

Nelson Russo de Moraes
Alceu Zoia
Laurenita Gualberto Pereira Alves
Norma da Silva Rocha Maciel
(Orgs.)

Povos Originários e Comunidades Tradicionais

Trabalhos de Pesquisa e
de Extensão Universitária

VOLUME 10



A existência de diferentes perspectivas e formas de conceber e viver o mundo é uma possibilidade potente de fazer frente aos incessantes ataques contra os povos tradicionais. Neste nosso tempo, por exemplo, a generalização é o imperativo de controle mais eficiente porque padroniza e exclui todas as formas de vida que não se sujeitem aos desígnios da lógica voraz do mercado. Por isso, entre os compromissos humanos da universidade devem estar a defesa das mais variadas formas e modos de vida presentes nas comunidades tradicionais. A diversidade é talvez a única forma de lutar contra a padronização deliberada pelos inúmeros procedimentos racionais da tecnologia de automação, do mercado e da sociedade de consumo. Essa defesa, como mostra o presente Volume, pode ser feita, por exemplo, garantindo a voz aos mais diferentes povos e culturas. Garantir a voz embora pareça ser uma ação simples, exige mudanças estruturais profundas porque traz a força de fazer valer, no âmbito do cenário público, a perspectiva que dá sentido e significado à vida de pessoas, quase sempre à margem do cenário político. Há um sentido muito profundo quando um trabalho de pesquisa, de extensão ou de vivência é feito em Comunidades Quilombolas, Indígenas ou de Ribeirinhas porque dentre as muitas possibilidades inerentes ao trabalho em si, há também a beleza da colocação dessas culturas no centro do debate público. A garantia de direitos é, portanto, uma tarefa que precisa ser feita com múltiplas estratégias, e uma delas, talvez mais simbólica, é a defesa do protagonismo das populações tradicionais. Quanto mais os Povos Tradicionais puderem falar, com as mais variadas formas de uso da língua e com diferentes línguas, tanto mais defenderemos, no conjunto, que a sociedade possa suportar a voracidade desumana da lógica de mercado. Por isso, quando falamos de uma Comunidade Tradicional no Maranhão, como temos aqui neste Volume, estamos garantindo o direito de uma existência que, em si mesma, acontece em outros termos e com outras perspectivas de valor. Tanto mais no reconhecemos como diversos ao tempo que dentro da nossa diversidade compartilhamos o mesmo mundo, mais será possível aprendermos em conjunto na mesma medida, dando à vida um sentido mais horizontal e baseado na reciprocidade.

Adriano Batista Castorino



Povos originários e comunidades tradicionais

Native peoples and traditional communities

Pueblos originarios y comunidades tradicionales



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)

Povos originários e comunidades tradicionais

Trabalhos de pesquisa e de extensão universitária

Volume 10

Native peoples and traditional communities:
Research and university extension

Pueblos originarios y comunidades tradicionales:
Trabajos de investigación y extensión universitaria

Organizadores

Nelson Russo de Moraes

Alceu Zoia

Laurenita Gualberto Pereira Alves

Norma da Silva Rocha Maciel



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

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



Obra financiada pelo INSTITUTO DE PESQUISAS AMAZÔNICAS E DE POVOS TRADICIONAIS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MORAES, Nelson Russo de; ZOIA, Alceu; ALVES, Laurenita Gualberto Pereira; MACIEL, Norma da Silva Rocha (Orgs.)

Povos Originários e Comunidades Tradicionais: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária — Volume 10 [recurso eletrônico] / Nelson Russo de Moraes; Alceu Zoia; Laurenita Gualberto Pereira Alves; Norma da Silva Rocha Maciel (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

322 p.

ISBN - 978-65-5917-363-1

DOI - 10.22350/9786559173631

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: 177

Índices para catálogo sistemático:

1. Comunidade e sociedade

177

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA – UFRR

REITOR

José Geraldo Ticianeli

VICE-REITOR

Silvestre Lopes da Nóbrega

EDITORA DA UFRR

Diretor da EDUFRR

Fábio Almeida de Carvalho

CONSELHO EDITORIAL

Alcir Gursen de Miranda

Anderson dos Santos Paiva

Bianca Jorge Sequeira Costa

Fabio Luiz de Arruda Herrig

Georgia Patrícia Ferko da Silva

Guido Nunes Lopes

José Ivanildo de Lima

José Manuel Flores Lopes

Luiza Câmara Beserra Neta

Núbia Abrantes Gomes

Rafael Assumpção Rocha

Rickson Rios Figueira

Rileuda de Sena Rebouças



Editora da Universidade Federal de Roraima
Câmpus do Paricarana – Av. Cap. Ene Garcez, 2413,
Aeroporto – CEP.: 69.310-000. Boa Vista – RR – Brasil
e-mail: editora@ufr.br / editoraufrr@gmail.com
Fone: + 55 95 3621 3111

A Editora da UFRR é filiada a:



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

REITOR

Dr. Pasqual Barretti

VICE-REITORA

Dra. Maysa Furlan

Faculdade de Ciências e Engenharia – FCE

Diretor

Dr. Pedro Fernando Cataneo

Vice-Diretor

Dr. Mário Mollo Neto

Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social

Dr. Nelson Russo de Moraes – UNESP – Líder

Dra. Ana D’Arc Martins de Azevedo – UNAMA e UEPA – Vice Líder

Dr. Alceu Zoia – UNEMAT

Dra. Angélica Góis Morales – UNESP

Dr. Eduardo Festozo Vicente – UNESP

Dr. Fernando Barnabé Cerqueira – FAG

Dr. Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior – UFT

Dra. Izabel Castanha Gil – FATEC e UNIFAI

Dr. Renato Dias Baptista – UNESP

Dra. Suzana Gilioli da Costa Nunes – UFT

Equipe de Editorial Técnico – GEDGS/RedeCT

Fernando da Cruz Souza – mestrando na UNESP – Líder

Me. Anderson Rodolfo de Lima – doutorando na UFSCar

Me. Maria Laura Foradori – doutoranda na Universidad Nacional de Córdoba / Argentina

Natália Lima Gasque – mestranda na UNESP

Isaltina Santos da Costa Oliveira – mestranda na UNESP

Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS

(e-mail: gedgsunesp@gmail.com)

Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e

Comunidades Tradicionais – RedeCT (e-mail: redect.pesquisa@gmail.com)

Av. Domingos da Costa Lopes, 780 – CEP 17.602-496 – Jardim Itaipú – Tupã – SP

Sumário

Prefácio 13

Adriano Batista Castorino

Capítulo 1 18

Comunidades tradicionais no Maranhão: um fazer intercultural e interdisciplinar

Traditional communities of Maranhão: intercultural and interdisciplinary actions

Ana Caroline Amorim Oliveira

Josenildo Campos Brussio

Paula Maria Aristides de Oliveira Molinari

Aleilson Sales da Silva

Richardes Lima Souza

Palavras-chave: Comunidades tradicionais. Povos originários. Interculturalidade. Maranhão. Brasil.

Keywords: *Traditional communities. Original peoples. Interculturality. Maranhão. Brasil.*

Capítulo 2 57

Ciganos, entre o esquecimento e a discriminação

Gypsies, between forgetting and discrimination

Ricardo Alexandre de Araujo Monteiro Lobo

Laise de Holanda Cavalcanti Andrade

Palavras-chave: Comunidade tradicional. Ciganos. *Calon. Chib.*

Keywords: *Traditional Community. Gypsies. Calon. Chib.*

Capítulo 3 91

Missão amazônia 2020: experiência de extensão na comunidade de remanescentes quilombolas de Lajeado, no Tocantins

Amazon Mission 2020: extension experience in the Community of Remaining Quilombolas Lajeado, in Tocantins

Nelson Russo de Moraes

Damião Rocha

Celenita Gualberto Pereira Bernieri

Laurenita Gualberto Pereira Alves

Jardilene Gualberto Pereira Fôlha

Palavras-chave: Amazônia. Educação. Extensão Universitária. Quilombolas. Comunidade Quilombola de Lajeado (Dianópolis/TO).

Keywords: *Amazon. Education. University Extension. Quilombolas. Lajeado Quilombola Community (Dianópolis/TO).*

Capítulo 4

118

Análise de literatura: a segurança alimentar de comunidades tradicionais frente ao surto pandêmico de COVID-19

Literature analysis: the food security of traditional peoples in front of the pandemic outbreak of COVID-19

Karoline Silva
Adalmir Leonídio

Palavras-chave: Alimentação. Pandemia. Inquéritos. Comunidades locais. Vulnerabilidade.

Keywords: Feeding. Pandemic. Official reports. Local communities. Vulnerability.

Capítulo 5

153

Perfil epidemiológico de quilombolas com doenças crônicas não transmissíveis em Feira de Santana-BA

Epidemiological profile of quilombolas with chronic non-communicable diseases in Feira de Santana-BA

Thiara Neres Bispo Vitorio do Carmo
Edna Maria de Araújo
Roberta Lima Machado de Souza Araújo
Sheila Regina dos Santos Pereira
Roberto dos Santos Lacerda

Palavras Chaves: Perfil epidemiológico. Doenças Crônicas Não Transmissíveis. Prevalência. Quilombolas.

Keywords: Epidemiological Profile. Chronic Non-Communicable Disease. Risk factors. Quilombo.

Capítulo 6

174

Agenda 2030 como referencial para projetos de extensão voltados para comunidades quilombolas

The 2030 agenda as a reference for extension projects aimed at quilombola communities

Ana Margarida Theodoro Caminhas

Palavras-chave: 17 ODS. Educação. Comunidades. Ribeirinhos

Keywords: 17 SDG. Education. Communities. Riverine.

Insegurança alimentar e desproteção social dos povos de terreiro da Jurema Sagrada (Paraíba, Brasil)

Food insecurity and lack of social protection of the People from Terreiro of Jurema Sagrada (Paraíba, Brazil)

Ariadne Isabel Machado Bogo
Patrícia Albuquerque Medeiros
Paula Gabriela Elias Chianca
Ana Claudia Cavalcanti Peixoto de Vasconcelos

Palavras-chave: Proteção Social da saúde. Populações Vulneráveis. Segurança Alimentar. Povos de Terreiro. Jurema Sagrada (Paraíba)

Keywords: *Social Protection in Health. Vulnerable Populations. Food Security. Terreiro peoples. Jurema Sagrada (Paraíba).*

O papel do turismo de base comunitária na construção do movimento político, social, ambiental e econômico da rede *Nhandereko* (Rio de Janeiro – Brasil)

The role of community-based tourism in the construction of the political, social, environmental and economic movement of the Nhandereko Network (Rio de Janeiro – Brazil)

Teresa Cristina de Miranda Mendonça
Renato de Oliveira dos Santos
Edilaine Albertino de Moraes
Midian Cristiane da Silva Leite

Palavras-chave: Turismo de Base Comunitária. Povos originários e Comunidades Tradicionais. Território. Rede *Nhandereko*.

Keywords: *Community-Based Tourism. Native peoples and traditional communities. Territory. Nhandereko Network.*

Sustentabilidade, preservação dos saberes ancestrais e inovação social: reflexões sobre os significados e perspectivas dos projetos de pesquisa e de extensão universitária junto aos povos e comunidades tradicionais no Estado do Mato Grosso – Brasil

Sustainability, preservation of ancestral knowledge and social innovation: reflections on the meanings and perspectives of research and university extension projects with traditional people and communities in Mato Grosso State, Brazil

Edir Antonia de Almeida
Ana Carolina da Silva Borges
Luciênio Rosa e Silva Júnior
Nádia Patrícia Silva Borges

Palavras-chaves: Economia Solidária, Inovação Social, Comércio Justo, Populações Tradicionais. Estado do Mato Grosso (Brasil)

Keywords: *Solidarity Economy, Social Innovation, Fair Trade, Traditional Population. Mato Grosso State (Brazil).*

Efeitos da dendecultura no território quilombola de Jambuaçu-Mojú/PA

Effects of dendeculture in the Quilombola Territory of Jambuaçu-Moju/PA

Auristela Correa Castro

Aquiles Simões

Palavras-chave: Amazônia. Dendecultura. Quilombo de Jambuaçu (Mojú – PA). Pará (Brasil).

