

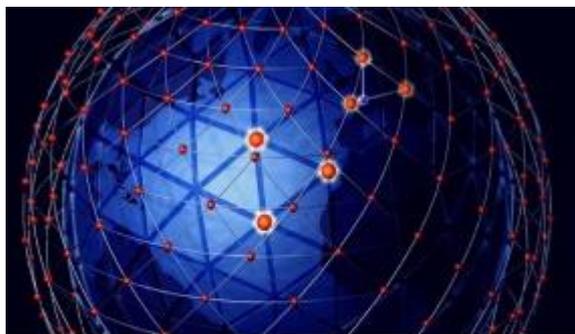
Em  Sociedade

## **POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: algumas considerações sobre processos políticos e ecológicos**

*Breno Trindade da Silva<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Breno Trindade é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS-UNB)



# Em Sociedade

## Resumo

Nas últimas décadas o debate sobre povos e comunidades tradicionais ampliou-se consideravelmente, ao mesmo tempo em que ganhou profundidade a partir das contribuições de pensadores nativos e dos agravamentos das crises ambientais. No Brasil, assim como no mundo, uma infinidade de grupos organizados a partir de identidades com vínculos ecológicos, étnicos, étnico-raciais trouxeram para o debate, não somente suas reivindicações por reconhecimento, mas colocaram-se como agentes ativos incidindo nas construções conceituais, apresentando rupturas de paradigmas e apontando para novas perspectivas ontológicas. Muitos dos grupos abrigados na categoria de povos e comunidades tradicionais, ao fazerem frente aos vários conflitos que ameaçam sua existência, apresentam para nós outros mundos possíveis.

**Palavras-chave:** povos e comunidades tradicionais; ecologia política; conflito ambiental ; antropoceno.

## Abstract

The debate over traditional peoples and communities has grown significantly in the last few decades, gaining depth as a result of native thinkers' contributions and the worsening of environmental crises. An infinite number of groups organized around identities with ecological, ethnic, and ethnic-racial ties brought to the debate, not only their claims for recognition, but also positioned themselves as active agents, focusing on conceptual constructions, presenting paradigm ruptures, and pointing to new ontological perspectives, in Brazil and around the world. When confronted with the various conflicts that threaten their survival, many of the groups sheltered under the category of traditional peoples and communities present us with alternative worlds.

**Keywords:** traditional peoples and communities; political ecology; environmental conflict; anthropocene.



## 1 INTRODUÇÃO

*Muchas palabras se caminan en el mundo. Muchos mundos se hacen. Muchos mundos nos hacen. Hay palabras y mundos que son mentiras e injusticias. Hay palabras y mundos que son verdades y verdaderos. Nosotros hacemos mundos verdaderos. Nosotros somos hechos por palabras verdaderas. En el mundo del poderoso no caben más que los grandes y sus servidores. En el mundo que queremos nosotros caben todos. El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos.<sup>2</sup> (EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, 1996)*

A convocação do EZLN a todos os povos do mundo que, de alguma forma, sofrem com as tensões provocadas pelas ações de Estados nacionais conjuntamente com setores empresariais, aponta para uma percepção profunda e filosófica dos múltiplos grupos que se abrigam sob a categoria povos e comunidades tradicionais. Importante localizar que a ascensão ecológica e o debate sobre populações tradicionais, que ocorrem há pelo menos cinquenta anos, sempre estiveram, em alguma medida, atreladas às crises ambientais e aos riscos ecológicos, a nível mundial, vinculados a um projeto universalista de desenvolvimento e crescimento econômico.

Nota-se que, por meio de diferentes estratégias e a partir da conexão com amplas redes políticas, um expressivo número de grupos sociais passou a se autorreconhecer enquanto possuidores de identidades específicas (ALMEIDA, 2008) por meio de variados recursos, entre eles, seus próprios vínculos locais com base na relação ambiente e território. Compreender as definições de “povos e comunidades tradicionais” encontradas hoje em diferentes documentos institucionais, trabalhos acadêmicos ou nos mais variados meios sociais e de comunicação requer entender os complexos contextos a nível internacional e nacional que culminaram na construção dessa categoria.

A revisão sobre a historicidade e implicações do debate político, acadêmico e institucional referente à construção da categoria “populações residentes / povos / comunidades tradicionais” já foi largamente debatida durante as décadas de 1990 e 2000 (ALMEIDA, 2007; ARRUDA, 1999; DIEGUES, 2008; CUNHA; ALMEIDA, 2009; BARRETTO FILHO, 2001, 2006a; LITTLE, 2002). Todavia, ainda hoje, os desdobramentos sociopolíticos engendrados

---

<sup>2</sup> EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL. **Cuarta Declaración de la Selva Lacandona.** México: EZLN, 1º de janeiro de 1996.



por um arcabouço legal que estruturou políticas públicas para esses segmentos, atrelado aos vínculos estabelecidos entre organizações da sociedade civil e grupos sociais que se encontram imersos nessa arena trazem novos contornos. Ao mesmo tempo em que possuem vínculos com os debates supracitados, esses desdobramentos apontam para novos caminhos políticos, conceituais e paradigmáticos. Nesse sentido, faz-se necessário retomar alguns dos importantes contextos histórico/políticos que serviram como ambiente para se forjar, ainda de forma inacabada, aquilo que entendemos hoje por povos e comunidades tradicionais (PCTs).

Localizo o debate em torno da categoria a partir de três perspectivas. Primeiro, as discussões em âmbito internacional referentes ao surgimento do ambientalismo como área de conhecimento e incisão política que constituiu, ao longo do século XX, o debate sobre áreas de preservação/conservação e, conseqüentemente, a relação entre natureza e o humano. Segundo, os debates relativos às tentativas de delimitação e compreensão dos grupos e movimentos sociais que passaram a se organizar reivindicando o reconhecimento de novas identidades associando a defesa dos seus territórios à conservação ambiental e às formas de distribuição de terras. E, como terceiro ponto, apresento outras percepções que foram incorporadas a partir dos impactos ecológicos profundos do que passou a ser reconhecido amplamente como Antropoceno. (CROTZEN; STOERMER, 2000).

Segundo Barretto Filho (2006a), o debate em questão tem origem no reconhecimento da existência de “estilos de vida tradicionais” no âmbito do conservacionismo internacional<sup>3</sup>. Explica o autor que a noção de “população tradicional” desde seu início esteve atrelada às discussões vinculadas às áreas de conservação ambiental e a permanência ou não de grupos em seu interior. A perspectiva favorável ao reconhecimento desses grupos enquanto sujeitos possuidores de formas específicas de vida se baseia no reconhecimento do “conjunto de valores culturais coletivos relativos ao meio ambiente – percepções, valores e estruturas de significação que orientam e estão na origem de certas políticas ambientais”. (BARRETTO FILHO, 2001, p. 111). Localiza o autor que tal perspectiva está vinculada à incorporação oficial do princípio do zoneamento à definição das áreas protegidas, juntamente, com a preocupação em relacionar conservação da biodiversidade *in situ* com o desenvolvimento socioeconômico à escala local na gestão dessas áreas.

<sup>3</sup> Sobre o debate relativo às formulações e orientações produzidas nos fóruns internacionais de discussão sobre os estatutos, os objetivos e as metodologias de gestão das áreas protegidas, ver Barretto Filho (2001, 2006a).



