendando a pluralidade e as interpretações percebidas no cotidiano da vivência, nas territorialidades construídas. Assim, pensar as territorialidades no espaço rural dos povos tradicionais é descortinar a sua história no chão do Cerrado, nas vivências, experiências, saberes e culturas.

[...] a paisagem rural do Cerrado rural tem formações que atravessam décadas e, por vezes, séculos. São construções que contêm conteúdos humanos e que, para entender as especificidades do lugar, é preciso levar em conta as lógicas e as temporalidades sociais que se traduzem em territorialidades (SOUZA e SANTOS, 2013, p. 143).

A permanência dos povos no espaço rural está fortemente ligada à manutenção das formas tradicionais construídas pelas comunidades, mas também estreitamente vinculados aos

elementos naturais que fazem parte da vivência cotidiana do sertão cerradoeiro.

Quando se pensa na biodiversidade florística deste bioma, há exemplos da forte ligação entre os sujeitos e a natureza que são profundamente conhecidas pelos povos cerradoeiros. Certamente os seus saberes foram repassados por muitas gerações, guardando conhecimentos sobre os frutos que lhes serviam de alimentos, raízes e ervas que foram empregadas como medicamentos e a vegetação em geral que foram utilizadas para tantas outras aplicações.

São tantas dádivas recolhidas deste bioma que sob um olhar carinhoso foi denominado de “Cerrado da fartura”. Fartura dos atributos e benevolências que o Cerrado oferece aos seus povos que em contrapartida promovem, pelo seu jeito de viver e se acomodar nestes espaços cerradoeiros, uma forma de usufruto conservador. “[...] os saberes e fazeres humanos atribuem significados e organizam as paisagens e os símbolos presentes; fazem a mediação entre o mundo interior e o mundo exterior” (COSTA, 2008, p. 150).

A simbiose entre o mundo interior e o exterior cria pertencimentos entre eles de tal modo que os cheiros, as cores, as flores, as sensações vivenciadas são suficientemente eficazes para trazer à tona, e imediatamente, as memórias que ligam ao lugar e suas experiências.

Vindas das memórias, as falas das lembranças que ficaram marcadas e que de contos e narrativas viraram acalentos de se ouvir, como quando descritas sobre as práticas, os usos, costumes de se fazer as coisas do jeito repetido pela família e comunidade. Um dos exemplos típicos destas memórias era o costume-necessidade do “ir catar lenha”, para cozer os alimentos no fogão a lenha.

A família, que costumeiramente se tratava da mãe e dos filhos e filhas, levantavam bem cedinho para evitar o sol quente, e se embrenhavam no Cerrado à caça de gravetos e “paus”, que em

pouco tempo conseguiam juntar lenhas suficientes para que amarradas em “feixes”, fossem colocados na cabeça, cada um com um amarrilho de feixe de gravetos, como ilustra a figura 1.

Figura 1: “Catar lenha no Cerrado”



Desenho: SOUZA, Maria A. 2018.

Certamente que neste trabalho-passeio, aproveitava-se para colher e saborear dos frutos que o Cerrado oferecia, dentre eles os mais comuns que, dependendo da época, eram abundantes, os muricis, a gabirola, o marolo. Quase sempre se aproveitava também para colher algumas ervas (folhas, cascas ou raízes) medicinais para tratamentos de certos incômodos ou até doenças mais graves.

Na verdade, era sempre uma aventura ir “catar lenha” no Cerrado e era um momento muito apreciado onde as relações com a natureza se estreitavam. Ao chegar em casa, os feixes de lenha ficavam depositados no cantinho do “terreiro”, empilhados para a estocagem, até haver a necessidade de voltar novamente para buscar mais. O pai quase nunca estava presente na vida cotidiana familiar porque geralmente estava trabalhando na roça ou em fazendas longe de casa.

Essas práticas se transformavam em tradições porque combinavam necessidades cotidianas da vida e estreitamento nas relações entre os comuns, entre os grupos da comunidade e entre os sujeitos e a natureza.