Keywords: Amazon. Dendeculture. Quilombo de Jambuaçu (Mojú – PA). Pará State (Brazil).

Museus indígenas e museus tradicionais: cultura e memória

Indigenous museums and traditional museums: culture and memory

Valquiria Cristina Martins

Cristiane Teixeira Bazilio Marchetti

Angélica Gois Morales

Nelson Russo de Moraes

Palavras-chave: Museologia. Patrimônio Cultural. Memória. Krenak. Aldeia Índia Vanuire (Arco-Íris/SP)

Keyword: Museology. Cultural Heritage. Memory. Krenak. India Vanuire Village (Arco-Íris/SP)

Prefácio

*Adriano Batista Castorino*¹

A existência de diferentes perspectivas e formas de conceber e viver o mundo é uma possibilidade potente de fazer frente aos incessantes ataques contra os povos tradicionais. Neste nosso tempo, por exemplo, a generalização é o imperativo de controle mais eficiente porque padroniza e exclui todas as formas de vida que não se sujeitem aos desígnios da lógica voraz do mercado. Por isso, entre os compromissos humanos da universidade devem estar a defesa das mais variadas formas e modos de vida presentes nas comunidades tradicionais. A diversidade é talvez a única forma de lutar contra a padronização deliberada pelos inúmeros procedimentos racionais da tecnologia de automação, do mercado e da sociedade de consumo.

Essa defesa, como mostra o presente Volume, pode ser feita, por exemplo, garantindo a voz aos mais diferentes povos e culturas. Garantir a voz embora pareça ser uma ação simples, exige mudanças estruturais profundas porque traz a força de fazer valer, no âmbito do cenário público, a perspectiva que dá sentido e significado à vida de pessoas, quase sempre à margem do cenário político. Há um sentido muito profundo quando um trabalho de pesquisa, de extensão ou de vivência é feito em Comunidades Quilombolas, Indígenas ou de Ribeirinhas porque dentre as muitas possibilidades inerentes ao trabalho em si, há também a beleza da colocação dessas culturas no centro do debate público.

¹ Docente da Universidade Federal do Tocantins (UFT) com pesquisas nas áreas de Educação, Cultura, Imaginário e Literatura junto a Povos e Comunidades Tradicionais. Doutor em Ciências Sociais (PUC/SP). Mestre em Ciências do Ambiente (UFT). Graduado em Letras (UFG). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0574458524737559>. E-mail: adrianocastorino@mail.uft.edu.br.

A garantia de direitos é, portanto, uma tarefa que precisa ser feita com múltiplas estratégias, e uma delas, talvez mais simbólica, é a defesa do protagonismo das populações tradicionais. Quanto mais os Povos Tradicionais puderem falar, com as mais variadas formas de uso da língua e com diferentes línguas, tanto mais defenderemos, no conjunto, que a sociedade possa suportar a voracidade desumana da lógica de mercado.

Por isso, quando falamos de uma Comunidade Tradicional no Maranhão, como temos aqui neste Volume, estamos garantindo o direito de uma existência que, em si mesma, acontece em outros termos e com outras perspectivas de valor. Tanto mais no reconhecemos como diversos ao tempo que dentro da nossa diversidade compartilhamos o mesmo mundo, mais será possível aprendermos em conjunto na mesma medida, dando à vida um sentido mais horizontal e baseado na reciprocidade.

A qualidade dos textos publicados neste volume atesta, por isso, o compromisso de pesquisadores/as em dar publicidade ao trabalho feito em conjunto com as comunidades. Além disso, o cuidado, a sensibilidade e a premissa de que as vozes dos Povos Tradicionais aqui elencadas fazem parte do esforço de humanizar, cada vez mais, as relações entre pesquisa e extensão em contexto comunitário nos ajudam a fazer uma universidade mais comprometida com a defesa dos saberes ancestrais.

Como não poderia deixar de ser mencionado, há o contexto no qual estamos enfrentando, como uma avalanche, os efeitos sanitários da Pandemia de Covid - 19 e as políticas reacionárias do atual governo brasileiro. No caso da Pandemia, como demonstra o presente Volume, o foco está na segurança alimentar. Aliás, este é um drama que atesta o tamanho da perversidade em que nos encontramos. A Pandemia, como já se sabe, não é unicamente responsável pelo agravamento das condições de acesso à comida.

Por isso, o quadro de desnutrição e fome, em diversos estratos sociais, ainda mais em contexto de populações tradicionais, como quilombolas e indígenas, representa a um só tempo o escandaloso modelo de sociedade regulada pela lógica de mercado. Neste modelo de sociedade, os sistemas de produção agrícolas, todos tecnológicos e automatizados, produzem Commodities em escala global, mas não tem a menor sensibilidade nem com as pessoas pobres nem com o meio ambiente. Além disso, no caso específico do Brasil, a Pandemia de Covid – 19, encontra, como numa tempestade perfeita, no governo um representante das piores cepas de políticos brasileiros.

Aqui temos também o efeito ainda mais terrível e típico da sociedade brasileira: a concentração de terras e latifúndio. O setor do chamado agro-negócio, cujo poder decorre do domínio à mão de ferro, apoia majoritariamente o atual presidente da república. Por isso, mesmo na Pandemia de Covid – 19 esse setor da economia segue produzindo, vendendo e obtendo lucros recordes. É também esse setor econômico que mais pressiona e vulnerabiliza as populações tradicionais.

Ainda hoje, decorridos mais de quinhentos anos da invasão colonial portuguesa, somos forçados a lutar por causas que parecem redundantes: o direito à terra. Este é o tema de fundo presente em todos os trabalhos deste Volume. O direito à terra, ao território, tem um sentido tão amplo porque é na terra que os usos e práticas culturais se fazem existir. Por isso, a garantia da voz, a luta pela visibilidade dos Povos Indígenas, Quilombolas, Ribeirinhos, Ciganos, seria uma forma de garantir, em última análise, a diversidade de formas de cultivos, de produção de alimentos, de partilhar o pão.

Na terra, que podemos chamar também de *Patchamama*, é onde se realiza os ciclos da cultura e da natureza, como um todo. Por isso, existir para os Povos Tradicionais, tem uma vinculação ancestral com os ciclos da

terra, da lua, das chuvas, das secas. É preciso que entendamos, por isso, que para enfrentar as forças vorazes da lógica de mercado que, como mostra o quadro Pandêmico, lucra mesmo que a vida humana esteja sob risco, temos de retornar ao saber dos povos que sempre viveram de forma complementar e recíproca com a natureza.

Não posso terminar estas palavras sem me lembrar de Chico Buarque quando escreveu um poema seminal: *Cio da Terra*. Anoto aqui uns versos: *Debulhar o trigo/Recolher cada bago do trigo/Forjar no trigo o milagre do pão/E se fartar de pão/Decepar a cana/Recolher a garapa da cana/Roubar da cana a doçura do mel/Se lambuzar de mel/Afagar a terra/Conhecer os desejos da terra/Cio da terra a propícia estação/E fecundar o chão.*

Por isso, num Volume como este agora publicado, os textos aqui elencados, apontam, como disse antes, para uma força que há nessa sabedoria cultivada pelo pendor dos ventos, pelo ciclo das chuvas, pela polifonia das vozes da natureza. Essa é uma sabedoria profundamente conhecida e praticada pelos Povos Tradicionais. Neste momento em que atravessamos esta quadra tão nefasta de nossa história, com esse vergonhoso aprofundamento das desigualdades sociais, temos de ter a coragem de nos vestir desse saber que não olha para a natureza como recurso.

A coragem para fazer caminhar junto, num compasso de reciprocidade, aquilo que já fazemos com alguma experiência na Universidade e os saberes acumulados ao longo da vida pelas lideranças, anciãos e anciãs das mais variadas comunidades tradicionais. Para finalizar estas palavras, como se fosse um recado de nosso tempo, termino com a música do grupo Secos e Molhados, chamada *Primavera nos dentes*:

*Quem tem consciência para ter coragem
Quem tem a força de saber que existe
E no centro da própria engrenagem
Inventa contra a mola que resiste*

*Quem não vacila mesmo derrotado
Quem já perdido nunca desespera
E envolto em tempestade, decepado
Entre os dentes segura a primavera*

Palmas - Tocantins, 02 de dezembro de 2021

Capítulo 1

Comunidades tradicionais no Maranhão: um fazer intercultural e interdisciplinar ¹

*Traditional communities of Maranhão:
intercultural and interdisciplinary actions*

Ana Caroline Amorim Oliveira ²
Josenildo Campos Brussio ³
Paula Maria Aristides de Oliveira Molinari ⁴
Aleilson Sales da Silva ⁵
Richardes Lima Souza ⁶

Introdução

O *campus* São Bernardo da Universidade Federal do Maranhão – UFMA completou dez anos no dia 10 de setembro de 2020 e, ao longo dessa trajetória, tem contribuído para muitas mudanças no município de São Bernardo e na região do Baixo Parnaíba Maranhense.

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

² Doutora em Antropologia (USP). Professora Adjunto III (UFMA - Câmpus São Bernardo). Endereço: Rua João Damasceno, apt. 110. Condomínio Unique. Ponta do Farol. São Luís – MA. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6279006668275644> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9337-6335> E-mail: oliveira.ana@ufma.br ou ana.caroline.oliveira@gmail.com

³ Doutor em Psicologia Social (UERJ). Professor Associado I (UFMA - Câmpus de São Bernardo). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9072225990725799> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7721-9199> E-mail: josenildo.brussio@ufma.br ou josenildo.brussio@gmail.com

⁴ Doutora em Comunicação e Semiótica (PUC/SP) com Pós-Doutorado em Música (UNESP/SP). Mestre em Fonoaudiologia (PUC/SP). Professora Adjunta I (UFMA – Câmpus de São Bernardo) Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8819531754274233> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6364-0521> E-mail: paula.molinari@ufma.br

⁵ Graduando em Ciências Humanas/Sociologia (UFMA). Bolsista PIBIC/FAAPEMA. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6352318602150606> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9750-7497> E-mail: aleilson.ss@discente.ufma.br

⁶ Graduando em Ciências Humanas/Sociologia (UFMA). Bolsista PIBIC. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1163557890049190> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8261-7738> E-mail: richardes.lima@discente.ufma.br

Com a chegada da universidade, o município de São Bernardo tem vivido paulatinamente mudanças espaciais, econômicas, sociais, políticas e culturais, com impactos sensíveis em sua realidade social. Em 2010, havia apenas 15 servidores dando início aos trabalhos no *campus*; hoje, entre docentes, técnicos e terceirizados, já são 56. Muitos vêm da capital, São Luís, mas também de outras cidades e até outros estados, ensejando novas práticas e dinâmicas socioculturais para as novas relações estabelecidas com os bernardenses. Mudam ainda o cardápio, o regime alimentar, a rede hoteleira e a própria academia, entre outros reflexos dessas novas relações.

No cenário econômico, egressos das licenciaturas da UFMA ocupam hoje as salas de aula de São Bernardo e adjacências. Em pesquisa realizada pelo Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia, em setembro e outubro de 2019, 70 egressos desse curso responderam a uma enquête que diagnosticou sua realidade profissional como subsídio à reestruturação do PPC do curso.

Os resultados mostraram que 62,2% dos entrevistados exercem funções profissionais no serviço público e 42,2% desses conseguiram sua vaga por concurso público. Isso atesta que já estão sendo atingidos os objetivos da criação do *campus* São Bernardo da UFMA e, em particular, dos cursos de licenciatura e bacharelado para melhoria da qualidade de ensino na região do Baixo Parnaíba Maranhense.

Entre os fatores que implicam transformações, merece destaque a interação entre o *campus* São Bernardo e as comunidades tradicionais da região. Assim, abordamos projetos de pesquisa e extensão desenvolvidos nos últimos quatro anos por pesquisadores desse *campus*, para refletir, as contribuições da UFMA para essas comunidades tradicionais e sobre elas.