No entanto, sobre outro ponto de vista, Cunha e Almeida (2009, p.277), apesar de não negarem os desdobramentos a nível internacional relativos ao conservacionismo e populações *in situ*, compreendem como um mal-entendido afirmar que as organizações não-governamentais e as ideologias “estrangeiras” são responsáveis pela conexão entre a conservação da biodiversidade e os povos tradicionais. Interrogam os autores que, questionar o envolvimento desses grupos com seu ambiente não poderia se tratar de “um caso de projeção ocidental de preocupações ecológicas sobre um ‘bom selvagem ecológico’ construído *ad hoc*?”. Limitar o vínculo entre povos tradicionais e seu ambiente as suas capacidades de preservação é esvaziar a complexidade dessa relação.

## **2 O AMBIENTALISMO A NÍVEL INTERNACIONAL E O DEBATE SOBRE POPULAÇÕES TRADICIONAIS**

Como já apontado por Diegues (2008), Barretto Filho (2006a) e tantos outros, o debate relativo à permanência de populações tradicionais em áreas destinadas à proteção surge no pós-guerra, entre as décadas de 1960 e 1970, momento em que ocorre a grande estruturação do ambientalismo a nível mundial. Para McCormick (1992) o ambientalismo gerou uma “revolução conceitual de proporções copérnicas”. Segundo Worster (2011) a década de 1970 pode ser considerada a “era da ecologia”, pois é quando o debate transpõe os espaços da academia e se difunde de forma mais generalizada no mundo. É nesse período que surgem importantes entidades de renome internacional como, o *Friends of the Earth International* (1971), o *Geenpeace*, no Canadá (1971), a *Sea Shepherd Conservation Society*, nos EUA (1977), entre outras.

A consolidação da perspectiva ecológica enquanto paradigma da época pode ser entendido como resposta ao complexo quadro destrutivo que a humanidade alçou, seja pelos avanços tecnológicos, seja pela crescente demanda por recursos ambientais para manutenção do desenvolvimento econômico, essencial para continuidade do modelo capitalista. Atrelado ao efeito estufa, buraco na camada de ozônio, potenciais chuvas ácidas, e o risco de uma hecatombe derivada do contexto de Guerra Fria, estava também os traumas advindos dos efeitos nucleares experienciados na II Guerra Mundial em que os riscos de continuidade da espécie entravam no radar. Para Worster (2011) a era ecológica se iniciou com a explosão da primeira bomba atômica no deserto do Novo México, em 16 de julho de 1945. Ali parece ter se concretizado o “domínio do homem sobre a natureza” a partir do lado mais sombrio do legado



iluminista. Argumentam Gilmar Arruda, Aparecida Silva e Eliane Biasetto que nesse período “o que efetivamente o ambientalismo acrescentou às ideias sobre os limites, concepções e alterações provocadas pelos homens no meio ambiente foi o senso de urgência, que chegava aos limites do apocalipse. O meio ambiente estaria em ‘estado de crise’”. (ARRUDA, SILVA, BIASETTO, 2011, p. 51).

Durante as décadas de 1950 e 1960 observou-se forte mudança da perspectiva governamental em relação ao interesse pelo debate ambiental. A importância da conservação de ecossistemas representativos passou a atrair maior atenção e o início de uma “consciência ecológica” começou a se difundir frente às ações e consequências das atividades humanas. Nesse contexto, a atenção se voltava, entre outras frentes, aos parques nacionais como espaços essenciais para conservação. A institucionalização de parques já vinha se desenvolvendo em isolamento nacional, desde pelo menos o século XIX. Todavia, a União Internacional para a Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais (IUCN, sigla em inglês) buscando maior coordenação a nível mundial realizou a I Conferência Mundial sobre Parques Nacionais, em Seattle, estado de Washington, em julho de 1962. Destaca Barretto Filho (2006a, p. 112) que o debate sobre a permanência de grupos humanos em áreas de proteção obteve importantes avanços a partir dessa Conferência, onde se admitiu “existirem exceções à regra geral de ampla proteção legal contra a exploração de seus recursos naturais ou qualquer outro dano ocasionado pelo homem”. No entanto, a partir de um caráter preservacionista, tais exceções, vinculadas à habitação, agricultura, pecuária, prospecção mineral e caça, uma vez identificadas antes da criação do parque, deveriam ser manejadas aspirando sua redução ou mesmo seu fim.

No decorrer das décadas seguintes, tal perspectiva vai se alterando de modo a flexibilizar, cada vez mais, a permanência de grupos humanos em áreas protegidas. Em 1972, a IUCN, em assembleia geral no Canadá, passou a incorporar o princípio do zoneamento à definição de parque nacional, reconhecendo assim que “comunidades humanas com características culturais específicas faziam parte dos ecossistemas a serem protegidos, na figura das ‘zonas antropológicas’”. Por sua vez, em 1982, no III Congresso Mundial de Parques Nacionais e Áreas Protegidas, realizado em Bali, na Indonésia, a atenção se voltou para definição do conceito de parque nacional. Entre as formulações, destaca-se a preocupação de que os parques deveriam desempenhar papel fundamental no desenvolvimento nacional e na conservação, enfatizando a integração das áreas protegidas aos programas de desenvolvimento regional e à relação entre essas áreas e as populações locais. Enfatizava-se que tais áreas



melhoravam as perspectivas de um “desenvolvimento sustentado”, porém, ponderava-se que a criação de parques, muitas vezes, não levava em consideração o conhecimento e o engajamento das populações que vivem nas áreas a serem protegidas. Em 1986, na conferência “Conservação e Desenvolvimento: pondo em prática a *World Conservation Strategy*”, realizado pela IUCN, em Ottawa, Canadá, foi a primeira vez que a situação dos povos tradicionais em contexto de parques foi tratada de forma explícita. O evento possibilitou o diálogo entre governos, ONGs e demais instituições de modo a estabelecer acordos que garantissem: (i) a participação das populações tradicionais no controle e uso de recursos; (ii) a possibilidade de consultas e acordos na criação de parques e (iii) necessidade de atenção por parte dos governos às demandas e aspirações desses grupos. Tais concordâncias apontavam para o fato de que os povos tradicionais não deveriam ter seu modo de vida alterado se optassem por permanecer nas áreas foco de preservação ou que não seriam deslocados para fora delas sem consentimento. Aponta Barretto Filho que: “tudo se passa como se a IUCN, o Pnuma, o WWF e outras organizações internacionais tivessem, paulatinamente, chegado a reconhecer efetivamente os direitos dos ‘povos tradicionais’, entre os quais se destaca o direito à ‘autodeterminação’”. Destaca ainda que a resistência das populações tradicionais à agenda conservacionista “implicou na flexibilização, por parte de seus formuladores e executores, na direção de ‘farejar as resistências’ para melhor levar adiante seus intuitos”. (BARRETTO FILHO, 2006a, p. 112-117).