[...] as heranças sociais, culturais e étnicas do sertanejo cerradoiro são manifestadas de diferentes maneiras: nas formas de reconhecimento e utilização das fitofisionomias, no preparo e emprego de plantas, no uso da terra e em rituais e festas organizadas pelas pessoas do/no Cerrado (ALMEIDA, 2008, p. 319).

Esse conjunto peculiar estabelecido formam as territorialidades locais que se fixam padronizando os costumes gerais com seus símbolos seguidos e incorporados pelos componentes coletivos. Confirmando este pensamento, Little (2004, p.253) expressa: “defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’” [...].

O controle de um território, pode ser entendido como aquele que tem como princípio o controle e o poder sobre áreas e pessoas, mas também pode ser compreendido e abordado no sentido de apropriação como descreve Haesbaert (2005, p.6774-6775), “território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional ‘poder político’. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação”. O sentido de apropriação do território segundo o autor é um “processo muito mais simbólico, carregado das marcas do ‘vivido’, do valor de uso [...]”.

Os símbolos são criados pelo imaginário e pelas carências vividas em busca da sua superação. São representados por objetos, crenças, histórias que vão tomando formas e fazendo parte da vida da comunidade. Até mesmo os instrumentos de uso corriqueiros podem se tornar símbolos e significados nos modos de vida.

Na vida simples dos povos cerradeiros, quase nunca os utensílios eram comprados, eles eram confeccionados, construídos, como por exemplo, o chão batido de dentro das casas e a vassoura de varrer a casa e o terreiro. Buscava-se no Cerrado os “ramos” para fazer as vassouras, como também buscava-se as folhas do Buriti para fazer peneiras para peneirar arroz, feijão, café.

E os reparos nas paredes de casa de pau a pique? Era uma prática muito comum, havia todo um cerimonial costumeiro que era utilizado, vindo de uma mistura da terra e água para produzir o “barro” para “barrear” as paredes. Um conhecimento e prática tradicional nesta atividade, que também era tarefa realizada por mães e filhos, e que também se transformava em relações diretas com o Cerrado. Iniciava-se com a busca da terra específica para a prática, com alto teor de argila, ou silte, que quase sempre eram retirados dos “cupinzeiros”, em lugares conhecidos pela comunidade, dentro do Cerrado.

A terra buscada era colocada em espécie de caixotes ou bacias, ou mesmo no chão e amassava-se com os pés até obter a consistência desejada para dar a liga na parede. Era também divertido, pois o barro amassado fixava-se nas paredes e depois alisava-se com as mãos. A presença paterna era rara, quando vinha visitar a família era uma estadia rápida, quase de passagem, somente para ver os seus e trazer alguns trocados do salário que recebia pela lida na roça do patrão.

Toda essa teia de cumplicidade e laços se entrecruzam aos afazeres e costumes criando um jeito único que ficou marcado nos sertões cerradeiros, selados com propriedade e afirmadas por autores que descrevem sobre essas realidades (MORAES, et all., 2017, p. 3)

[...] a cultura é formada por elementos explícitos e implícitos, sendo explícitos: a linguagem, os símbolos e rituais, os objetos, os gestos, o modo de trabalhar e mesmo de descansar, entre outros. Por outro lado são elementos implícitos da cultura: as crenças, os valores, os medos, a visão de mundo, a concepção ética da vida [...]

As riquíssimas manifestações sobre a forma de enfrentamento de doenças em lugares longínquos, onde não haviam farmácias e nem médicos para tratar as enfermidades, expressava uma particularidade de saberes dos povos cerradeiros que impressionam pelo conhecimento detido nas variedades de ervas, raízes, sementes e frutos empregados como medicamentos.

É uma vasta “farmácia natural”, denominação feita com entusiasmo por pessoas que vivenciaram a experiência do Cerrado. A vegetação com propriedades medicinais eram usadas como medicamentos após a realização de diagnóstico, feito por alguém da comunidade com os conhecimentos necessários, que na ausência de médicos eram os que cuidavam da saúde da população local. Muitas vezes também recorria-se aos raizeiros e às benzedadeiras ou benzedeiros que eram muito comuns, praticamente em toda família existia um membro com o saber da cura e muitas vezes também percorria-se distâncias enormes para buscar pessoas com estes dons a fim de tratar de algum enfermo.