Quanto à metodologia, trata-se de pesquisas bibliográficas e documentais, participativas e descritivo-exploratórias com ênfase nas reflexões

sobre os resultados (finais e parciais) das pesquisas de campo, realizadas (e em andamento) nas/e sobre as comunidades tradicionais. Tomamos como referencial teórico os autores trabalhados pelos pesquisadores na realização de suas atividades, conforme foram apresentados nos relatórios parciais e finais.

Na primeira sessão, apresentamos um projeto de pesquisa já concluído do Grupo de Estudos e Pesquisas em Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cultura (GPEMADEC), coordenado pelo professor Dr. Josenildo Campos Brussio, com a comunidade quilombola do Saco das Almas, em Brejo - MA, intitulado “Imaginário, mitos e lendas no Baixo Parnaíba Maranhense: desvendando as memórias e identidades culturais da região”, e refletimos sobre o impacto da pesquisa na comunidade.

Na segunda sessão, relatamos uma experiência conjunta entre o povo Tremembé de Almofala - CE e estudantes da UFMA, *campus* São Bernardo, iniciativa no seio do curso de Licenciatura em Linguagens e Códigos/Música, especificamente com o CANTa UFMA - Coral Cênico. Essa breve convivência visava ampliar a compreensão sobre a cultura própria de cada grupo, o indígena e o acadêmico, e fizemos residências artísticas para ampliar também a experiência intercultural.

Na terceira sessão, discutimos os resultados iniciais da pesquisa, ainda em andamento, “A história indígena na microrregião do Baixo Parnaíba Maranhense”, que tem como objetivo (re)construir a história dos povos ameríndios da microrregião na interface entre a História e a Antropologia.

Encerramos com nossas considerações finais sobre o tema, destacando os possíveis desdobramentos, contribuições e reflexões. Dada a abordagem metodológica, a característica de proximidade cultivada, também desejada no processo, e que trata de uma dentre tantas perspectivas possíveis, o texto virá em primeira pessoa como escolha que respeita e

descortina uma visão parcial de um todo maior, nascida do trabalho conjunto e que se revela no compromisso da expressão responsável, equilibrada e transparente do equilíbrio entre objetividade e subjetividade, característica comum a nós, pesquisadores aqui envolvidos.

1 Pesquisas do GEPEMADEC no quilombo Saco das Almas, em Brejo-MA

A região do Baixo Parnaíba Maranhense tem sido objeto de diversas pesquisas de docentes do *campus* São Bernardo da UFMA. O GEPEMADEC (Grupo de Estudos e Pesquisas em Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cultura) desenvolve atividades de ensino, pesquisa e extensão, e discorreremos nesta seção sobre as pesquisas realizadas no quilombo Saco das Almas entre 2016 e 2020.

O primeiro contato do GEPEMADEC com a comunidade do Saco das Almas foi em 2015, com uma atividade de campo desenvolvida no projeto “Comunidades quilombolas e o ensino dos estudos afro-brasileiros”, financiado pela FAPEMA (Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão), Edital n. 40/2014 – Universal. Desde então, percebemos a importância cultural do quilombo para o Baixo Parnaíba Maranhense e a responsabilidade acadêmica da UFMA para com essa comunidade.

No segundo semestre de 2015, a disciplina Educação para a Diversidade ministrada para o 5º período da Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia, incluiu, entre as atividades acadêmicas, um relatório de visitas guiadas ao Saco das Almas, o que suscitou o interesse acadêmico dos alunos no quilombo.

Em 2016, nasceram os primeiros projetos de pesquisa do GEPEMADEC voltados para o quilombo Saco das Almas. O primeiro, de caráter mais geral, foi o projeto do PIBIC “Imaginário, mitos e lendas no

Baixo Parnaíba Maranhense: desvendando as memórias e identidades culturais da região”, realizada entre 2016 e 2017. O segundo, mais específico, foi a pesquisa monográfica “Memória e identidade na Vila das Almas: um estudo sobre a Pastoral Afro-Brasileira no Quilombo Saco das Almas em Brejo-MA”, de uma aluna do último período da Licenciatura em Ciências Humanas (FERREIRA; BRUSSIO, 2017, p. 7-8).

Nessa pesquisa, se desenvolveram quatro planos de trabalho, com bolsistas voluntários de iniciação científica: (1) Mitos e Lendas no Baixo Parnaíba Maranhense: desvendando as memórias e identidades culturais dos municípios de São Bernardo e Santa Quitéria do Maranhão, (2) Mitos e Lendas no Baixo Parnaíba Maranhense: desvendando as memórias e identidades culturais dos municípios de Araiões e Santana do Maranhão, (3) Mitos e Lendas no Baixo Parnaíba Maranhense: desvendando as memórias e identidades culturais do município de Magalhães de Almeida e (4) Mitos e Lendas no Baixo Parnaíba Maranhense: desvendando as memórias e identidades culturais do município de Brejo-MA. Este último foi concebido especialmente como forma de maior aproximação com o quilombo Saco das Almas, em Brejo-MA.

Esta pesquisa teve duas etapas principais: a primeira foi uma pesquisa bibliográfica em que levantamos material para a fundamentação teórica da pesquisa. Estudamos inicialmente, ente outros, autores como Stuart Hall (2006) e Zigmunt Bauman (2005) para discutir o conceito de identidade, Maurice Halbwachs (2006), Henri Bergson (2006) e Ecléa Bosi (1998), para a questão da memória, e Gaston Bachelard (2008) e Gilbert Durand (1997), para o imaginário.

Também dedicamos horas de estudo no GEPENADEC para compreender a diferença entre *mito* e *lenda* a partir de textos como “Mírcea Eliade e o mito” (ABEL, 2005) e “Entendendo os conceitos de Arquétipo, Mito e

Símbolo” (SCÁRDUA, 2008) e do livro *O sagrado e o profano: a essência das religiões* (ELIADE, 2006).

Uma bolsista voluntária do PIBIC desenvolveu o Plano de Trabalho 4 a fim de levantar dados para a sua própria monografia (FERREIRA, 2017). Ela recolheu alguns mitos e lendas do quilombo Saco das Almas, mas não aplicou os questionários nas diversas localidades do município, por falta de tempo e pela indisponibilidade de recursos (projeto sem financiamento), visto que o *campus* São Bernardo dispunha de um único motorista. Assim, concentramos esforços no quilombo Saco das Almas tanto para a monografia como para o projeto do PIBIC.

Estivemos duas vezes no quilombo Saco das Almas no primeiro semestre de 2017 para fazer a coleta de dados. Na primeira, em 18 de janeiro de 2017, fomos ao quilombo para aplicar questionários complementares. Aplicando 50 questionários aos moradores, conhecemos seu Jorge Ribeiro, que nos apresentou o cemitério do quilombo e contou a história de João Velho.

O cemitério do quilombo foi construído e organizado pelos próprios quilombolas, como um verdadeiro exemplo de atividade comunitária. Segundo Bauman (2005, p. 7), a palavra comunidade tem sentido positivo: “o que quer que ‘comunidade’ signifique, é bom ‘ter uma comunidade’, ‘estar numa comunidade’”.

Segundo seu Jorge Ribeiro, João Velho virou lenda no quilombo Saco das Almas por seu poder de atender às promessas de moradores para recuperar objetos perdidos. João Velho foi sepultado nesse cemitério há mais de 40 anos, num túmulo feito de pedras. Uma dessas pedras tem no meio um buraco de uns 40 cm de profundidade, cujo fundo é muito escuro. É ali que as pessoas jogam a cachaça com que pagam João Velho os pedidos

atendidos. Em volta do túmulo, há um grande número de garrafas, correspondentes ao número de pedidos que João Velho já atendeu (FERREIRA; BRUSSIO, 2017, p. 11).

Seu Jorge Ribeiro conta que, quando alguém perde um porco, um bode, um carneiro, um anel, um brinco, uma chave ou qualquer outro objeto, basta pedir: “João Velho, me ajuda a achar [tal coisa], que eu te dou um litro de cachaça”, e o objeto aparece no mesmo dia ou dias depois, mas geralmente não demora. Atendido o pedido, a pessoa leva um litro de cachaça ao túmulo de João Velho, dá o primeiro gole e vai vertendo o resto no buraco da pedra aos poucos, para não embriagá-lo (FERREIRA; BRUSSIO, 2017, p. 11).

Há um relato de um ex-morador do quilombo que foi para a capital e lá perdeu um objeto. Então, fez o pedido para que João Velho o encontrasse. O pedido foi concedido e, muito grato, o homem levou um galão de cachaça (cinco litros) e despejou-o todo de uma vez na Pedro do túmulo. Na mesma noite, João Velho visitou-o em seu sonho e perguntou: “Tu já viu tomar cinco litros de cachaça de uma vez só?” A promessa deve ser paga como foi feita, e geralmente o pagamento é só um litro de cachaça, que deve ser despejado devagar, para João Velho não se embriagar e se chatear, senão, à noite ele volta para atormentar. Essa foi a primeira lenda que conhecemos no quilombo Saco das Almas (FERREIRA; BRUSSIO, 2017, p. 11).

Na segunda incursão ao quilombo, em 17 de abril de 2017, aplicou-se mais 50 questionários sobre a pesquisa de mitos e lendas, com a participação de jovens, adultos e idosos moradores do Saco das Almas. Uma semana depois da coleta de dados, procedemos a sua análise, encontrando os resultados do Quadro 1.

Quadro 1 - Mapeamento das lendas mais contadas em Brejo-MA

Mapeamento geral das lendas de Brejo-MA		
Ordem	Lenda	Número
1	Lenda do João Velho	45
2	Lenda da Baleia Grande/Adormecida	38
3	Lenda do Lobisomem	35
4	Lenda do Caçador	34
5	Lenda da Mãe d'Água	31
6	Lenda do Cabeça de Cuia	29
7	Lenda da Mulher Porca/Porca Preta	28
8	Lenda da Touceira do Fogo Azul	25
9	Lenda do Boi Estrela	24
10	Lenda da Mula-sem-cabeça	23

Fonte: Ferreira e Brussio (2017, p. 12).

Como se vê, as duas mais relatadas pelos moradores do quilombo nos questionários aplicados foram a Lenda do João Velho e a Lenda da Baleia Grande ou Adormecida. Narremos brevemente esta última, e as demais aparecem nos resultados dos outros planos de trabalho.

Na cidade de Brejo dos Muypurás existe uma lenda sobre uma baleia gigante adormecida porque, segundo os moradores, esse já foi um lugar de muitas águas. Provavelmente, todo o Baixo Parnaíba foi mar um dia, mas, com o tempo, o mar desceu e ficaram os rios e lagos que cortam a região. Os mais antigos contam que uma baleia encantada encalhou no ponto onde se encontra a Igreja de Nossa Senhora da Conceição (Catedral de Brejo). Só descobriram a baleia porque a cidade foi construída no veio do rio e, durante as escavações, encontraram seus ossos. Constatou-se que sua cabeça fica embaixo do santuário e o rabo está no povoado Repartição.

Alguns moradores acreditam que a baleia está apenas adormecida e contam que já foram encontradas joias no lugar onde ela adormece. Conta-se ainda que, se uma dessas joias for retirada do chão, a baleia gigante despertará e sua cabeça se encontrará com o rabo, desencadeando um terremoto que destruirá a cidade.

Na primeira etapa da pesquisa, aprendeu-se muito sobre o referencial teórico do imaginário, de mitos e lendas. Acima de tudo, verificamos que esses mitos e lendas se ressignificam em diferentes contextos e reproduzem as maneiras de pensar e de agir dos moradores do quilombo. A Lenda da Baleia Grande, por exemplo, apresenta um grande isomorfismo com a Lenda da Serpente, da ilha de São Luís do Maranhão.

Reza a lenda que em torno da ilha de São Luís há uma enorme serpente que jamais deixará de crescer, até que um dia a cauda toque a cabeça. Quando isso acontecer, o monstro concentrará sua força comprimindo a porção de terra que envolve. São Luís, então, desaparecerá, tragada pelas águas do oceano (CAVALCANTI; BRUSIO; BARROS, 2008, p. 281).