Entendido por Jatobá, Cidade e Maria Vargas (2009)<sup>4</sup>, como “ambientalismo moderado”, por ser egresso de um ecologismo de caráter mais radical, essa perspectiva buscava equacionar o conflito entre crescimento econômico e preservação ambiental, adaptando-se à racionalidade instrumental do modelo vigente. Em 1972 foi elaborado o estudo *The Limits to Growth*, coordenado por Meadows e patrocinado pelo Clube de Roma, uma associação de

---

<sup>4</sup> Os autores explicam que o conceito de ambientalismo e suas variações podem ser divididos, de acordo com suas transformações históricas e políticas, em três correntes ou abordagens. Primeiramente os autores tratam da “ecologia radical”, ou ecologismo, que, estruturada no século XIX, tem como base uma visão “romantizada da natureza” baseada no biocentrismo, ou seja, contrário a qualquer uso antrópico dos espaços protegidos. Todavia, também apresenta o biorregionalismo como uma peculiar forma de interação dos humanos com a natureza. A segunda abordagem é o ambientalismo moderado que busca a conciliação dos usos antrópico e conservacionista em um mesmo território sem, no entanto, esclarecer como atingir esse objetivo. Foi o berço onde se estruturou a noção de desenvolvimento sustentável a partir da década de 1970. Como terceira via, apontam o debate proposto pela ecologia política que, ao contrário da segunda, tem como centro de análise as relações de poder e os conflitos socioambientais advindos das disputas entre frentes de desenvolvimentos e grupos locais. Sobre o assunto ver: Jatobá, Cidade e Vargas (2009, p. 32-33).



empresários e não de ecologistas. De inspiração neomalthusiana, o estudo apontava para os limites vinculados aos altos índices de produção e consumo o que acarretaria, em poucos anos, uma crise econômica sem precedentes e que a própria vida na Terra estaria em perigo de extinção. O apontamento levou a realização da Conferência de Estocolmo em 1972, primeira Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente onde foi criado o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (Pnuma). Para Edgar Morin, o relatório do Clube de Roma foi um dos mais importantes documentos de cunho ecológico desse período histórico, “prevenia o mundo inteiro de que a continuação do crescimento econômico e industrial, no mesmo ritmo e segundo as mesmas modalidades do passado, arrastaria o conjunto da biosfera e consequentemente toda a humanidade para a catástrofe” (MORIN, 1997, p. 56).

Com objetivo de conciliar os interesses conflitantes se inicia o debate daquilo que seria a tentativa de equacionar crescimento econômico e conservação ambiental no que culminou, mais tarde, o Relatório Brutland, 1987, documento final da Comissão Mundial sobre Meio ambiente e Desenvolvimento (CMMAD, 1991), criada em 1983 pela Organização das Nações Unidas. O documento introduziu o conceito de *desenvolvimento sustentável* que tinha como base uma posição claramente antropocentrismo, muito diferente ao ecocentrismo das propostas ambientais anteriores. Além de ratificar as posições anteriormente defendidas nos documentos oficiais da ONU, o Relatório preparou o caminho para a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, ou Cúpula da Terra, conhecida por Rio-92 ou Eco-92, realizada no Rio de Janeiro, em 1992. Como destacou Ribeiro (1992) a partir daquele momento, o ambientalismo, antes relacionado a "modelos alternativos de desenvolvimento", passou a operar como principal interlocutor entre os principais agentes do campo desenvolvimentista – Estados, agências multilaterais e bilaterais, empresários, organizações não-governamentais, movimentos sociais.

Sendo a maior conferência sobre meio ambiente desde Estocolmo, a Eco-92 pode ser considerada o evento mundial que selou politicamente o ambientalismo moderado, baseado na proposta conceitual do desenvolvimento sustentável que, segundo Barretto Filho (2006b), era o paradigma do desenvolvimento econômico capitalista absorvendo a própria crítica ecológica.

Entre as várias frentes políticas que surgem desde os anos 1980 com objetivo de contestar as propostas de conciliação ambiental advindas da visão economicista, predominante



nos organismos internacionais, destaca-se a consolidação da ecologia política<sup>5</sup>, como linha de pensamento crítico dentro das Ciências Humanas que passa a questionar as abordagens de caráter neomalthusiano da crise ambiental baseadas em medidas predominantemente técnicas para a resolução dos problemas ambientais. Sobre esse aspecto, destaca Ribeiro que a noção de desenvolvimento sustentável tinha como principal base a crença na racionalidade dos agentes econômicos articulados em ações rigorosas de planejamento. Essa racionalidade compatibilizava interesses diversos como a busca de lucro do empresário, a lógica do mercado, a preservação da natureza e até justiça social, uma vez que a miséria seria considerada uma das maiores causas da degradação ambiental. Para Ribeiro, “a exploração de um segmento social por outro(s) não sendo problematizada de frente, acaba sendo aparentemente resolvida como mais um subproduto da instalação de um modelo racional, adaptado às realidades do nosso tempo”. (RIBEIRO, 1992, p. 18).

Fortemente influenciada pelo pensamento complexo de Edgar Morin, entre as linhas de análise da ecologia política evidencia-se o entendimento de que os problemas ambientais não podem ser compreendidos isolados do contexto político em que foram criados. Faz-se necessário relacionar processos socioeconômicos, políticos e atores sociais nos níveis global, regional e local. Sua abordagem vincula as crises ambientais nas regiões socialmente desiguais como derivadas de processos políticos tomando como base os interesses e ações dos principais atores sociais envolvidos nos conflitos que passam a ser analisados a partir de uma abordagem socioambiental.

Para Martinez-Alier (2007) a ecologia política é a fusão da ecologia humana com a economia política e busca estudar os conflitos ecológicos distributivos em uma economia cada vez menos sustentável. Para o autor o embate entre economia e ecologia não se sustenta com medidas como a internalização das externalidades no sistema de preços ou com propostas como as do desenvolvimento sustentável, modernização ecológica ou ecoeficiência. Mesmo com o aumento tecnológico para produções mais eficazes o aumento do consumo continua implicando uma crescente pressão ambiental. Nesse sentido, as disputas por recursos naturais, cada vez

---

<sup>5</sup> Apesar do debate sobre a ecologia política poder ser associado a discussões teóricas anteriores, parece ser acordado localizar como principal responsável pela proposta político-teórica Erik Wolf. Lembra Casey Walsh (Universidade da Califórnia) que Erik Wolf (EUA) e Angel Palerm (México), entre outros intelectuais, nos anos 1970, desenvolveram projeto colaborativo que assentaram as bases para estudos sobre seres humanos e ambiente que levavam em consideração aspectos da ecologia, economia e política, convertendo-se em uma das vertentes do que viria a ser a Ecologia Política. (WALSH, 2017).



mais escassos, vêm acirrando os conflitos socioambientais. O choque entre economia e meio ambiente materializa-se nos conflitos que, como consequência, têm-se a transferência dos custos ambientais para as regiões do planeta e para os segmentos sociais mais vulneráveis ocasionando uma distribuição desigual de ônus e benefícios ambientais. Martinez-Alier (2007) também reconhece que, na perspectiva da disciplina, os movimentos sociais que surgem a partir da década de 1980, espalhados ao redor do mundo, organizados em prol de justiça ambiental, são agentes em destaque dentro dessa arena de análise e disputa.

Nesse mesmo contexto assistimos o surgimento do socioambientalismo que se estrutura a partir da metade dos anos de 1980, principalmente após a ECO-92, e passa a consolidar os seus conceitos e paradigmas, incorporados ao discurso e à prática política e jurídica. Para Santilli (2005) o socioambientalismo surge da relação desenvolvida entre os ambientalistas e movimentos sociais que passam a incorporar o componente ambiental às lutas sociais e políticas. Alguns exemplos apontados por Martinez-Alier (2007) são os movimentos sociais urbanos por justiça ambiental dos EUA, surgidos em meados dos anos 1980; os grupos ambientalistas que se transformaram em organizações ecopacifistas, como o *Greenpeace* e os movimentos sociais dos países terceiro-mundistas. Sobre esse último o autor destaca o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), o Movimento dos Pequenos Produtores Rurais, além dos variados movimentos organizados para o reconhecimento de territórios tradicionalmente ocupados, como os quilombolas, extrativistas, seringueiros, ribeirinhos e quebradeiras de coco babaçu. Esses últimos amplamente influenciados pela organização dos povos indígena que, décadas antes, se tornaram atores privilegiados nesse campo social.