Um sujeito se destaca ao construir o saber, como resgate da memória e história dos povos cerradeiros, o raizeiro, que se relaciona com o Cerrado para dele retirar as propriedades necessárias para a manipulação dos remédios. É uma relação de pouca alteração ambiental, proporcionando possibilidades de regeneração da vegetação. Há, desta forma, a relação entre o sujeito que possui o conhecimento para o processamento das ervas, o Cerrado e a população que se constitui como clientes dos seus medicamentos.

O Cerrado se torna fundamental para a elaboração dos remédios e sua manipulação pelos raizeiros é de forma artesanal, tanto a coleta como o trato (BRAGA e SOUZA, 2017). Conforme Borges e Almeida (2012, p.2) “os raizeiros(as) têm um importante papel a desempenhar ao potencializar seus conhecimentos populares sobre plantas medicinais do Cerrado, numa atividade sistemática de produção de medicamentos e remédios”.

Nesse sentido, é constante a preocupação com o desmatamento do Cerrado, substituído por grandes lavouras e pastagens para fins de produção comercial, no qual compromete esse saber medicinal do Cerrado.

Como quase não há mais a vegetação do Cerrado, os saberes tradicionais tendem a desaparecer, pois a escassez [...] das variadas ervas que nutriam as práticas medicinais dos camponeses do Cerrado, evidencia-se com a expansão, em larga escala, do agronegócio. A quase eliminação do anjico (*Anadenanthera falcata*), jaracatiá (*Jacaratia spinosa*), gabiroba ou guavira (*Campomanesia cambessedeanana*), jatobá (*Hymenaea courbaril*), goiabinha do Cerrado (*Psidium firmum Berg*), cajuzinho do Cerrado (*Anacardium othonianum*), mama cadela (*Brosimum Gaudichauui*), marmelo (*Cydonia oblonga Mill*), chapéu de couro (*Echinodorus grandiflorus*), sucupira (*Pterodon emarginatus*), quina (*Cinchona calysata*), e outras árvores e arbustos do Cerrado comprometem em muito o saber fazer e os estudos desses conhecimentos do lugar, no lugar e para o lugar (SOUZA, 2015, p.131-132).

Por isso a preocupação, por parte dos raizeiros, com o desaparecimento desse bioma. No entanto, mesmo com essa realidade, conforme Braga e Souza (2017), esse conhecimento medicinal ainda se faz presente na sociedade, na memória e nas práticas hábeis dos raizeiros do Cerrado.

Outra característica importante nesse viés da cura é a figura das benzedeadas que desenvolvem suas atividades numa perspectiva integradora entre religião e saúde, um diálogo entre a fé e a medicina popular. No âmbito da fé, um ser superior, normalmente representados pelos santos, está em constante atuação protetora às pessoas que o procura para resguardá-las para a vida.

Para uma das entrevistadas de Azevedo e Lemos (2018, p.53) “as ervas são importantes elementos de cura, são o centro de sua prática [...]”. Acrescentam os autores que as casas das benzedeadas possuem “um *imago mundi*, um local específico eleito por elas,

aparentemente de forma intuitiva, em que situam a cadeira ou mureta onde o benzido se assenta, quase sempre de costas para a casa. Esse local varia de acordo com o tipo de oração e mal a ser tratado”.

Essa organização espacial está relacionada, de acordo com Azevedo e Lemos, “ao mito da árvore primordial que se repete na Oliveira para Israel, a árvore da vida para o Éden, está presente no tipo de ramo utilizado no chá ou benzedura” (AZEVEDO e LEMOS, 2018, P.53). Por conta do viés da medicina, nas residências das benzedadeiras a paisagem do quintal é formada por muitas plantas medicinais e de importante uso na benzeção. De arbustos a árvores, quase toda a vegetação tem uma utilidade no tratamento das mais variadas enfermidades e outros tipos de males.