A serpente “que morde a cauda não é um simples anel de carne, é dialética material da vida e da morte, a morte que sai da vida e a vida que sai da morte”, assim, “desloca-se o interesse para o papel genético e progressista do devir, para essa maturação que apela aos símbolos biológicos, por que o tempo faz passar os seres através das peripécias dramáticas da evolução (DURAND, 1997, p. 282).

Tudo isso está relacionado ao valor simbólico das duas lendas: a possibilidade de a cabeça tocar a cauda. No imaginário popular da Lenda da Serpente, a cauda ainda não alcançou a cabeça, ou seja, de alguma forma, o arquétipo típico da Estrutura Cíclica ou Dramática do Regime Noturno – os dramas cíclicos ou lunares – ainda não é a imagem predominante no imaginário levantado na pesquisa.

Parece-nos que, da imagem devoradora, destruidora e terrificante da serpente, sobressai a necessidade de um devir (talvez uma mudança), de tal modo que a tensão ou o clímax dessas narrativas em torno da lenda é apenas a possibilidade de a cauda tocar a cabeça da baleia/serpente.

Na história de João Velho, outros valores simbólicos exercem uma força representativa sobre os moradores do quilombo, transformando-o numa verdadeira lenda. Godelier (2001, p. 260, grifo nosso) mostra a importância do mítico (sagrado) numa reflexão sobre a construção do conhecimento a partir dos processos de troca entre os indivíduos e que sempre os conduzem às origens, ao início de tudo.

[...] os *mitos* são uma explicação da origem das coisas que legitima a ordem do universo e das sociedades, substituindo os homens reais que domesticaram as plantas e os animais, inventaram os utensílios e as armas, por homens imaginários que não o fizeram, mas receberam tais benefícios das mãos dos deuses ou dos heróis fundadores.

Nessa prática cultural de pedir a coisa perdida a João Velho, temos uma representação do “ser imaginário” enaltecido pelo “poder” ou pela capacidade de restituir aos moradores do quilombo aquilo que fora perdido. A prática cultural se consagra com uma troca: João Velho dá a quem pede o que procura e recebe em troca uma garrafa de cachaça.

A vivência desta pesquisa permitiu-nos experimentar estes dizeres:

A memória é sempre um processo coletivo, pois mesmo aquela mais peculiar a cada indivíduo se compõe de elementos constituídos socialmente e da mesma forma recuperados das sombras do que passou pelo foco de luz acionado por estímulos comunitários (HALBWACHS, 2006, p. 56).

Sempre que se aplicavam os questionários, sentíamos a timidez ou a reserva das pessoas em responder às perguntas. A princípio, procuravam

mostrar certa indiferença em relação ao tema; a primeira coisa que diziam era “isso não existe”, “é só história”, “não acredito nessas coisas”. Só depois de explicar que queríamos saber o que eles conheciam sobre os mitos e as lendas da região – e não se eles acreditavam nesses mitos e lendas – e de dar exemplos de lendas como as do Lobisomem, do Curupira, da Mãe d’Água, é que eles compreendiam um pouco melhor o sentido da pesquisa.

Isso remete à entrevista de Joseph Campbell (1990) concedida ao jornalista estadunidense Bill Moyers:

As literaturas grega e latina e a Bíblia costumavam fazer parte da educação de toda gente. Tendo sido suprimidas, toda uma tradição de informação mitológica do Ocidente se perdeu. Muitas histórias se conservavam, de hábito, na mente das pessoas. Quando a história está em sua mente, você percebe sua relevância para com aquilo que esteja acontecendo em sua vida. Isso dá perspectiva ao que lhe está acontecendo. Com a perda disso, perdemos efetivamente algo, porque não possuímos nada semelhante para pôr no lugar. Esses bocados de informação, provenientes dos tempos antigos, que têm a ver com os temas que sempre deram sustentação à vida humana, que construíram civilizações e informaram religiões através dos séculos, têm a ver com os profundos problemas interiores, com os profundos mistérios, com os profundos limiares da travessia, e se você não souber o que dizem os sinais ao longo do caminho, terá de produzi-los por sua conta. Mas assim que for apanhado pelo assunto, haverá um tal senso de informação, de uma ou outra dessas tradições, de uma espécie tão profunda, tão rica e vivificadora, que você não quererá abrir mão dele (CAMPBELL, 1990, p. 14).

A resposta de Campbell ao jornalista ressalta a importância desta pesquisa sobre mitos e lendas do Baixo Parnaíba Maranhense para o resgate da memória e da identidade dos moradores da região. Todos estamos submetidos à força do consumo das sociedades modernas e temos perdido muito em termos de herança e capital cultural.

Quando Campbell (1990, p. 14) afirma que, “com a perda disso, perdemos efetivamente algo, porque não possuímos nada semelhante para pôr no lugar”, fica muito claro que os jovens das novas gerações pouco se interessam pela cultura tradicional de sua comunidade, substituindo-as talvez pelas possibilidades culturais que lhes oferecem a globalização ou a *internet* em seus *smartphones*, *notebooks* ou *tablets*.

Mesmo no povoado mais distante que pesquisamos, encontramos jovens sentados nas proximidades do sinal de *internet* da escola ou do vizinho para estar conectados ao ciberespaço (CASTELLS, 2016, p. 12). Além de afastá-los do interesse pela tradição cultural de sua comunidade, essas novas tecnologias os isolam cada vez mais da célula familiar. Hoje, os jovens já não fazem as refeições junto com os pais e nem sequer tiram um tempo para ver os avós.

Muitos idosos participantes da pesquisa se queixaram de não serem ouvidos pelos mais jovens. Afirmaram que os jovens só querem saber de rua, vivem em festas, se envolvendo com drogas e prostituição e que não largam “esse celular” por nada. Assim, entendemos como é importante continuar divulgando os resultados desta pesquisa e, mais ainda, continuar levantando dados para ajudar a manter vivos os mitos e as lendas da região no imaginário das comunidades do Baixo Parnaíba Maranhense.

Atualmente, o GEPEMADEC desenvolve mais dois projetos de pesquisa e um de extensão no Saco das Almas: (1) “Implementação cooperativa e valorização da culinária do quilombo Saco das Almas em Brejo-MA”, contemplado no edital n. 040/2017 –Inclusão produtiva quilombola – apoio à criação e consolidação de empreendimentos econômicos solidários, com financiamento em execução e uma bolsista de iniciação científica, (2) “Imaginário e patrimônio do Saco das Almas: possibilidades de salvaguarda das tradições quilombolas”, sem financiamento, com quatro bolsistas de iniciação científica: uma bolsa FAPEMA (Fundação de

Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão) e três bolsas voluntárias, e (3) Criação e inovação de produtos quilombolas (CIPROQUI), projeto de extensão institucionalizado e homologado pela Resolução CONSEPE n. 1912/2019.

Hoje, sabemos da importância da Lenda de João Velho para os moradores do quilombo e presenciamos em 2018 alguns eventos de valorização e ressignificação dessa história na vida deles. Foi construído um telhado em cima do túmulo, com colunas de concreto, madeira e telhas de amianto. Ao centro do túmulo, onde fica a pedra para a cachaça, puseram a imagem do “preto velho”, como símbolo representativo da presença religiosa de João Velho (FERREIRA; CARVALHO; BRUSSIO, 2020, p. 18). Perguntamos à líder do quilombo como ocorreu essa transformação, e ela disse que foi uma filha da terra que morava em São Paulo e voltou ao quilombo para agradecer às graças concedidas por João Velho.

Por fim, sabemos que as pesquisas realizadas no quilombo Saco das Almas têm ainda muito a nos oferecer, a exemplo dessa que acabamos de discutir.

2 Os tremembé no *Campus São Bernardo*

O estabelecimento da Etnosonia foi ponto de partida para a relação construída entre a artista-pesquisadora-educadora e a comunidade Tremembé de Almofala. Por definição, a Etnosonia:

[...] pretende designar o estudo dos sons e de seus significados na cultura dos povos, manifestados na fala, no canto, nos silêncios comunicacionais, nos hábitos, mas também nas manifestações celebrativas, nos rituais ou nas formas espontâneas de expressão de determinada cultura; de outro modo, pode-se dizer que é o estudo sistemático da cultura sonora com vistas à cultura imaterial (MOLINARI, 2016, p. 143).

À época da construção do conceito de *etnosonia*, a artista-pesquisadora-educadora buscava criar uma linha de pesquisa no âmbito de um curso de licenciatura em música que se dedicasse a estudar os sons nas diferentes culturas sob a premissa da relação indissolúvel entre oralidade e escuta. Aqui se constitui o axioma entre o que afirmam Paul Zumthor (1993, p. 9-20) e Molinari (2016, p. 144), ou seja, que *modular ou proclamar a cultura comum* equivale a que *a voz entoar a cultura comum*.

Nessa perspectiva, teve início um projeto que visava aproximar os estudantes da Licenciatura em Linguagens e Códigos/Música da realidade indígena tremembé pela apreensão do universo sonoro de cada grupo e cada participante postos em relação uns com os outros.

A estratégia adotada foi reunir os diferentes grupos em atividades voltadas ao conceito de Paisagem Sonora, ou *Soundscape* (SCHAFER, 2011), e potencializadas pelo canto conjunto. Várias etapas de preparação foram necessárias para dar conta da complexidade e da profundidade dos mecanismos de escuta das vocalidades envolvidas e destas entendidas em sua própria paisagem sonora, tomada aqui como mais uma vocalidade – a da paisagem.

A complexidade da percepção das camadas de significação contidas nos conteúdos sonoros envolve ainda dois outros conceitos: (i) o de vocalidade, que significa que o som proferido contém uma subjetivação que implica o ser humano, também considerado um ser histórico, social e afetivo, que a vocalidade é um dos planos da realização do ritmo que, por sua vez, leva em conta “pesadas coerções sintáticas do texto”, de modo que o ritmo vocal é “uma curva melódica que valoriza e que comunica uma qualidade particular” (ZUMTHOR, 1993, p. 183), e (ii) o conceito de sistema modelizante que, segundo Lucid (1977 apud MACHADO, 2013, p. 142), é uma estrutura de elementos e de regras de combinação que estabelece

analogias com toda a esfera do objeto do conhecimento, previsão ou regulação [...] que têm um sistema de linguagem natural como base e que adquirem superestruturas suplementares, criando assim uma linguagem de segundo nível [...] sistemas modelizantes secundários. Trata-se de mostrar que o som vocalizado contém superestruturas de significação que são estabelecidas na relação entre o evento sonoro, aqui um evento sonoro vocalizado – e sua apreensão, ou seja, a escuta.

Dizer que envolve a escuta significa que há uma apreensão e uma reflexão que se dá pela própria pessoa e também sobre si mesma ou, ainda, de um outro sobre o que esse outro escuta. É como afirmar que a dinâmica de escuta que passa pelo outro implica também uma escuta de si realizada por esse outro, já que, segundo Lotman (1978, 1996) e Lotman e Uspenskii (1981), os diversos sistemas semióticos não se definem de maneira inequívoca, mas o conceito de cultura está indissolivelmente ligado às semioses. A capacidade de processar as semioses é da ordem da capacidade humana de estabelecer relações não lineares, portanto.

Assim, colocar-se na cultura foi um pré-requisito para o que se apresenta aqui. O que marca a trajetória dessa experiência é a vontade de escutar, de dentro para fora, uma cultura diferente. Uma vontade que incluía a escuta própria e a escuta de outros. Que outros? Na primeira etapa, os integrantes de um coral comunitário, fruto de um projeto de extensão universitária desenvolvido no *campus* São Bernardo, criado no seio do Curso de Licenciatura em Linguagens e Códigos/Música com a juventude Tremembé.

Antes da descrição das etapas, há um conceito fundamental que envolve o tipo de pesquisa que passávamos a desenvolver: a Pesquisa Artística, ou *Artistic Research*.

A Pesquisa Artística, grafada com iniciais maiúsculas para evitar uma falsa compreensão da expressão – a ideia equivocada de ser qualquer pesquisa realizada em arte, para a arte, sobre arte ou com a arte –, é, de fato, um tipo específico de pesquisa que implica o desenvolvimento por meio da arte, ou seja, que envolve a prática artística.