### **3 POPULAÇÕES TRADICIONAIS NO BRASIL E A ALIANÇA ENTRE POVOS DA FLORESTA**

Como apresentei na seção anterior, uma das perspectivas de compreensão dos processos que envolveram a categorização “povos e comunidades tradicionais” se localiza nos lineamentos definidos no campo do ambientalismo internacional. Complementar a essa perspectiva, compreendo que, devido às próprias delimitações da conservação da biodiversidade *in situ* (criação de parques) e em decorrência das estratégias liberais que criaram a noção de desenvolvimento sustentável, surgem uma série de movimentos sociais que



passaram a incorporar ou fortalecer suas práticas a partir da perspectiva ambiental enquanto formadora de sua realidade. Como já apontado por Álvarez, Dagnino e Escobar (2001) diante das grandes narrativas ou culturas políticas hegemônicas, leia-se liberais, nacionalistas, estão os recentes movimentos, étnicos, ambientais e feministas que nos conscientizam sobre novas culturas políticas em relação à natureza. (ÁLVAREZ, DAGNINO; ESCOBAR, 2001).

Na experiência brasileira, destaca Barretto Filho (2006a), “os formuladores nativos”<sup>6</sup> da noção de “povos tradicionais”, ao refletirem sobre a questão ambiental, tomaram como base certas correntes do pensamento social brasileiro vinculadas aos estudos antropogeográficos que tinham como base a delimitação de tipos regionais brasileiros definidos a partir do conceito de sociedade e/ou culturas rústicas. Importante destacar que nesse contexto o indígena surge como uma espécie de ideal em conservação ambiental ou agente legitimado pelos vínculos “tradicionais” desenvolvidos com o território em disputa. Sobre esse aspecto podemos dizer que, não só no contexto amazônico, mas também em outras regiões que passaram por experiências de mobilização similar, a atuação indígena ou a identificação de algum vínculo parece dar maior legitimação à causa.

Como discurso estruturante, Barretto Filho destaca os esforços explicativos embasados na narrativa hegemônica da miscigenação, entendido ao mesmo tempo como processo biológico e cultural, onde o “caboclo” torna-se elemento central para entendimento da categoria em questão ocupando um “espaço ambiental e epistemológico intersticial”. As construções sobre o entendimento de “culturas rústicas” e a formação de “sub-regionalismos brasileiros” se baseiam em ideias de herança, descendência, sucessão e mistura, nos planos cultural e biológico, das três matrizes raciais<sup>7</sup>. Atrelado a esses fatores, soma-se o isolamento em que teriam se desenvolvido “face aos empreendimentos coloniais dominantes – a monocultura, a pecuária e a mineração etc.”. Outro ponto de destaque é a noção de “peculiaridades históricas

---

<sup>6</sup> Compreende-se por formuladores nativos aqueles intelectuais brasileiros que estiveram desde o início envolvidos na compreensão e formulação da categoria “população tradicional”. Entre eles destaca-se Antônio Carlos Diegues, pioneiro na discussão sobre populações e áreas naturais protegidas no Brasil o autor tem contribuído não só na construção do conceito, mas também na formulação de legislações. (VIANNA, 1996; BARRETTO FILHO, 2006a).

<sup>7</sup> Entre as referências sobre o tema, Barretto Filho aponta os estudos Manuel Diegues Jr., que divide o país em nove regiões com base nas formas ativas de adaptação humana à diversidade de aspectos fisiográficos do Brasil; Antonio Candido, que, a partir dos conceitos de *part society* e *part culture* de R. Redfield, analisará o “caipira” como um tipo cultural regional brasileiro; e Darcy Ribeiro, que, empregando explicitamente a narrativa da miscigenação genética e cultural, tipifica as cinco regiões histórico-culturais, variantes da cultura brasileira rústica: a crioula, a caipira – que no litoral se apresenta sob a forma do caiçara –, a sertaneja, a cabocla e a dos “brasis sulinos” – que reúne os matutos, gaúchos e gringos. (BARRETTO FILHO, 2006a, p. 128).



e ecológicas dessas regiões, que teriam contribuído para plasmar os vários modos de viver e ser dos brasileiros, ou ainda, as variantes locais da chamada ‘cultura rústica’”.

Em todas as formulações, concede-se especial destaque aos inventos adaptativos indígenas, dos quais as subculturas regionais – a cabocla amazônica, em particular – teriam herdado a maior parte dos elementos constitutivos de seu *cultural core*<sup>8</sup>. Este seria, portanto, o elo de ligação dos caboclos com os povos indígenas, a lhes assegurar um lugar no guarda-chuva conceitual das “populações tradicionais”, detentores que seriam de características positivas para a conservação da natureza. (BARRETTO FILHO, 2006b, p. 128).

Nesse contexto, Cunha e Almeida (2009) chamam atenção para a mudança de perspectiva ocorrida em relação às populações tradicionais da Amazônia, tidas como entraves ao “desenvolvimento”, até a década de 1970. Tais populações se converteram, a partir da ampliação do debate ecológico a nível internacional, à linha de frente da modernidade, quando seu conhecimento tradicional passou a ser associado à conservação ambiental. Como base desse projeto os povos indígenas se constituíram como agentes privilegiados, pois, de agentes desprezados e perseguidos, transformaram-se em modelos para os demais povos amazônicos não-indígenas. Demonstram os autores que ao longo da Constituinte lideranças indígenas conseguiram se articular junto a antropólogos, advogados e geólogos, frente às pressões de empresas privadas e setores governamentais que almejavam a construção de hidrelétricas e exploração mineral em terras indígenas. Nesse sentido, o êxito das reivindicações fundiárias dos povos indígenas ganhou destaque, possibilitando capítulo específico na Constituição<sup>9</sup>, e serviu de base para que outros setores “despossuídos da sociedade”, como quilombolas e seringueiros, começassem a emulá-las.

Torres (2012), ao refletir sobre os conflitos envolvendo os órgãos gestores e as populações residentes na Floresta Nacional do Crepori, aponta que as origens do conceito de população tradicional misturam-se com o surgimento das Reservas Extrativistas (Resex) no Brasil. Mais precisamente, partem de uma aliança essencialmente política firmada entre

---

<sup>8</sup> Segundo Diegues (2008), a noção de *cultural core* (núcleo central da cultura) tem como base a Ecologia Cultural de Julian Stuart. O autor associa as atividades econômicas de subsistência, tecnologia, organização social como elementos constituintes do “núcleo central da cultura” (*cultural core*) responsáveis pelas respostas adaptativas do homem ao meio ambiente.

<sup>9</sup> O artigo 231 incluiu não somente os espaços de habitação e as áreas cultivadas: § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (BRASIL, Constituição Federal, 1988).



seringueiros e indígenas, que se alinhavam frente a inimigos comuns, numa mesma identidade política, designando-se, então, “povos da floresta”.