No atributo à religião, de forma não oficial, o ritual realizado pelas benzedadeiras, necessita de orações pedindo auxílio aos santos, no entanto, é importante também que não apenas a benzedeira, mas, sobretudo o benzido, expresse sua fé naquela possibilidade de cura. Para Azevedo e Lemos (2018, p.72), as benzedadeiras “não consultam primeiro as entidades para depois dar a resposta, ao contrário, ouvem a queixa e logo em seguida propõem a oração, impõem a mão ou o ramo, e agem como quem extirpa ali mesmo o mal”.

Em todas as dimensões da vida familiar no rural cerradeiro existiam (e existem, onde ainda permanecem famílias camponesas, indígenas, quilombolas, ribeirinhas, dentre outras) as tradições e costumes que visavam preencher as necessidades essenciais, como alimento, cura, e também a fé. Como demonstra Saquet (2009, p. 7),

[...] há símbolos entre a identidade das pessoas e as ‘coisas’ que elas usam, ou seja, a construção da identidade é simbólica e social. [...] Os movimentos étnicos ou religiosos, por exemplo, frequentemente reivindicam símbolos ou aspectos de sua história comum para o fundamento de sua identidade.

As rezas tinham um valor elevado entre os povos que cultivavam juntos a religiosidade, que fazia parte dos hábitos

diários, mas também de um cronograma que acompanhava os festejos da igreja católica como as festas dos “santos juninos” (Santo Antônio, São João e São Pedro), que também estavam ligadas ao período da colheita do milho.

Nestas cerimônias frequentemente havia o tradicional terço cantado, com suas ladainhas e credos. Ainda em alguns lugares que mantém a tradição, é possível encontrar algumas rezas e cantos em língua latina. Os rituais eram seguidos de levantamento do mastro com as figuras dos santos e a fogueira.

A religiosidade detinha funções como a de manter a fé da família, sustentar a vida social da comunidade e também de proporcionar o lazer. Vale destacar a cerimônia do jogar água no pé do cruzeiro realizada pelos fiéis em sua religiosidade popular, quando a chuva demorava demais pra cair e o sol parecia descer mais um pouquinho para perto da terra.

O povo se organizava e na hora do sol mais quente, cada um pegava uma lata de água e colocava na cabeça, com pés descalços, caminhavam longas distâncias, até onde encontravam um cruzeiro. No caminho cantavam cantos típicos para o ritual e rezavam enquanto os pés sofriam no chão quente. Era uma espécie de penitência para que em troca pudessem receber a bênção da chuva. E que, segundo relato das pessoas mais antigas, quase sempre não chegavam em casa sem antes se molharem na chuva que caía enquanto retornavam.

Estas manifestações, nas palavras de Almeida (2008, p.318), fazem parte da relação com o território, que “é, antes de tudo, uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem a sua terra e, simultaneamente, estabelece sua identidade cultural”.

É dessas particularidades que se desdobram outros conceitos, como o de resíduos que emergem na existência desses cerradeiros como elementos irredutíveis e que possibilitam as defesas e transformações do território culturalista. Podem ser vistos como potencialidades dos povos tradicionais que guardam os

elementos socioculturais para serem usados em momentos oportunos. Andrade e Santos (2007) conceituam os resíduos culturais como formas de pensar, fazer, agir e reagir que não se submeteram ao desenvolvimento tecnológico moderno que ainda são presentes nas comunidades e povos cerradeiros.

Conforme os autores são práticas históricas presentes, por meio da memória e do imaginário social coletivo “das pessoas do lugar, os quais possibilitam reproduzir relações, práticas e eventos socioculturais e religiosos específicos de outros momentos da história, e que se inscrevem no mundo vivido” (ANDRADE e SANTOS, 2007, p. 27). Para Santos (2008, p.111), “certamente, o que está mantido na comunidade permanece como resíduo daquilo que ainda não foi capturado pelo modo de produção com o qual eles estão relacionados e ao qual são submetidos”.

Assim, conforme Souza (2015), esses elementos e práticas permanecem como resíduos de tempos passados porque são fortes o suficiente para não sucumbirem perante a modernização imposta pelo capital e se concretizam nas rezas, festas, sistemas de produção, organização do espaço, dentre outras.