Na Pesquisa Artística, a problematização é um processo contínuo. Num projeto de Pesquisa Artística, as perguntas de pesquisa são várias e sabidamente se transformarão de acordo com o andamento do projeto prático. O ponto de partida, a hipótese, não se configura a partir de algo a que se possa responder por um método específico, mas por uma situação que não admite respostas ou métodos sem o caminho prático.

Com isso, cada etapa da Pesquisa Artística passa por replanejamento, ou pela contínua reelaboração do próprio projeto a cada novo momento de questionamento a partir das respostas e demandas do percurso. Em geral, o artista-pesquisador tem no final uma coleção de microprojetos que constituem as etapas da pesquisa, já que precisa rever todos os procedimentos a cada momento-chave do percurso. Com isso, o método se revela segundo a demanda do percurso. A metodologia se constrói no caminho, assim como o corpo teórico do trabalho. Tudo isso se dá colecionando as incertezas para gerar conhecimento partilhável sobre os entraves do próprio processo e, o mais importante, incluindo a subjetividade e a intuição. É assim que a Pesquisa Artística procura contemplar o que o método científico deixa de fora: sem negar o método científico, mas criando alternativas que deem conta do que é próprio da Arte.

Foi sob a condução da Pesquisa Artística que entendemos que os detalhes da convivência eram essenciais ao processo. Certamente, seria o primeiro ponto descartado em outro tipo de pesquisa, por introduzir uma complexidade supostamente perigosa para o processo científico, que reclama uma delimitação precisa do objeto, rejeitando os perigos de um

percurso não linear, equivocadamente considerado sem foco específico. A questão é que, neste caso, o foco era o estabelecimento dos pontos de convergência e divergência que a convivência exige. Saber como preservar a união dos diferentes grupos era o ponto inicial da grande espiral, quase mola propulsora, geradora do movimento criativo que poderia despertar a sensibilidade que é primordial para estabelecer vínculos e, consequentemente, sentir prazer e se interessar por algo.

Do ponto de vista dos jovens Tremembé, havia um caminho a percorrer para se reconectarem com o Torém, seu canto ritual; do ponto de vista dos jovens futuros professores em formação nas licenciaturas, um caminho de resiliência construído pela valorização da escuta atenta do outro, com o intuito de promover um espaço mutuo de aprendizagem significativa. Diante da complexidade da demanda, se promoveram Residências Artísticas.

2.1 Primeira residência artística

A primeira residência artística começou com uma ação isolada, quando o coral e os alunos da disciplina Apreciação Musical visitaram a comunidade Tremembé, em Almofala, em julho de 2018, para apresentar os Toréns arranjados para coro a várias vozes e ouvir a opinião da comunidade sobre essa adaptação.

Fomos ao encontro com os jovens Tremembé com o intuito de apresentar o que haviam feito os estudantes e professores do curso da UFMA e propor-lhes dois dias de vivências de escuta do lugar, que culminaria na criação coletiva de composições vocais a partir dos sons da própria comunidade, conscientemente ouvidos por meio de exercícios de escuta da paisagem sonora. Até o momento do encontro, os Tremembé não tinham ideia de qual seria a proposta, assim como nós não sabíamos se ela seria bem recebida. Chamamos a residência de *residência artística intercultural*.

A ideia central dessa ação era que os jovens do curso de Licenciatura em Linguagens e Códigos/Música propusessem atividades aos jovens Tremembé. Para isso, além das disciplinas em que se desenvolveu a proposta, houve uma semana de preparação intensiva (9-13 jul. 2018), que chamamos de Residência de Formação Pedagógica – Música na Perspectiva Intercultural, com a preocupação principal de sensibilizar os estudantes para a necessidade de ampliar o espaço de diálogo, escuta e aprendizagem entre os dois grupos. Para tanto, o grupo passou por experiências semelhantes às que depois proporia ao grupo Tremembé. Além disso, organizaram-se rodas de conversa, em que se expuseram e discutiram ideias sobre a conduta quando os dois grupos se reunissem, mantendo e respeitando as diferenças de crença, costumes e modo de vida de cada qual. A ideia era deixar claro que, nesse caso específico, para ensinar alguma coisa, era preciso escutar e acolher a demanda daquelas pessoas. Poderia acontecer de os jovens Tremembé não gostarem do que havíamos feito com o Torém e rejeitarem nossa presença. Essa semana intensiva que antecedeu a visita nos permitiu compreender que podíamos partilhar o que vivemos no estudo dos Toréns e que, em respeito ao povo Tremembé, se não fôssemos bem-sucedidos, teríamos a humildade de recuar para aprender.

Felizmente, aconteceu justamente o contrário. Já na primeira música, fomos surpreendidos pela calorosa recepção tremembé.

A primeira residência foi tão bem recebida, que os jovens Tremembé pediram outra, mas no espaço universitário, na UFMA, no curso de Licenciatura em Linguagens e Códigos/Música.

E a experiência foi proveitosa para ambos os grupos. Ao voltar dessa primeira visita à comunidade Tremembé, durante todo o mês seguinte, os alunos compartilharam impressões, contaram histórias e cantaram Toréns por todo o *campus*. Por aplicativos de redes sociais, criaram grupos

para seguir se comunicando com os jovens Tremembé, o que, por si só, já indicava como essa experiência fora positiva para todos. Ansiosos por um segundo encontro, a vontade de continuar foi a melhor forma de avaliação de que os futuros professores de música precisaram para dedicar mais tempo e energia aos estudos inter e multiculturais.

Por seu lado, os jovens Tremembé insistiram tanto nesse encontro, que o diretor da Escola Diferenciada Tremembé solicitou à Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC-CE) transporte para conduzi-los ao *campus* São Bernardo da UFMA, onde participariam, com a anuência dos dirigentes universitários, de um encontro que foi denominado Residência Artística Tremembé.

2.2 Segunda Residência Artística

De 18 a 21 de dezembro de 2018, o *campus* São Bernardo recebeu 27 indígenas Tremembé para essa Residência Artística. Foram organizadas diversas atividades de sensibilização, música e movimento, em que ambas as culturas se entrelaçaram e trocaram experiências.

No fim da Residência Artística, com a presença do cacique João Venança, uma roda de Toréns na quadra da UFMA reuniu alunos de todos os cursos do *campus* e a comunidade Tremembé.

As consequências desse trabalho logo se manifestaram: desde a nossa primeira visita, os jovens Tremembé passaram a entoar seu canto com energia renovada, numa sonoridade encarnada. Na Residência Artística, cantavam e dançavam com muito empenho, como se o canto fosse novo. Havia em seu modo de cantar um brilho e uma fluidez que antes não se ouviam.

Com o grupo de jovens e participando com eles, estavam duas professoras da Escola Tremembé, seu diretor e o cacique. Todos estavam muito gratos, em constante confraternização pelos corredores, constantes

trocas de olhares e sorrisos, corpos maleáveis, voz fluida, movimentos leves e fluidos denotavam a nova energia do grupo e ambos, consultavam os organizadores do evento, na universidade, sobre a possibilidade de novos encontros.

Eles gostaram de ouvir nossos arranjos corais e nossas criações com a música do Torém, assim como do entusiasmo e da forma renovada de cantar dos jovens Tremembé, e estavam curiosos para ver o que faríamos com novos Toréns, à medida que se no-los ensinassem. É importante dizer que não propusemos mudanças no canto tremembé. O que parece ter acontecido é que, ao nos ver envolvidos com sua própria cultura, passaram a valorizá-la e a percebê-la de outro modo. A sensibilização que buscou meios de potencializar a dinâmica que nos leva a sentir prazer e se interessar por algo, como desafio já sublinhado anteriormente, tomou conta do espaço. Os jovens Tremembé plantaram interesse nos jovens estudantes universitários no primeiro contato e, neste que acabamos de relatar, tal e qual a fluidez das relações, os jovens estudantes universitários ao se revelarem por meio da materialização no novo canto - realizado como tributo, como gratidão - do Torém compreendido como resultado intercultural, cercado de cuidado, afeto e respeito, tocaram a fonte sensível e inesgotável da sabedoria Tremembé.

2.3 Terceira Residência Artística

Em novembro de 2019, aconteceu o que chamamos II Residência Artística Tremembé, quase um ano depois da anterior. A movimentação provocada pela primeira visita tremembé instigou os alunos a buscarem uma programação que envolvesse todos os cursos do *campus*: Licenciatura em Linguagens e Códigos/Língua Portuguesa, Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia, Licenciatura em Ciências Naturais/Química e Bacharelado em Turismo.

Os alunos se envolveram pela união dos centros acadêmicos, incluindo a participação de professores, coordenadores, técnicos, equipe de manutenção e da própria comunidade.

Não eram mais apenas os alunos da Licenciatura em Linguagens e Códigos/Música, mas alunos e professores de todos os cursos do *campus* criando uma programação comum e partilhada, em que alunos dos outros cursos, supervisionados por seus professores, ofereceram oficinas, sessões de cinema, jogos teatrais, brincadeiras noturnas, atividades de preparação de sabão, rodas de conversa, programação esportiva e palestras.

Os jovens Tremembé prepararam atividades, ofereceram pintura corporal, rodas de conversa sobre seus costumes, fizeram brincadeiras e, na última noite, antes do Torém de encerramento, apresentaram brincadeiras e *shows* de humor especialmente criados para a Residência.

Segundo relato do diretor, querendo participar ativamente, tanto quanto os jovens, os professores da Escola Diferenciada Tremembé pediram um revezamento, para que, um a cada residência, integrassem o processo.

A programação incluiu atividades para os professores Tremembé planejadas por professores de outros cursos do *campus*, além dos de música, naturalmente engajados.

Tendo participado da Residência anterior, os alunos de música já conheciam a proposta e motivaram os da nova turma. Os que participaram desde o início se preocuparam em oferecer aos colegas a mesma qualidade que receberam na Residência de Formação Pedagógica – Música na Perspectiva Intercultural. Nas reuniões de organização, os veteranos disseram que não se sentiam seguros acerca da participação massiva dos outros cursos sem que passassem pela mesma preparação que eles haviam recebido. Assim, criou-se um cronograma de reuniões e rodas de conversa, em que os alunos de música, veteranos na atividade, conduziram a formação de

seus colegas de outros cursos. Foi interessante ver alunos formados pelo curso voltando para ajudar os colegas. Um novo ciclo foi acionado. Para este estudo, ligado à formação de professores de música, esse comportamento foi indicativo do bom resultado das ações da pesquisa.

O grupo Tremembé – professores e estudantes – pediram a residência seguinte e, o mais importante, na posição de organizadora das residências, a pesquisadora principal replicou o modelo de gestão compartilhada já adotado no coral para organizar as residências. O resultado dessa prática é o engajamento de todos na proposição dos conteúdos a ser trocados e aprofundados em cada uma delas.

Esperava-se que a residência seguinte voltasse a ser na comunidade Tremembé, em julho de 2020, e que houvesse outra na UFMA em novembro de 2020, o que não aconteceu, por força das excepcionalidades impostas pela pandemia da Covid-19.

De qualquer modo, podemos destacar como resultado mais representativo a valorização do fenômeno de contato e aproximação como pré-requisito para uma mudança de conduta, uma vez que são frutos de um aprendizado efetivo. O método com foco na observação e a profundidade e a complexidade das relações através do mundo sonoro parecem ter garantido o compromisso de cada um com esse outro “ente comum”: o fazer musical, também ritual, vocalizado em conjunto. Como afirma Paul Zumthor (1993): a voz modula a cultura comum. Assim, a voz vocalizada modulou a cultura comum de dois grupos muito diversos.

3 A presença indígena no Baixo Parnaíba Maranhense

Neste tópico apresentaremos os primeiros resultados do projeto de pesquisa intitulado “História indígena na microrregião do Baixo Parnaíba Maranhense” que teve início em julho de 2019. O projeto é composto por

03(três) professoras e 04(quatro) graduandos, que realizam suas pesquisas a partir de aspectos específicos presentes no projeto. A seguir apresentamos as principais reflexões a partir dos dados coletados até o presente momento.