Rompendo com a invisibilidade a que estavam relegados, e forjando alianças também por meio de uma apropriação do discurso da conservação ambiental, esses grupos logram o reconhecimento do Estado na forma de uma política pública que viria a se consolidar com as Resex, hoje definidas, de acordo com a Lei 9.985, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC)<sup>10</sup>. (TORRES, 2012 p. 151).

Como já assinalado por Cunha e Almeida (2009), as mobilizações indígenas da década de 1970 e 1980 foram tomadas como referência pelos seringueiros do Acre que passavam a se opor a fazendeiros e especuladores que dominavam extensas áreas dos antigos seringais. Criou-se então, a partir de 1977, uma rede de sindicatos rurais que, aliados a alas progressistas da igreja católica e operando fora dos marcos tradicionais do controle clientelísticos locais e regionais, possibilitaram formas de resistência à expulsão de centenas de famílias seringueiras. Evitando também a derrubada de expressivas áreas de florestas que dariam lugar aos pastos para gado. A estratégia ficou conhecida como “empates” – do verbo empatar ou atrasar, obstruir – iniciada por Wilson Pinheiro<sup>11</sup> e continuada por Chico Mendes, tornou-se referência entre outros movimentos a nível nacional. Ao longo dos anos converteu-se em mobilização aos moldes de desobediência civil voltados para ampla divulgação da situação local para todo o país. Tais ações tinham como principal objetivo criar caminhos para uma reforma agrária que contemplasse a realidade da prática seringueira.

Em 1985, a partir do encontro entre agentes do governo, organizações não-governamentais, lideranças sindicais amazônicas, foi criado o Conselho Nacional dos Seringueiros. A criação dessa entidade chama atenção para o fato de que em sua carta de princípios se destacava a reivindicação para criação de “reservas extrativistas” para seringueiros<sup>12</sup>. É nesse contexto que pela primeira vez o termo “reserva” era utilizado em uma

---

<sup>10</sup> Destaca Almeida (2008) que a Lei n. 9.985, de 18 de julho de 2000, que regulamenta o Art. 225 da Constituição Federal e institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, menciona explicitamente as denominadas “populações tradicionais” (Art. 17) ou “populações extrativistas tradicionais” (Art. 18) e focaliza a relação entre elas e as unidades de conservação (área de proteção ambiental, floresta nacional, reserva extrativista, reserva de desenvolvimento sustentável).

<sup>11</sup> Wilson Pinheiro era presidente do sindicato dos trabalhadores rurais de Brasília-AC e foi assassinado no início dos anos de 1980.

<sup>12</sup> De acordo com Little (2002) duas conquistas importantes resultantes das mobilizações iniciadas pelos seringueiros foram, o estabelecimento dos Projetos de Assentamento Extrativista dentro da política de reforma agrária (INCRA), em 1987, e a criação da modalidade Reservas Extrativistas dentro da política ambiental do país (IBAMA), em 1989.



transposição direta da proteção associada às “terras indígenas”. Tal referência ocorria no sentido de que o sistema das terras indígenas era o único que impediria qualquer possibilidade de reprivatização da floresta pela venda de terras. “Os seringueiros perceberam que a conexão entre os empates contra o desmatamento e o programa de conservar as florestas em forma de Reservas Extrativistas tinha o potencial de atrair aliados poderosos”. A partir dessas mobilizações, os seringueiros passavam de grupos vinculados a um passado em decadência para protagonistas se convertendo em “vanguarda em mobilizações ecológicas”. No final de 1988, emerge no Acre, a partir da associação do Conselho Nacional dos Seringueiros e da União das Nações Indígenas, a Aliança dos Povos da Floresta, uma aliança criada para defesa das florestas e de seus habitantes. No final da década de 1980, a conexão de tais grupos sociais e ambientalistas tinha se tornado inevitável. (CUNHA; ALMEIDA, 2009, p. 285).

A aliança estabelecida entre seringueiros e ambientalistas possibilitou o vínculo entre os projetos de reforma agrária dos primeiros e os objetivos conservacionistas dos segundos. Todavia, no ordenamento fundiário nacional as Reservas Extrativistas faziam parte de um programa agrário do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e não de um programa ambiental vinculado ao Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). Com as eleições de 1989 e a ascensão de um governo de caráter mais à direita, o projeto de reforma agrária a nível federal encontraria limites. Frente a esse cenário houve a proposta de que “se as reservas extrativistas fossem decretadas como áreas de conservação, o procedimento de áreas de desapropriação não precisaria enfrentar todas as dificuldades encontradas no âmbito do INCRA”. Assim, seguindo o exemplo da Reserva Extrativista do Alto Juruá<sup>13</sup> foram propostos três projetos construídos a partir desse mesmo modelo. Segundo Cunha e Almeida, a aliança ambientalista foi uma estratégia que possibilitou a mudança de perspectiva ao pleitear a criação de Reservas Extrativistas, não mais como projetos de reforma agrária, mas como Unidades de Conservação, convertendo-se em uma escolha tática. Tratava-se de uma escolha acertada para, de um lado, o problema fundiário e social e, de outro, a solução para o problema de conservação ambiental. “A ideia de que as pessoas mais qualificadas para fazer a conservação de um território são as pessoas que nele

---

<sup>13</sup> A Reserva Extrativista do Alto Juruá, criada em 23 de janeiro de 1990, por meio do decreto nº 98.893, foi a primeira unidade de conservação desse molde. Com um território de 500 mil hectares passou do controle dos “patrões” para à condição jurídica de terras da União destinada ao usufruto exclusivo dos moradores, por meio de contratos de concessão.



vivem sustentavelmente é também a premissa da criação das Reservas Extrativistas”. (CUNHA; ALMEIDA, 2009, p. 287, 292; 296).

Se de um lado, segmentos do campesinato e extrativistas passavam a se vincular à categoria “populações tradicionais”, buscando se legitimar a uma possível herança indígena associada aos conhecimentos ecológicos que os remeteriam a um dado ambiente, passando a sujeitos “ecológicos-históricos-culturais”, por outro, esses mesmos grupos, inseridos em contextos de conflitos localizados, envolvendo aparelhos de poder de caráter econômico, passam a formar alianças mais amplas organizando formas autônomas caracterizadas por Almeida (1989a) como “novos movimentos sociais” que trouxeram, a partir de 1980, outra camada de complexidade ao contexto político e ambiental a nível nacional. Destaca o autor que “a ‘crise ecológica’ vivida por segmentos do campesinato e por grupos indígenas da Amazônia tem uma dimensão marcadamente política e ideológica e não corresponde, necessariamente, à denominada ‘questão ecológica’ que caracteriza hoje a sociedade abrangente” (1989a, p. 05).

Argumenta Almeida (1989a) que a implantação de programas de exploração vinculados às instituições de caráter econômico tem como consequências o surgimento ou agravamento de conflitos localizados. Sendo que no bojo desses antagonismos ocorrem condições favoráveis à aglutinação de interesses de grupos sociais diferenciados. Apesar de não se identificar uniformidade nas condições materiais de existência esses grupos políticos são momentaneamente aproximados e assemelhados baixo o poder nivelador da ação do Estado. Para o autor, é o próprio ambiente das políticas públicas que possibilitam os elementos básicos à formação e vínculos solidários registrados em situações de confrontos. A pressão de uma força externa a grupos sociais diferentes entre si opera decisivamente para uniformizar ações políticas de grupos não-homogêneos do ponto de vista econômico. Tais grupos, a partir de suas práticas e vínculos com um dado território alcançam alto nível de coesão consolidando formas eficazes de organização política tomando como principal objetivo a manutenção das condições de vida preexistentes aos programas e projetos implementados por agentes públicos, muitas vezes, em parceria com setores privados.