Não obstante, há que compreender a gravidade das ações com que a sociedade moderna vem se apropriando de territórios sem a preocupação da preservação desses resíduos. Da mesma forma com que o capital promove a desterritorialização dos povos cerradeiros, nas suas variadas formas de organização em grupos e/ou comunidades tradicionais, também desencadeiam uma série de erosões culturais, constituindo em ameaças de extinção. Em outras palavras, ao desterritorializar político/juridicamente comunidades rurais, desterritorializa também culturalisticamente.

Na busca de melhor entendimento desse processo, utilizando-se dos conceitos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização apresentados por Raffestin (1993), expomos os conceitos de Pamonharização, despamonharização e repamonharização como formas de compreender o processo da

construção, perda e reconstrução do saber fazer dos povos cerradeiros.

Há, primeiramente, que contextualizar a pamonha e, especificamente, a pamonhada, como elemento da construção do conceito de pamonharização. A pamonha é um quitute brasileiro a base de milho verde, comum nos estados de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Goiás, Minas Gerais, Paraná, São Paulo, Tocantins e em alguns estados do nordeste e sua provável origem vem da culinária indígena, cujo nome, em tupi *pa'muñã*, significa "pegajoso".

Nos estados do Centro-Oeste fazem a pamonha de sal, com recheio de carnes, linguiças e queijo caipira, e a pamonha de doce, com recheio de queijo caipira. A forma de preparo é comum, sendo o milho verde descascado com cuidado para aproveitar a palha como embalagem. O milho é limpo e ralado, acrescenta-se à massa, leite, banha ou óleo e o tempero com sal ou açúcar, bem como outros temperos a gosto, conforme cada região (pimenta, canela, erva doce, dentre outros). Fazendo uma espécie de copo com a palha, enche-a com a massa pronta e outros ingredientes como queijo, linguiça ou carne, e, com outra palha colocada ao contrário, fecha o copo, amarrando com tiras de palha ou barbante (figura 2). Em seguida coloca as pamonhas para cozinhar em um recipiente grande com água fervente.

Figura 2: Massa de pamonha dentro do copo de palha em um encontro de pamonhada



Fonte: <<https://www.youtube.com/watch?v=rKfg1oLJBtU>>; <<http://atribunadenizar.com/pamonha-goiana-feita-casa/>>, 2018.

Uma prática muito comum em épocas passadas, e raras nos dias de hoje, é o que se convencionou chamar de pamonhada. Um costume de grande encontro entre famílias, compadres e vizinhos para fazer e comer pamonhas juntos. Começa bem cedinho, normalmente os homens e crianças vão para a colheita das espigas de milho na roça e as transportam até o local do preparo. Na casa já estão sendo preparados, pelas mulheres, todas as tarefas iniciais como um bom café da manhã e os utensílios para a pamonhada.

Não fica ninguém sem atividade a ser realizada, pois o encontro oferece desde os primeiros atrativos, já citados, passando pelo processo do fazer a pamonha, também já descrito, até a promoção da algazarra quando, mais próximo do almoço, outra turma se forma em volta de uma viola e de uma sanfona, quase sempre com violeiro e sanfoneiro dos bons, e começam as cantorias.

Essa é, portanto, a pamonharização que estabelece nos saberes, não apenas de culinária, mas, sobretudo, de registros da tradição, da música, da convivialidade, da celebração da vida, um estado de alegria, para, além de cantar e dançar, também conversar, beber cerveja ou cachaça, namorar, em algumas

ocasiões também a reza do terço. Por vezes, aconteciam até bailes noite adentro.

Nesse sentido, quando ocorre a expulsão dessas famílias do campo, promoção da desterritorialização das famílias do Cerrado, ou seja, a perda da terra, ou do território, há também a despamonharização, qual seja, a perda das condições necessárias para a manutenção dos saberes tradicionais cerradeiros. A segunda é consequência da primeira.

Por pamonharização entende-se toda e qualquer atividade realizada a partir da lógica da diversificação e da coletividade. Não apenas o “fazer pamonha” era atividade coletiva e com contexto sociocultural, mas também uma série de outras tarefas como os mutirões para o preparo da terra, plantio e colheita, ou para a ajuda mútua quando da necessidade de matar um porco, por exemplo. Os vizinhos eram convidados para o trabalho e para o almoço, e ainda levavam partes de carnes para casa. A família que partilhava não tinha problema em fazer isso, porque sabia que, em breve, outro vizinho/parente faria o mesmo. Havia reciprocidade.