A história indígena (CUNHA, 1992; MONTEIRO, 2001) é um campo de estudos recente tanto na Antropologia como na História, especialmente no Brasil. Segundo Varnhagen (1978[1854]), sobre os indígenas era possível escrever etnografia pois eles não tinham história.

Os povos ameríndios foram compreendidos por características tidas como ausentes em vários âmbitos: não tinham escrita (povos ágrafos), não tinham Estado, não tinham religião. Inclusive, como não haveria na língua nativa Tupi os fonemas f, l, r, difundiu-se a máxima “sem fé, sem lei, sem rei”. Assim, em vista de tantas “faltas”, seriam também “povos sem história” (CUNHA, 1990). Lévi-Strauss (1980[1950]) afirma que todos os povos têm história, mas seu funcionamento depende da originalidade de cada povo para resolver seus problemas e perspectivar seus valores como linguagem, artes, técnica, crença religiosa e organização social, política e econômica.

Antropólogos e historiadores como Carneiro da Cunha (1992), Gallois (1993), Monteiro (2001) e Viveiros de Castro (2005) tencionaram as fronteiras de suas respectivas disciplinas, levando a mudanças nos métodos e nas teorias. Segundo Carneiro da Cunha (2009), renova-se o interesse na antropologia pela história com pelo menos dois problemas: de um lado, perceber o desenrolar histórico de povos ágrafos, a dialética entre a estrutura e o processo visto como uma centelha de novos movimentos sociais, e, de outro, perceber o que se poderia chamar de uma etno-história, com ênfase na significação e no lugar que diferentes povos atribuíam/atribuem à temporalidade.

A história, por sua vez, passa a dar ênfase à micro-história, a sujeitos antes não compreendidos como sujeitos históricos – mulheres, negros, indígenas entre outros. (MONTEIRO, 2001). Os indígenas só recentemente passaram a ser concebidos pela disciplina como detentores de sua própria história. Os antropólogos afirmam a existência de uma história feita não por documentos ou registros escritos, mas a partir da oralidade, dos mitos e da memória dos povos tidos ágrafos. Já que o entendimento da grafia passa pelo registro da escrita.

Como propõe Sahlins (2003) em sua abordagem interdisciplinar entre Antropologia e História, uma Antropologia da História demonstraria a importância dos mitos dos povos sem Estado para a compreensão de eventos e acontecimentos externos (como a chegada dos europeus e a colonização), dando-lhes sentido e significado a partir dos termos culturais desses povos.

Admitindo a tese lévi-straussiana de que todo povo tem história, Carneiro da Cunha (1990, 1992, 2009) afirma não existir uma oposição entre etnografia e história. Numa perspectiva complementar à de Sahlins (2003) e Carneiro da Cunha (1992), Oliveira (2016) propõe uma revisão do paradigma historiográfico sobre o “nascimento” do Brasil a partir de um olhar que reconheça a atuação dos povos indígenas no processo de construção da história nacional dentro da historiografia oficial.

É nesse debate epistemológico e político sobre a história indígena que situamos nossa pesquisa. O Nordeste brasileiro tem características muito peculiares, sobretudo seu processo de colonização. Designamos como nordeste brasileiro a região das bacias fluviais do Paraguaçu, na Bahia, ao Parnaíba, no leste maranhense – incluindo a porção nordestina da grande bacia são-franciscana –, e caracterizada basicamente pela ação de conquista efetuada quase totalmente ainda no período colonial (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992). Para além das implicações geográficas da

palavra, entendemos o Nordeste como uma construção imagético-discursiva, como aponta Durval Albuquerque Júnior (2009).

O Nordeste brasileiro se caracterizou pela tensão entre os Tupi da costa, principalmente os Tupinambá, e os Tapuia, que seriam os não Tupi, particularmente os Jê. Além da língua falada, distinguiam-se os ameríndios do litoral e do sertão, inclusive em termos de sua relação com os invasores: os Tupi eram considerados aliados e mansos, e os do sertão, bravios e inimigos. Tais expressões racistas e coloniais ainda estão presentes no imaginário da sociedade brasileira sobre os povos originários.

Os termos sertão e nordeste são construções discursivas que serviram aos propósitos da conquista colonial dos povos originários. A palavra *sertão* tem origem na Idade Média europeia e é anterior à chegada dos colonizadores portugueses ao Brasil; atribuía-se ao espaço do sertão a imagem de um lugar selvagem e sem lei. A própria ideia de sertão também adveio desse mesmo entendimento de se caracterizar um lugar a partir de faltas: de lei, do Estado e da fé (na verdade, da igreja como instituição). No Brasil colonial, o termo adquiriu um sentido ambíguo: ora designava um espaço vazio a ser conquistado, ora um espaço habitado por gentios, selvagens e bárbaros. De fato, especialmente no interior do Nordeste, os indígenas opuseram grande resistência, obstando o avanço da colonização (SILVA, 2006). O que foi entendido pelo Coroa Portuguesa e pela Igreja como o demônio impedindo o avanço da colonização através dos hereges nativos.

Essas construções narrativas da ausência para se referir aos povos indígenas também vigoram no Baixo Parnaíba Maranhense, onde a presença dos indígenas como agentes históricos foi rigorosamente ignorada em registros historiográficos ou geográficos, documentos oficiais e livros de memorialistas. Mas a tal discurso se contrapõe a história indígena registrada de forma iconográfica por Curt Nimuendajú (1987), em cujo mapa

etno-histórico figuram nessa região os povos ameríndios Arayó, Anapuru, Aranhi e Tremembé, que “desaparecem” ao longo da “história”.

Paradoxalmente, subsistem registros como nomes de municípios (Araioses, Anapuru) e certos símbolos como a estátua dos índios Muypurá na entrada do município de Brejo; à memória dos habitantes, os documentos históricos do período colonial da região e os povos que estão em processo de retomada.

Este projeto foi inspirado justamente pela ausência de dados e informações sistematizadas sobre a presença dos povos indígenas que habitaram/habitam a região do Baixo Parnaíba Maranhense, especialmente os municípios de São Bernardo, Santa Quitéria, Brejo e Anapurus.

A ausência dessas informações se deve, como apontam Monteiro (2001) e Lévi-Strauss (1980[1950]), ao fato de se considerarem tais povos “sem história” e “sem futuro” por não terem um sistema de escrita, bem como à tese segundo a qual os povos ameríndios estavam em vias de desaparecer, fosse física (extermínio) ou culturalmente (assimilação ou aculturação) (CASTRO, 2005).

Tomamos como fontes de pesquisa documentos oficiais como relatórios, leis, regulamentos, mapas, produções acadêmicas interdisciplinares de História, Antropologia e Arqueologia sobre povos ameríndios da região e relatos orais de moradores dos referidos municípios e ainda discursos orais e escritos sobre a presença ameríndia na história indígena da região.

O atual município de Brejo (de que fazia parte o município de Anapurus, assim como o território que hoje compõe Santa Quitéria era dividido entre Brejo e São Bernardo) era a principal vila na região, onde encontramos mais relatos sobre os povos indígenas em tela. Antes, os municípios de Brejo e Anapurus chamavam-se “Brejo dos Anapurus”.

O curso médio/inferior do rio Parnaíba era (é) habitado por diversos povos indígenas, de que se têm poucos relatos e pouca documentação disponível. A região de Brejo era território do povo indígena Anapuru, que vivia (e ainda vive) no atual Baixo Parnaíba Maranhense.

No Alto Parnaíba, no estado do Piauí, os Anapuru são identificados na literatura com os sufixos -mirim e -açú e já viviam no território de Brejo desde antes da chegada dos portugueses, no século XVI.

No início da colonização de Brejo, não há registro de conflitos, mas, a partir de 1709, quando Brejo passa por uma expansão territorial, há conflitos entre os Anapuru e os invasores brancos, principalmente devido à morte de Manuel dos Santos, no mesmo ano. Segundo Melo (2011, p. 62.), “As guerras são, portanto, resultado da imposição territorial portuguesa sobre territórios indígenas. Entretanto, os índios também se adequaram às novas formas de organizar e controlar o território”, destacando-se as alianças que faziam com portugueses, franceses ou holandeses contra “bárbaros” e *gentis hostis*, os povos “rivais” dos índios aliados. Desde então, expediram-se várias ordens oficiais para que fizessem guerra justas aos índios Anapuru:

[...] [quem] solicitou data de terras de sesmaria foi Francisco Xavier, índio Anapuru, juntamente com Ambrosio de Sousa, capitão dos caboclos. Este indígena e o capitão solicitaram ao governador João de Abreu Castelo Branco as terras situadas “às margens da Ribeira do Parnaíba na parte chamada O Brejo, e Arraial que situou o Mestre de Campo Bernardo de Carvalho e Aguiar cujo alojamento estabeleceram deste o tempo de sua conversão ao grêmio desta Madre Igreja”. Necessitavam estes índios de “três léguas de terras de comprido e uma de largo” para o sustendo da aldeia. Em 28 de junho de 1741, o governador atendeu ao pedido de Francisco Xavier e Ambrosio de Sousa e concedeu a data de terra como sesmaria a eles (MELO, 2011, p. 62).

Após os conflitos, fez-se uma “doação” de terra aos Anapuru, a pedido de “Francisco Xavier, índio Anapuru, juntamente com Ambrósio de Sousa, capitão dos caboclos” (MELO, 2011, p. 62). Essa terra se estendia da atual Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, construída por índios, ao lado da qual se encontra o marco da doação a pedra (ou *itá*) (Figura 1), até “às margens da Ribeira do Parnaíba na parte chamada O Brejo, e Arraial que situou o Mestre de Campo Bernardo de Carvalho e Aguiar cujo alojamento estabeleceram deste o tempo de sua conversão ao grêmio desta Madre Igreja” (MELO, 2011, p. 62). A pergunta que ainda não conseguimos responder é se os índios que levantaram a igreja teriam sido os Anapuru aldeados. Provavelmente sim.

A partir desses dados, nos perguntamos que povo se teria aldeado na região de Brejo, devido à existência de vários povos na região, que não é bem delineada territorialmente em mapas. Destaca-se que os Anapuru estavam em guerra contra os invasores, que estes foram aldeados perto de São Luís e que logo voltaram a ter conflitos com os colonos, levando à retomada das “guerras justas” contra os Anapuru até seu “desaparecimento” (nos documentos oficiais) no século XVIII, conforme registrado no mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú (1987). Esse “desaparecimento” era uma tentativa de silenciar e suprimir esse povo da história e da memória da região do Baixo Parnaíba Maranhense.

Figura 1 – Pedra que demarcou o território indígena do povo Anapuru Muypurá no fim do século XVIII, com a inscrição índios



Fonte: Anapuru.muypura (2020).

Vanice Siqueira de Melo (2011) menciona Anapuru e Anapuru-Mirim, Anaperu, Anaperu-Mirim, Anaperu-Açu, Muypurá e Amoytura, suscitando novos questionamentos: seriam o mesmo povo? Seriam subgrupos de um mesmo povo? Haveria diferenças em termos territoriais ou seria uma heterodenominação branca, imposta a eles segundo relações de acordo ou de guerra? Atualmente, o povo Anapuru Muypurá se autodenomina com esse etnônimo duplo, que assume tanto a heteroidentificação *Anapuru* quanto a autoidentificação *Muypurá*, como explica Lucca Muypurá.

Quanto ao nome dado aos povos, Mello (2011) sublinha que os sufixos -mirim (pequeno) e -açu (grande) podem indicar um grupo dividido em duas “aldeias”, uma maior e outra menor. Nesses termos, a principal aldeia dos Anapuru estaria em Brejo, e, de acordo com a bibliografia

consultada, eles teriam vindo da região amazônica do Xingu, onde existe um rio chamado Anapu.

Entre tantas dúvidas – não só sobre os Anapuru, como aos vários povos que habitaram e habitam as imediações do rio Parnaíba e de pequenos riachos próximos –, realizamos um levantamento a partir da pesquisa da historiadora Vanice de Melo (2011).