Tais movimentações ganharam forte impulso no início de 1989, período que Almeida (1989a) se refere como “o tempo dos primeiros encontros”. Trata-se do momento em que se intensificaram os preparativos para planos de luta pensados a nível nacional, entendidos como “forma superior de luta”, objetivavam maior universalização dos contextos locais. Tais formas organizativas se ampliaram para além da região amazônica e, guardada as particularidades de



cada contexto político, converteram-se em formas pedagógicas de mobilização social, nos termos de Munduruku (2012). Passam a servir como espaço de aprendizado para indivíduos e grupos de outras regiões que, uma vez em contato, passaram a estabelecer estratégias semelhantes frente aos conflitos ambientais vividos e defesa de seus territórios.

#### ***4 NOVOS PARADIGMAS: O CONHECIMENTO TRADICIONAL PARA ALÉM DA PRESERVAÇÃO***

Os conflitos ambientais são eventos centrais no processo de mobilização política de povos e comunidades tradicionais para seu autorreconhecimento e defesa de seus territórios. Trata-se de tensões que “surgem das distintas práticas de apropriação técnica, social e cultural do mundo material em que a base cognitiva para os discursos e as ações dos sujeitos neles envolvidos configura-se de acordo com suas visões sobre a utilização do espaço”. Tais conflitos denunciam contradições nas quais as vítimas não só são excluídas do chamado desenvolvimento, como também assumem todas as consequências deste. Esses conflitos evidenciam situações de injustiça ambiental, evidenciadas em sociedades desiguais onde operam mecanismos sociopolíticos que destinam a maior carga dos danos ambientais do desenvolvimento a grupos sociais de trabalhadores, populações de baixa renda, segmentos raciais discriminados, grupos étnicos, parcelas marginalizadas e mais vulneráveis da sociedade. (ZHOURI; LASCHEFSKI, 2010, s/n).

Assim, a violência perpetrada contra povos tradicionais tem como base ideologias vinculadas ao modelo de progresso e civilização base das dinâmicas do capital global e nacional. Sobre esse aspecto, Mauro Almeida observa que os problemas vivenciados localmente são também globais. Trata-se de problemas que dizem respeito a paisagens como mares, florestas, savanas, rios e aqueles que os disputam – moradores “tradicionais”, agências do Estado, megaempresas –, bem como as consequências dessas disputas para o futuro. (ALMEIDA, 2007, p.176).

Arelado à inoperância do Estado vive-se no Brasil o aumento da escala de violência contra lideranças políticas indígenas, quilombolas e demais segmentos de povos e comunidades tradicionais. As informações sistematizadas em relatório produzido pelo Centro de Documentação Dom Tomás Balduino e divulgado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT, 2017) apontam para as disputas de terras como principal objeto dessas tensões, levando ao que Escobar (2015) chamou de “geografia do terror”.



Ao colocarmos os conflitos ambientais em perspectiva e deslocarmos do local para o global, fica evidente que essas tensões se inserem em uma atual crise mundial, na qual o que está em jogo não é somente a defesa de territórios, mas uma luta ontológica entre formas de existir vinculadas a uma crise civilizacional deflagrada pelos próprios universalismos ocidentais. (PORTO-GONÇALVES, 2020).

Como já sugerido, a base da crítica da ecologia política está vinculada aos estudos dos conflitos de distribuição ecológica vinculados ao acesso e controle dos recursos naturais. Todavia, Escobar (2005) irá argumentar que esta dupla vertente deixa de fora uma terceira dimensão central do conflito, sua parte cultural. Propõe o autor que, ao tomarmos a variável “cultura” como parte do conjunto em análise, deixa-se de dar tamanha centralidade aos aspectos econômicos e ecológicos, dominantes em perspectivas como desenvolvimento sustentável. Destaca ainda que as crises ecológicas devem ser compreendidas como crises dos sistemas modernos de pensamentos que se manifestam por meio da colonização da natureza. Nesse sentido, chama atenção para “outros conhecimentos” que são gerados por aqueles grupos que se constituem nos “limites epistêmicos do sistema mundo moderno/colonial” com destaque para formas de “pensamentos fronteiriços”. Para nossa reflexão, assim como negros e indígenas do Pacífico Sul colombiano estudados por Arturo Escobar, também os povos e comunidades tradicionais no Brasil e em vários outros lugares do mundo, têm se constituído e vivido a partir do que o autor chamou de uma “cultura pluriversa”. Faz-se importante reconhecer que esses grupos não só produzem um conhecimento próprio sobre as situações que estão submetidas, mas que essas formas de conhecimento constituem marcos sofisticados que devem ser levados em consideração nas análises relativas à globalização com base nas perspectivas econômicas, culturais e ecológicas.

Em sua análise sobre desenvolvimento, Escobar (2007) considera as práticas vinculadas às políticas desenvolvimentistas e suas formas de poder como equivalentes ao discurso colonial. Nesse sentido, uma possibilidade de se pensar a violência vinculada às formas de poder do desenvolvimento seria o conceito de Mbembe (2016) de necropolítica.

Mbembe, ao compreender soberania como forma de poder e refletir sobre as formas contemporâneas de dominação, afirma que “a expressão máxima da soberania reside no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer”. Frente à noção foucaultiana de “biopoder”, o autor demonstra os limites dessa perspectiva para explicar as formas

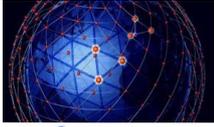


contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte com especial atenção aos países que passaram pela experiência colonial (MBEMBE, 2016, p. 123).

Os processos de violência tratados por Mbembe (2016) estão diretamente associados à construção moderna de mundo que tem como base modelos de exploração e desenvolvimento que nos últimos séculos geraram consequências a níveis nunca antes imaginados. Cadena e Blaser (2018) chamam atenção para a crise ecológica que ameaça erradicar a vida na Terra e as demandas apresentadas por grupos cujo desaparecimento de seus mundos foi assumido no início do Antropoceno (CROTZEN; STOERMER, 2000). Localiza-se também no colonialismo moderno a origem das forças políticas e econômicas que adquiriram poder destrutivo sem precedentes na história humana. Essa força geológica passa a ocorrer por meio da remoção de montanhas em uma busca de minerais, pelo represamento de grandes massas de água para redirecionar rios para hidrelétricas, por meio da transformação de florestas tropicais em plantações de óleo de palma ou pastagens de gado e de desertos em terra para a agricultura industrializada. Trata-se da extração acelerada de recursos ambientais para satisfazer uma demanda global por minerais e energia, tendo como centro o paradigma do crescimento econômico, base de qualquer governo nacional. A escala e a velocidade dessa destruição é elemento central nas ações que colocaram ambientalistas, indígenas e demais povos contra as extremas frentes de exploração ambiental.

Estruturadas via alianças necropolíticas entre o Estado e grandes corporações, a partir de um discurso de servir o bem comum nacional, estas práticas criam populações dispensáveis em proporções maciças. Nas disputas de narrativas, ambientalistas argumentam que a extração acelerada tem como consequência a destruição do mundo, enquanto investidores e governos nacionais reivindicam, com base em uma mentalidade moderna, a possibilidade de desenvolvimento de regiões atrasadas, como já discutido por Ribeiro (1992).