Mesmo diante das tensões postas no campo pelo capital agrário, nos moldes atuais do agronegócio, ainda há a permanência de formas tradicionais cerradeiras, assim como, dentro da concepção do paradigma da questão agrária, elaborada por Fernandes (2005), o movimento no espaço rural é sinônimo de campo de batalha, lugar de conflitos, possibilitando, pelo próprio processo contraditório do capitalismo, a recriação e retomada do território camponês, ou, conforme Raffestin (1993), o processo de reterritorialização.

Nesse viés de pensamento há que acreditar também na retomada das práticas socioculturais e socioprodutivas, apoiadas no respeito à terra e à natureza, na coletividade, na solidariedade e sociabilidades para sua (re)existência. A retomada da terra deve trazer também, como consequência, a continuidade dos saberes e fazeres cerradeiros que ficaram guardados na memória como resíduos a serem ofertados no momento oportuno. Esse é o processo de repamonharização.

4 Considerações finais

A compreensão do conceito de território e de territorialidade está associada às relações existentes entre os sujeitos e o território construído e vivido podendo dar origem às identidades dos sujeitos e das comunidades.

As territorialidades construídas pelas comunidades cerradeiras são reveladas nas simbologias culturais constituídas socialmente e materializadas nas identidades e nos lugares de pertencimento. Estas territorialidades estabelecidas pelos grupos tradicionais nos sertões cerradeiros elaboraram todo um sentido do viver com o meio natural do Cerrado tornando essa relação intrínseca, histórica e particularmente plural.

Os saberes foram transmitidos no tempo e no espaço conservando as memórias, as práticas e costumes convertendo-as em tradições e símbolos culturais que foram incorporados aos modos de vida coletivos e que muitas delas permanecem nos dias atuais em comunidades tradicionais, como resíduos que testemunham práticas sociais e coletivas de outros tempos.

A sociedade contemporânea tende a se apropriar dos territórios do Cerrado promovendo a desterritorialização e a erosão cultural que aos poucos, práticas que outrora eram comuns nestes sertões, passam a incomuns e desconhecidas, pois são culturas que se perdem.

A despamonharização, termo criado para se aproximar da essência destes povos e suas tradições, refere-se ao processo da desconstrução de saberes e tradições à partir da desterritorialização, pois é a corrosão à pamonharização, definição que significa a convivialidade tradicional dos cerradeiros que desaparece continuamente, e que se traduz à perda da vida e da terra, do território e da territorialidade.

Esta perda trata-se das condições indispensáveis para a sustentação dos saberes tradicionais cerradeiros. Neste sentido, há a necessidade da permanência destes povos em seus territórios

para a conservação e reconstrução dos seus saberes tradicionais em seus cotidianos de vivência e na manutenção das suas tradições, hábitos, simbologias e manutenção da identidade cultural, a repamonhação.