Identificamos 95 povos indígenas, em localidades diversas entre Maranhão, Piauí, Ceará, Goiás e Tocantins. Destes, 19 estavam (estão) próximos ao rio Parnaíba e quatro na região da pesquisa: Anapuru, Anapuru-Mirim, Anapuru-Açu e Arayo, com um contingente surpreendente. Isso mostra que os escassos documentos legais disponíveis não mensuram com exatidão todos os povos que vivem ou viveram aqui outrora. Verificamos que vários povos têm nomes (impostos pelos brancos) parecidos, suscitando as questões já citadas.

Entre 1783 e 1787, o governador do Maranhão Jozé Telles da Silva encomendou o intitulado “Mapa das cidades, vilas, lugares e freguesias das capitanias do Maranhão e Piauí: com o número geral dos habitantes das ditas capitanias, e em particular de cada uma das referidas povoações, e da distância em que ficam da capital”.

O mapa contabiliza 57.556 escravos de ambos os sexos, 1.145 mulatos e pretos forros de ambos os sexos, 9.804 indígenas de ambos os sexos e 30.238 brancos, perfazendo 98.743 habitantes.

No mapa, há uma relação dessa população em que se identificam e classificam os tipos de povoações, distinguindo “lugar de brancos” e “lugar de índios”. Os “lugares de índios” eram Vinhaes, Passo do Lumiar, Lugar de São José, Villa de Jeatú, Villa Viçosa da Tutoyá, Arayos, Brejo dos Anapurús, Lugar dos Amanajós, índios da freguesia de pastos bons, Lugar de São Fellis, Frizidella, Maméde (índios Barbados), Lapela (povoada novamente por índios Gamelas), Monção, Vianna (Vila de índios e brancos),

São José de Penalva (índios Gamela), São João de Cortes, Guimaraes (vila de índios e brancos). Os lugares identificados como “de brancos” são São Bernardo, freguesia de brancos, Aldeas Altas Arrayal e freguesia, Alcântara. E que não têm nenhuma identificação são Pastos Bons e Freguesia de São Bento das Balças, Itapecuru, Mearim,

Poucos são os lugares que identificam o nome dos povos indígenas como sendo Anapuru, Barbados, Tutoyá, Arayos ou Gamela. Os outros são genericamente designados como “de índios”, o que não permite identificar esses povos, mas sabe-se que as povoações dos ditos “lugares de índio” começaram com aldeamentos indígenas. Os aldeamentos indígenas eram administrados por religiosos (jesuítas ou capuchinhos, entre outros), que os privavam de sua liberdade para “salvá-los” pela conversão ao catolicismo. Eram também encarregados de – involuntariamente – construir a igreja do aldeamento, suas moradias e as casas paroquiais.

As Juntas das Missões, que, segundo Mello (2009), foi a centralização das ações relativas aos povos indígenas num único órgão da igreja católica, tinha entre suas atribuições determinar o uso da mão de obra de indígenas escravizados, organizando guerras justas, descimentos e aldeamentos e agindo como um tribunal que decidia a legitimidade do cativo indígena por fazendeiro e demais escravocratas. Na maior parte dos casos, as Juntas eram econômica e politicamente mais poderosas que a Coroa portuguesa representada na província do Maranhão (MELLO, 2009).

As Juntas são relevantes pois tinham grande influência na administração local e, de certo modo, determinavam onde ficariam as vilas, as cidades e demais ocupações portuguesas, cuja maioria nascia de mão de obra escrava indígena. Esse processo se reflete no mapa, pois, às margens de um aldeamento, a maioria das cidades e vilas é designada como “lugar de índios” ou povoamento.

Os frades tiveram um papel fundamental nas Juntas das Missões, tendo sido os responsáveis pelos aldeamentos indígenas e por fiscalizar a mão de obra indígena. Os frades (jesuítas, em sua maioria) da região próxima ao rio Parnaíba disputaram com os colonos locais o controle da mão de obra escrava indígena, fosse em plantações de cana-de-açúcar, na construção de igrejas e aldeamentos ou em fazendas de gado.

Os frades jesuítas detinham grande poder econômico, controlando fazendas e colhendo dos sertões um conjunto de especiarias como cacau, urucum, guaraná etc. Quando perderam o monopólio do “direito” à exploração indígena e às drogas dos sertões e outros monopólios econômicos do século XVIII, teve início um conflito com fazendeiros e governos das capitanias, que culminou na expulsão dos jesuítas em 1759 por D. José I de Portugal.

Neste breve apanhado histórico, nota-se que as relações entre povos indígenas e colonizadores europeus oscilavam entre momentos de trégua e de guerra, incluindo trocas constantes nos dois sentidos. Entretanto, a violência contra os povos indígenas assumiu vários aspectos, entre eles, a tentativa de suprimi-los da história e da memória dessa região.

Os Anapuru foram um dos povos forçados ao silenciamento. Os povos indígenas encontraram nesse silenciamento forçado uma forma de preservar sua indianidade, já que era muito perigoso afirmar essa identidade étnica no contexto colonial e pós-colonial. Assim, a retomada/levante do povo era uma forma de garantir que em algum momento eles recuperassem sua memória e seus direitos ancestrais. O povo Anapuru, que teve seu último registro no século XVIII, iniciou esse processo identitário recentemente e, neste primeiro ano de pesquisa, tivemos a honra de construir com eles uma relação de confiança.

Considerações finais

O percurso de pesquisa que tem sido desenvolvido no espaço público universitário, por meio das ações aqui relatadas abre perspectivas para serem ressaltadas e colocadas em discussão. Apontamos a seguir:

(i) o exercício contínuo de ações semelhantes contribui para o aprofundamento dos mecanismos que sustentam o tripé funcional das universidades públicas, ensino/pesquisa/extensão e ainda, pode servir de base para a criação de indicadores de desenvolvimento no campo intercultural;

(ii) desenvolver atividades interculturais envolvendo diferentes campos de conhecimento e, pela característica organizacional, diferentes unidades acadêmicas é a uma conquista a ser expandida no âmbito dos novos *campi* e centros universitários, especialmente, aqueles situados e abertos pela política de interiorização. Com isso, o trabalho com comunidades indígenas e quilombolas deixou de ser fora da universidade já que a universidade está na região de tais povos. O desafio dos pesquisadores é o de aprender como contribuir, no lugar de pensar que está ali situado para ensinar algo. A escuta e a relação entre culturas é o que garante, aqui garantiu, a visibilidade de potencialidades e fragilidades. Sobre isso, ainda há um longo caminho a se explorar que merece mais estudos, financiamentos e mecanismos de avaliação de processos exitosos.

(iii) em se tratando de povos com a história marcada pela luta por territórios, pelo reconhecimento do estado de direito e pela sobrevivência cotidiana, estudos históricos, com abordagem antropológica, como o aqui desenvolvido, fazem brotar as lacunas que o procedimento acadêmico e científico deixa de fora, ainda que se tenha avançado muito no alargamento das fronteiras de tal fazer. Dessa forma, se pode afirmar que os processos artísticos, como por exemplo, a proposição da convivência em

formato Residência Artística, contribuem para deixar emergir perspectivas aprofundadas sobre a trama que constitui o alicerce das relações delicadas do fazer intercultural.

Por fim, os relatos de experiências relatados por cada grupo de pesquisa nesse artigo exprimem alguns olhares que apontam desafios para os estudos e pesquisas sobre povos originários e comunidades tradicionais no Baixo Parnaíba Maranhense: a) ausência de políticas públicas direcionadas à valorização dessas comunidades tradicionais e povos originários; b) necessidade de levantamento histórico das tradições culturais dessas comunidades tradicionais e povos originários e c) importância dos projetos de pesquisa e extensão para a valorização e preservação do patrimônio cultural dessas comunidades tradicionais e povos originários.

Longe de esgotar o assunto, o presente estudo descortina aspectos que precisam ser mais largamente explorados e, por isso mesmo, inscreve seu valor na capacidade de gerar mais perguntas lançadas pela própria característica metodológica do processo.

Referências

- ABEL, Brutus. Mircea Eliade e o mito. **Kalíope**, São Paulo: PUC, v. 1, n. 1, p. 66-79, 2005.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 4. ed. Recife/São Paulo: FJN/Massanganam/Cortez, 2009.
- ANAPURU.MUYPURA. Instagram. Postagem de: 12 maio 2020. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CAGuZLWJG3s/?utm_source=ig_web_button_share_sheet. Acesso em: 12 set. 2020.
- BACHELARD, Gaston. **A epistemologia**. São Paulo: Edições 70, 2008.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BAUMAN, Zigmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BERGSON, Henri. **Memória e vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BRUSSIO, Josenildo Campos. Imaginário, mitos e lendas no Baixo Parnaíba Maranhense: desvendando as memórias e identidades culturais da região. **Projeto de pesquisa PIBIC**. São Luís: UFMA, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, 2016-2017.

CAMPBELL, Joseph (com Bill Moyers). **O poder do mito**. Org. Betty Sue Flowers. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Por uma história indígena e do indigenismo. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspás**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 125-133.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 9-27.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8582/10133>. Acesso em: 23 jun. 2021.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. 17. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

CAVALCANTI, Alberes Siqueira; BRUSSIO, Josenildo Campos; BARROS, João de Deus Vieira. A dimensão educativa do imaginário: imagens e constelações nas lendas de São Luís do Maranhão. In: BARROS, João de Deus Vieira. **Imaginário e educação: pesquisas e reflexões**. São Luís: EdUFMA, 2008. p. 277-292.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. **Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico**. In: CARNEIRO

- DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 431-456.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FERREIRA, Daciléia Lima. **Memória e identidade na Vila das Almas: um estudo sobre a Pastoral Afro-Brasileira no Quilombo Saco das Almas em Brejo-MA**. Monografia (Licenciatura em Ciências Humanas – Sociologia) – Universidade Federal do Maranhão, São Bernardo, 2017.
- FERREIRA, Daciléia Lima; BRUSSIO, Josenildo Campos. Mitos e lendas do Baixo Parnaíba Maranhense: desvendando as memórias e identidades culturais do município de Brejo-MA (Plano de trabalho 4). **Relatório de pesquisa**. São Luís: UFMA, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, 2017.
- FERREIRA, Daciléia Lima; CARVALHO, Conceição de Maria Belfort de; BRUSSIO, Josenildo Campos. A lenda de João Velho: imaginário, fé e misticismo na Vila das Almas. **Infinítum – Revista Multidisciplinar**, São Bernardo, MA, v. 3, n. 4, p. 6 -25, jan./jul. 2020.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. **Mairi revisitada: a reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi**. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

IBGE. **Divisão regional do Brasil em regiões geográficas imediatas e regiões geográficas intermediárias**. Rio de Janeiro: IBGE/Coordenação de Geografia, 2017. Disponível em: [_https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv100600.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv100600.pdf). Acesso em: 11 jun. 2021.

INCLUSÃO do Baixo Parnaíba no semiárido nordestino será votada na CDR. **Senado Notícias**, Brasília, 18 out. 2017. Disponível em: [_https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2017/10/16/inclusao-do-baixo-parnaiba-no-semiarido-nordestino-sera-votada-na-cdr](https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2017/10/16/inclusao-do-baixo-parnaiba-no-semiarido-nordestino-sera-votada-na-cdr). Acesso em: 11 jun. 2021.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: **Lévi-Strauss**. São Paulo: Abril Cultural, 1980[1950]. (Coleção Os Pensadores.)

LOTMAN, Iuri. **La semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto**. Valencia, ES: Frónesis Cátedra, 1996.

LOTMAN, Iuri; USPENSKII, Boris Aleksandrovich. Sobre o mecanismo semiótico da cultura. In: LOTMAN, Iuri. **Ensaio de semiótica soviética**. Lisboa: Horizonte, 1981.

LOTMAN, Iuri. **A estrutura do texto artístico**. Lisboa: Estampa, 1978.

MACHADO, Irene. Concepção sistêmica do mundo: vieses do círculo intelectual bakhtiniano e da escola semiótica da cultura. **Bakhtiniana**, v. 8, n. 2, p. 136-156, 2013. Disponível em <http://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/download/16400/12919>. Acesso em: 22 jul. 2015.