Cadena Blaser (2018) atentam para o fato de que o extrativismo industrial cria ativamente espaços para sua expansão tangível no mundo único, esvaziando os lugares que ocupa e destruindo outros mundos. Observam que, as tentativas centrais de salvar o planeta são frequentemente indiferentes a esses mundos, assim, indígenas e outros grupos buscam historicamente parcerias criativas, difíceis e complexas com aliados vindos de mundos heterogêneos: organizações não-governamentais, camponeses, grupos afrodescendentes na América Latina, produtores de produtos orgânicos, pequenos comerciantes, sindicatos de trabalhadores, estudantes universitários, Igreja e indivíduos vinculados à teologia da libertação,



advogados feministas e ambientalistas. As alianças estabelecidas entre esses vários agentes, que englobam tanto humanos quanto outros viventes, podem, segundo os autores, serem capazes de refutar o curso atual do mundo e propor uma prática de um mundo de muitos mundos ou o que chamam de um pluriverso: mundos heterogêneos se unindo como uma ecologia de práticas, negociando sua difícil união na heterogeneidade.

Nesse sentido, a pressão sofrida em territórios coletivos por frentes desenvolvimentistas, com destaque para mineração e agroindústrias, pode ser percebida como uma verdadeira guerra contra os mundos relacionais. Dentro dessa arena, as lutas pela manutenção de territórios tornam-se lutas pela defesa dos muitos mundos que habitam o planeta. “Nas palavras do pensamento zapatista, trata-se de lutas por um mundo no qual caibam muitos mundos, isto é, lutas pela defesa do pluriverso”. (ESCOBAR, 2007, p. 6).

Uma das possibilidades de sustentação das alianças entre práticas mundiais heterogêneas que se juntam em torno de interesses dissimilares em comum é a ontologia política. Cadena e Blaser (2018), argumentam que a ontologia política opera na presunção de mundos divergentes, constantemente chegando através de negociações, enredamentos, cruzamentos e interrupções. Para Escobar (2007) a ontologia política é a análise de mundos e dos processos por meio dos quais eles se constituem enquanto tais; fato que desafia a própria modernidade. A ontologia política possibilita o reposicionamento do mundo moderno como um mundo entre muitos outros mundos. Trata-se de uma tarefa teórica-política que está em construção a partir do diálogo entre grupos acadêmicos críticos e movimentos sociais diversos.

Em se tratando de Brasil, grande parte da mobilização se enquadra em um movimento mais amplo e descontínuo onde grupos heterogêneos que mantêm vínculos específicos com seus territórios passam a se organizar frente aos avanços desenvolvimentistas que ameaçam seus mundos. Se por um lado, esses grupos estão submetidos a experiências baseadas em uma necropolítica que se dá a partir de práticas coloniais contemporâneas, como apontado por Mbembe (2016), por outro, essas lutas podem ser interpretadas como contribuições importantes às “transições” ecológicas e culturais em direção ao pluriverso. Essas transições são fundamentais para enfrentar as múltiplas crises ecológicas e sociais produzidas pela ontologia “uni-mundista” e suas concomitantes narrativas, práticas e atualizações modernas.

No transcurso histórico, esse projeto de se consolidar como Um Mundo — que hoje chega a sua máxima expressão com a chamada globalização neoliberal de corte capitalista, individualista e seguindo certa racionalidade — levou à erosão sistemática



da base ontológico-territorial de muitos outros grupos sociais, particularmente aqueles nos que primam concepções de mundo não dualistas, isto é, não fundadas nas oposições já indicadas. (ESCOBAR, 2007, p. 5).

Escobar denota a essas outras formas de existir – mundos não dualistas – como ontologias relacionais ou relacionalidades. Do ponto de vista apresentado, não há seres discretos autocontidos limitados a si mesmos ou por sua própria vontade, mas sim um mundo inteiro que se atualiza minuto a minuto, dia a dia, através de uma infinidade de práticas que vinculam uma multiplicidade de humanos e não-humanos. Nesse sentido, uma ontologia relacional pode ser definida como “aquela em que nada (nem humanos nem não-humanos) preexiste às relações que nos constituem. Todos existimos porque existe tudo”. (ESCOBAR, 2007, p. 5).

## 5 CONCLUSÃO

Dentro da atual crise ecológica que se encontra a humanidade, tratar a mobilização de povos e comunidades tradicionais somente a partir de contextos locais e regionais é invisibilizar conflitos que são muito mais amplos, pois estão vinculados à esfera global. Não quero com isso minimizar a importância de se atentar para violações e tensões localizadas, mas sim tratá-las em perspectiva de modo a compreendê-las vinculadas a uma crise civilizacional. Ao analisarmos de forma global, trata-se de lutas ontológicas pela continuidade de outros mundos dentro de um mesmo mundo. Reduzir as práticas desses povos à noção de conservacionismo é delegar ao outro a resolução de um problema que é consequência das próprias engrenagens que movem o capitalismo. Talvez, o centro do debate está na possibilidade de, a partir do conjunto de conhecimento que estruturam as inúmeras cosmologias de povos e comunidades tradicionais, aprendermos sobre outras formas de se relacionar com o nosso mundo.

Stengers (2015), ao questionar os caminhos que levaram a humanidade à era do capitalismo financeiro e sua incapacidade de responder a qualquer uma das crises que tem como base a exploração descontrolada de recursos da Terra, sugere que vivemos em um “tempo das catástrofes”. Trata-se de um modelo insustentável, no qual o futuro que se prepara está sob o signo da barbárie. O ser humano se tornou a força impulsionadora da degradação ambiental e



o vetor de ações que são catalisadoras de uma provável catástrofe ecológica. Ao pensarmos a nível planetário e nos processos antrópicos associados a esses eventos, a catástrofe deixa de ser algo abrupto e passa ser algo contínuo e permanente com momentos disruptivos seguidos por períodos de acomodação, onde persiste sempre um estado de tensão frente à destruição permanente ou iminente. Sobre esse aspecto, um exemplo extremo é a realidade vivida nos últimos anos em Minas Gerais em relação ao rompimento e risco de rompimento de barragens de mineração que se traduz como experiência perturbadora para milhares de famílias.

Diante do exposto, as formas de vida de povos e comunidades tradicionais estão sim vinculadas às tecnologias e conhecimentos de baixo impacto em relação ao ambiente. Eles devem ser reconhecidos sim pela forma de organização diferenciada do modelo de produção hegemônico, estabelecendo entre seus agentes relações específicas com formas de produção e comercialização, desdobrando-se em práticas que se mantiveram historicamente à margem. Mas não só isso, a partir dos vínculos comunitários expressos nos laços de parentescos, religiosidades próprias e interações ecológicas específicas, onde cada um desses universais se interpenetram de modo a constituírem um único universo manifesto em relação ao ambiente, outra realidade é criada e só pode ser percebida quando voltamos nosso olhar para a relação entre pessoa e ambiente, no qual todos são sujeitos. É por meio dessa equação que passo a compreender o conhecimento tradicional, não vinculado ao passado, mas construído criativamente no presente e projetado para o futuro. A perspectiva de tradicional acionada por diversos povos não se reduz ao tempo pretérito ou tecnologias arcaicas, mas, além disso, busca reconstruir mundos apontando para uma perspectiva de futuro e de construção de novos caminhos.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. *In: Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas.* 2 ed. Manaus: PGSCA/UFAM. p. 25-131, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. **Revista da ABRA**, ano 19, n.1, abr./jul. 1989a.



ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito. *In: HÁBETTE, J.; CASTRO, Edna (Org.). Na trilha dos grandes projetos*. Belém: Cadernos do Naea, n.10, p.163-96, 1989b.

ALMEIDA, Mauro W. B. Narrativas agrárias e a morte do campesinato. *RURIS*, Campinas, v. 1, n. 2. p. 157-188, 2007.

ALVARES, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (orgs.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos** (novas leituras). Belo Horizonte: UFMG, 2001.

ARRUDA, Gilmar; SIVA, Aparecida Leite V. da; BIASETTO, Eliane Aparecida. Paisagens do medo: a expansão do ideário ecologista na cidade de Londrina-PR – (1970-1990). *Espaço Plural.*, ano 12, n, 25, p. 49-62, 2011.

ARRUDA, Rinaldo V. “Populações Tradicionais” e a Proteção dos Recursos Naturais em Unidades de Conservação. *Ambiente & Sociedade*, ano 2, n. 5, 1999.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. **Da nação ao planeta através da natureza**: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira. 2001 Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. *In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (orgs.). Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2006a. p.109-143.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia. *Tellus*, ano 6, n.10, p. 11-21, abr. 2006b.

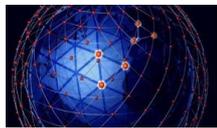
BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Decreto nº 98.863, de 23 de jan. de 1990. Cria a Reserva Extrativista do Alto Juruá (no estado do Acre). Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF. 24 de jan. de 1990. p. 1714. Seção 1.

CADENA, Marisol de La; BLASER, Mario. **A word of many worlds**. Duke University Press, 2018.

COMISSÃO MUNDIAL SOBRE O MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO (CMMAD – COMISSÃO BRUNDTLAND). **Nosso futuro comum**. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Dados assassinatos no campo 2017**. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/4319-assassinatos-no-campo-batem-novo-recorde-e-atingem-maior-numero-desde-2003>. Acesso em: 22 fev. 2019.



CROTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. The Anthropocene. **Global Change: News Letter**, n. 41, maio. 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: HUCITEC. 2008, p. 13-21.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo**. Tradução de Diana Ochoa. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

ESCOBAR, Arturo. **Territórios de diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”**. *Clima com Cultura Científica: pesquisa, jornalismo e arte*, ano 02, v. 02 abr. 2015.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO; Consejo Latinoamericano de Ciencias, set. 2005. p. 133-168. (Colección Sur Sur)

EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL. **Cuarta declaración de la Selva Lacandona**. México: EZLN, 1 jan. 1996.

JATOBÁ, Sérgio; CIDADE, Lúcia; VARGAS, Glória. Ecologismo, ambientalismo e ecologia política: diferentes visões da sustentabilidade e do território. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 1, p. 47-87, jan./abr. 2009.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: DAN/UNB, 2002. (Série Antropologia, 322)

MARTINEZ-ALIER, Joan. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração**. São Paulo: Contexto, 2007.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Revista Arte e Ensaios**. Rio de Janeiro, n. 32, dez. 2016.

McCORMICK, John. **Rumo ao paraíso: a história dos movimentos ambientalistas**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

MORIN, Edgar. Por um pensamento ecologizado. *In*: CASTRO, Edna; PINTON, Françoise. **Faces do trópico úmido**. Belém: UFPA/NAEA, 1997.

MUNDURUKU, Daniel. O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção educação em foco. Série educação, história e cultura).



PORTO-GONÇAVES, Carlos Walter. De caos sistêmico e de crise civilizatória: tensões territoriais em curso. **Revista da Casa da Geografia de Sobral**, Sobral/CE, v. 22, n. 2, p. 103-132, ago. 2020.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Ambientalismo e desenvolvimento sustentado**: nova ideologia/utopia do desenvolvimento. Brasília, v. 123, p.1-36, 1992. (Série Antropologia).

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo; Brasília; Peirópolis: Instituto Socioambiental e Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2005.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**: resistir à barbárie que se aproxima. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TORRES, Mauricio *et al.* “Populações tradicionais”. In: TORRES, M. (coord.). **Floresta Nacional do Crepori**: atividade de complementação ao censo e caracterização socioeconômica de seus ocupantes. São Paulo: ICMBio, 2012, p. 147-169.

VIANNA, L. P. **Considerações críticas sobre a construção da ideia de população tradicional no contexto das unidades de conservação**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

WALSH, Casey. Diálogos sobre Ecología Política: concepciones, enfoques y tradiciones. [México]: Youtube, 09 nov. 2017. Disponível em:  
<https://www.youtube.com/watch?v=bf0LeFsr8G0&t=2022s>. Acesso em 10 de out. de 2022.

WORSTER, Donald. **Nature's economy**: a history of ecological ideas. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ZHOURI, Andréia; LASCHEFSKI, Klemens. Desenvolvimento e conflitos ambientais: um novo campo de investigação. In: ZHOURI, Andréia; LASCHEFSKI, Klemens (orgs.). **Desenvolvimento e conflitos ambientais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 11-34.

#### Minicurrículo:

BRENO TRINDADE É DOUTORANDO PELO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (PPGAS-UNB), TEM COMO TEMA DE PESQUISA COMPREENDER OS PROCESSOS DE AFIRMAÇÃO E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DAS COMUNIDADES VEREDEIRAS DO NORTE DE MINAS GERAIS A PARTIR DAS RELAÇÕES ECOLÓGICAS E DOS CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS VIVIDOS NA REGIÃO. É MESTRE EM ANTROPOLOGIA PELO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA (PPGA/UFBA) ONDE ABORDOU AS POLÍTICAS PATRIMONIAIS E SUAS IMPLICAÇÕES NO RECONHECIMENTO DO SAMBA DE RODA DO RECÔNCAVO BAIANO COMO PATRIMÔNIO CULTURAL NACIONAL. GRADUOU-SE EM CIÊNCIAS SOCIAIS PELA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS (PUC-MINAS) DEFENDENDO TRABALHO SOBRE PERFORMANCE E RITUAL ENTRE AS COMUNIDADES CONGADEIRAS DA QUINTA DO SUMIDOURO, PEDRO LEOPOLDO/MG. DESDE ENTÃO VEM DESENVOLVENDO PESQUISAS JUNTO AOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DOS ESTADOS DE MINAS GERAIS E BAHIA, ASSIM COMO TRABALHOS TÉCNICOS EM PARCERIA COM INSTITUIÇÕES PÚBLICAS E POVOS TRADICIONAIS DE DIFERENTES ESTADOS DO PAÍS. TEM COMO PRINCIPAIS TEMAS DE PESQUISA OS CONFLITOS FUNDIÁRIOS E SOCIOAMBIENTAIS ENVOLVENDO POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS;



EmSociedade

---

ARTIGOS CIENTÍFICOS

RELAÇÕES ECOLÓGICAS E SEUS VÍNCULOS COM A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES ESPECÍFICAS; PATRIMÔNIO CULTURAL E SOCIOBIODIVERSIDADE.

EMAIL: BRENO.TRINDADE26@GMAIL.COM