Referências

- ALMEIDA, Maria Geralda de. Parte 5 - Territorialidades, representações do mundo vivido e modos de significar o mundo. Uma leitura etnogeográfica do Brasil sertanejo. In: SERPA, A., (Org.) **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações** [online]. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/bk/pdf/serpa-9788523211899-15.pdf>>. Acesso: julho/2018.
- ANDRADE, Rodrigo Borges de e SANTOS, Rosselvelt José. **Religiosidade e modo de vida: a (re)construção do lugar na comunidade rural Tenda do Moreno em Uberlândia-MG**. Dissertação (mestrado). 216 f. Uberlândia: UFU, 2007.
- AZEVEDO, Gilson Xavier; LEMOS, Carolina Teles. **As benzedeiras na tecitura da cultura, religião e medicina populares**. Juiz de Fora, MG: Editora Garcia, 2018.
- BORGES, Viviane Custódia; ALMEIDA, Maria Geralda de. **A biodiversidade do Cerrado brasileiro: os (as) raizeiros (as) de Goiás/GO**. Cidade de Goiás, 2012. Disponível em: <<http://geoambiental12.blogspot.com.br/2012/05/biodiversidade-do-cerrado-brasileiro-os.html>>. Acesso em 16 abr. 2014.
- BRAGA, Ana Paula Ferreira; SOUZA, Edevaldo Aparecido. Saberes e fazeres da medicina popular em Quirinópolis: o espaço das raízes na feira CEAQUI. In: SOUZA, Edevaldo Aparecido; SANTOS, Jean Carlos Vieira; SILVA, Lorraine Gomes da. **Geografia Cultural no espaço urbano de Quirinópolis**. Saarbrücken, Deutschland: Novas Edições Acadêmicas, 2017.
- CASTRO, Iná Elias de. Imaginário Político e Território: natureza, regionalismo e representação. In CASTRO, Iná Elias et. al. **Explorações Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- COSTA, Otávio. **Memória e paisagem: em busca do simbólico dos lugares**. Espaço e Cultura, UERJ, Edição Comemorativa, Rio de Janeiro. 2008. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/File/6143/4415>>. Acesso: maio/2012.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Questão agrária: conflitualidade e desenvolvimento territorial. In: BUAINAIN, Antonio M. (Ed). **Luta pela terra, reforma agrária e gestão de conflitos no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. Disponível em: <<http://bit.ly/2ddRvoF>>. Acesso em 09 de set. de 2015.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade**: a rede “gaúcha” no nordeste. Niterói: EDUF, 1997.

HAESBAERT, Rogério. Da Desterritorialização à Multiterritorialidade. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**. USP. São Paulo. 2005. Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Teoriaymetodo/Conceptuales/19.pdf>>. Acesso: março/2010.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. O território em tempos de globalização. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas**. N° 2(4), Vol. 1, 15 de agosto de 2007. Disponível em: <http://www.uff.br/etc/UPLOADS/etc%202007_2_4.pdf>. Acesso em: 16/07/2018.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. **Território, integração socioespacial, região, fragmentação e exclusão social**. Disponível em: <http://labes.weebly.com/uploads/4/2/5/4/42544/territorio_incluso.pdf>. Acesso em 28/06/2012.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004. Disponível em: <www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/.../2002-2003_paullittle.pdf>. Acesso: Abril de 2018.

MORAES, Nelson Russo de; CAMPOS, Alexandre de Castro; MÜLLER, Neuza de Moraes; GAMBA, Fábio Brega; GAMBA, Maria Fernanda Dantas Di Flora. As comunidades tradicionais e a discussão sobre o conceito de território. **Revista Espacios**. Vol. 38 (N° 12) Año 2017. Pág. 17. Disponível: <<http://www.revistaespacios.com/a17v38n12/a17v38n12p17.pdf>>. Acesso: junho/2018.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

SANTOS, Rosselvelt José. **Gaúchos e mineiros do Cerrado**: metamorfoses das diferentes temporalidades e lógicas sociais. Uberlândia: EDUFU, 2008.

SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério. (Org.) **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. 1.ed.-- São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009. Disponível em: <<http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/bernardo/BIBLIOGRAFIA%20DISCIPLINAS%20GRADUACAO/PENSAMENTO%20GEOGR%20FICO%202017/2LIVRO%20SAQUET%20E%20SPOSITO.pdf>>. Acesso: Junho/2018.

SOUZA, Edevaldo Aparecido. **O Território e as Estratégias de permanência camponesa da Comunidade Pedra Lisa no processo de expansão das lavouras de cana-de-açúcar em Quirinópolis/GO**. 351 f. (Tese de Doutorado em Geografia), Uberlândia: UFU, 2013. Disponível em: <<http://www.ppgeo.ig.ufu.br/sites/ppgeo.ig.ufu.br/files/Anexos/Bookpage/Tese%20Edevaldo%20A%20Souza.pdf>>. Acesso: junho/2018.

SOUZA, Edevaldo Aparecido. **Patrimônio Imaterial**: relações socioculturais camponesas em Pedra Lisa. Uberlândia: Composer, 2015.