MATTOS, Raimundo José da Cunha. **Itinerário do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão, pelas províncias de Minas Geraes e Goiaz**: tomo primeiro. Rio de Janeiro, DF: Typ. Imperial e Constitucional de J. Villeneuve, 1836. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/bndigital1940/bndigital1940.pdf. Acesso em: 5 set. 2020.

- MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza. **Fé e império:** as juntas das missões nas conquistas portuguesas. Manaus: EDUA, 2009.
- MELO, Vanice Siqueira de. **Cruentas guerras:** índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII). Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011. Disponível em: http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/4593/1/Dissertacao_CruentasGuerrasIndios.pdf. Acesso em: 11 jun. 2021.
- MOLINARI, Paula Maria Aristides de Oliveira (org.). Música, educação e cultura: tecituras e tessituras no Nordeste brasileiro. Campo Limpo Paulista: FACCAMP: 2016.
- MONTEIRO, Jonh. **Tupis, Tapuias e historiadores:** estudos de história indígena e do indigenismo. Tese (Livre-docência em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2001.
- NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú.** Rio de Janeiro: IBGE, 1987.
- OLIVEIRA, João Pacheco. O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico. In: OLIVEIRA, João Pacheco. **O nascimento do Brasil e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Contracapa, 2016. p. 45-74.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.
- QUEIROZ, Carlos Eduardo Japiassú. Uma investigação dos conceitos do imaginário e do simbólico no tocante ao processo de recepção literária. **A Palo Seco – Escritos de Filosofia e Literatura**, Aracaju: UFS, v. 8, n. 8, p. 26-38, 2016.
- SAHLINS, Marshall. Outras épocas, outros costumes: a antropologia da história. In: SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p.60-105

SCÁRDUA, Angelita Viana Corrêa. Entendendo os conceitos de Arquétipo, Mito e Símbolo.

Psique Objetiva, 22 nov. 2008. Disponível em: <https://psiqueobjetiva.wordpress.com/2008/11/22/entendendo-os-conceitos-de-arquetipo-mito-e-simbolo/>.

Acesso em: 12 abr. 2020.

SCHAFER, Raymond Murray. A afinação do mundo – uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: a paisagem sonora. Trad. Marisa T. Fonterrada. 2a. ed. São Paulo: UNESP, 2011.

SILVA, Jozé Telles da. Mappa das cidades, villas, lugares e freguezias das capitánias do Maranhão e Piauí: com o numero em geral dos abitantes das ditas capitánias... 1787.

1 mapa ms., desenho a tinta nanquim, 62 x 48. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart543219/cart543219.html

Acesso em: 13 ago. 2020.

SILVA, Kalina Vanderlei. O sertão na obra de dois cronistas coloniais: a construção de uma imagem barroca (séculos XVII-XVIII). **Estudos Ibero-Americanos**. PUC-RS, v. 32,

n. 2, p. 43-63, dez. 2006. doi: <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2006.2.1356>.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História geral do Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, 1978[1854].

CASTRO, Eduardo Viveiros. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. In:

RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fanih (org.). **Povos indígenas no Brasil (2001-2005)**. São Paulo: ISA, 2005. p. 41-49.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Capítulo 2

Ciganos, entre o esquecimento e a discriminação ¹

Gypsies, between forgetting and discrimination

Ricardo Alexandre de Araujo Monteiro Lobo²
Laise de Holanda Cavalcanti Andrade³

1 Introdução

A história dos ciganos é cercada de incertezas e exemplos de discriminação, desde sua origem até os dias atuais. Inúmeras fantasias sobre esse povo foram criadas para tentar justificar a dificuldade que o ser humano tem de aceitar comportamentos diferentes dos que estão familiarizados. A vida nômade, os meios usados para o sustento da família e a tradição oral dessas pessoas chamadas de ciganas, são usados como fundamentação para propagar um temor, que é próprio daqueles que desconhecem essa cultura rica e fascinante (CASTRO, 2011; MORAES FILHO, 1886).

Avolumado pelo imaginário coletivo numa Europa seiscentista, quando as bruxas metamorfoseadas em borboletas ainda continuavam a voar de um lugar ao outro para participarem do sabbat, o cigano, já nesta época, segundo as lendas e a supersticiosa mentalidade popular, era continuamente acusado de canibalismo e raptos de criancinhas. É verdade que as mulheres ciganas liam

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

² Mestre em Biologia Vegetal (UFPE). Professor de Biologia no Ensino Médio. Endereço: Rua José de Holanda, 510 ap 501 A, Torre, Recife - PE. Link do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9833298380268100> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7016-4244> E-mail: lobobiologia@gmail.com

³ Doutora em Ciências Biológicas (USP). Professora titular aposentada e voluntária (UFPE). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9353769923577373> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6011-7142> E-mail: lhcandrade@gmail.com

a sina, praticavam bruxedos e curandices ou contavam, com espantosa imaginação, os mais variados "contos do vigário"; mas a perseguição ao cigano foi, com certeza, determinada pela opinião pública que lhe atribuiu muitas características reais, mas sobretudo, tantas outras imaginárias. Desde então a ira da sociedade caiu sobre eles. Por onde andavam suscitavam terror e murmúrios: "Aí vão os corvos do Egito" (PIERONI, 1993, p. 115).

A característica nômade, seja cultural seja provocada pela discriminação que sofreram, fez com que os ciganos tivessem que se adaptar às diversas regiões que passaram ao longo de sua história. Exemplos dessa adaptação são a língua *chib*, que incorporou palavras de outros idiomas ao longo de sua evolução, as músicas e danças incorporadas dos *gadjés* (não ciganos) e a adoção das roupas e religião das comunidades por onde passaram (LESSA, 2007; RAMANUSH, 2011a).

A incorporação de uma cultura é um processo mimético que abrange, além de produtos materiais, as formas de ação, as relações e representações sociais. A aptidão para o mimetismo é fundamental para o aprendizado e para a transmissão cultural, permitindo o desenvolvimento e a transformação dessa cultura (WULF, 2016).

Pesquisas em diferentes áreas, principalmente na antropologia, ajudaram a desvendar parte do universo do povo cigano, porém ainda existem lacunas para melhor entendê-los. Nesse capítulo, o primeiro sobre esse povo na série "Povos Originários e Comunidades Tradicionais: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária" busca apresentar uma visão sobre a história e a cultura cigana e descrever a experiência de convívio com duas famílias da etnia *Calon*, residentes no estado de Pernambuco. A utilização da flora local é usada como um novo parâmetro para esclarecer o mimetismo cultural que os ciganos desenvolveram ao longo do tempo.

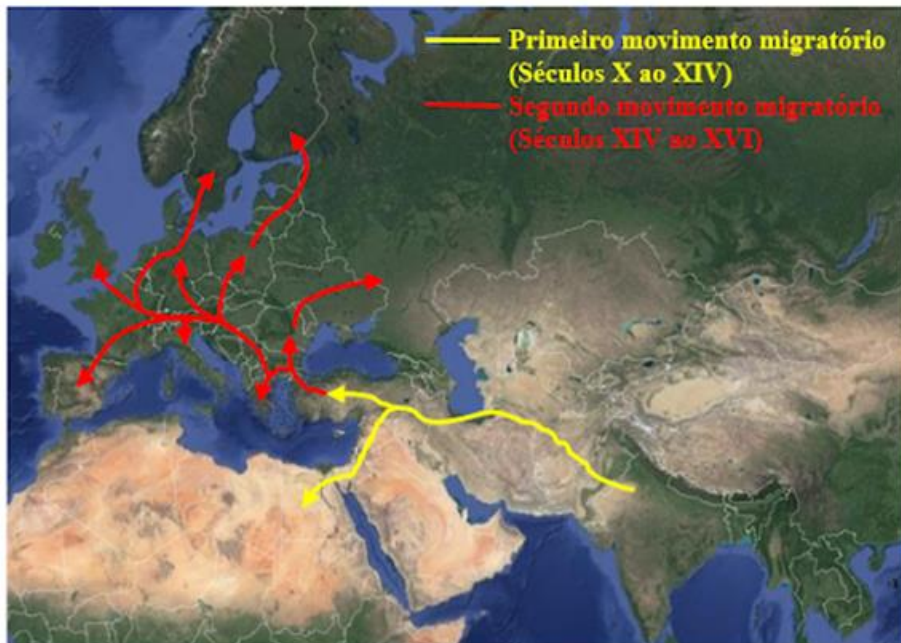
2 Desenvolvimento

2.1 A história por trás de um povo

Na cultura cigana não se dá muito valor ao registro escrito e esta é a maior dificuldade para determinar a origem exata desse povo. Estudos linguísticos realizados nos séculos XVIII e XIX compararam os dialetos ciganos com dialetos neo-hindus saídos da mesma base do sânscrito e particularidades fonéticas arcaicas que os aproximam especialmente de línguas do noroeste da Índia (COELHO, 1892). Pesquisas realizadas no século XXI, como as de Gresham *et al* (2001) e Mendizabal *et al* (2012) afirmam que estudos genéticos com comunidades ciganas da Europa reforçam sua origem no subcontinente indiano, mais precisamente nas regiões norte e noroeste, na fronteira com o Paquistão e que, após uma breve passagem pelo oriente médio, eles chegaram à região dos Balcãs e de lá se espalharam por todo continente europeu (Figura 1).

Estudos recentes na área de genética confirmam essa hipótese da origem indiana. As pesquisas utilizaram sistemas não recombinantes, como o DNA mitocondrial e o cromossomo Y, para demonstrar que todos os grupos ciganos compartilham linhagens fundadoras, tanto femininas quanto masculinas, da região do subcontinente indiano, diferentemente de outras populações da Europa ou do Oriente Médio (SANTOS, 2009).

Figura 1: Hipótese mais aceita para a diáspora dos ciganos do século X ao XVIII



Fonte: Lobo (2021), baseado em SALES *et al* (2013)

Os primeiros registros oficiais da presença de ciganos na Europa datam de 1322, na ilha de Creta, quando um frade franciscano escreveu sobre a presença de pessoas vivendo em tendas ou cavernas, sobrevivendo como músicos e como adivinhadores (MOONEN, 2011). Na segunda metade do século XIV muitos ciganos se estabeleceram em uma região da Grécia conhecida como “Pequeno Egito”, devido à grande fertilidade dos terrenos (MOONEN, 2011; REYNIERS, 1995). Fazito (2006) explica que é da presença nessa região que deriva o nome *Atsinganoi* e todas as outras variações associadas a ele, como ciganos (português), *gitanos* (espanhol), *tsiganes* (francês), *gypsies* (inglês), *zingari* (italiano) ou *zigeuner* (alemão).

No início do século XV surgem as primeiras notícias de viajantes exóticos na Europa Ocidental. Bandos de dezenas ou centenas de pessoas, de

pele escura, mal vestidas e de hábitos desagradáveis, segundo alguns cronistas da época, chegavam da região dos Balcãs. Eram liderados por alguém que se auto-intitulava de “duque”, “conde” ou “voivode”, de acordo com os títulos de nobreza usados nos países por onde passavam (MOONEN, 2011). Os grupos de ciganos podem ter chegado à Península Ibérica por Gibraltar, através das ilhas do Mediterrâneo ou através da rota dos Pirineus. Esta última hipótese é documentada através de salvo-condutos dados em 1425 por Afonso V de Aragão a líderes viajantes intitulados de “D. João do Egito Menor” e “Conde Tomás do Pequeno Egito” (COSTA, 2003 apud SANTOS, 2009).

Não há como precisar quando e quem foram os primeiros ciganos que desembarcaram no Brasil, mas é muito provável que eles vieram expulsos de Portugal ainda durante o século XVI. O documento mais antigo para este evento é a pena atribuída para um homem chamado João das Torres que, por ser cigano, foi condenado às galés, mas teve sua pena comutada em desterro para o Brasil, levando mulher e filhos (COELHO, 1892; TEIXEIRA, 2000). Não há provas de que João de Torres chegou ao Brasil, mas o registro de seu degredo é uma amostra do início de um processo de expulsão dos ciganos de Portugal, que se intensificou no início do século XVIII para o Brasil.

O primeiro registro oficial da presença de ciganos no Brasil vem de uma fonte eclesiástica:

A “Primeira visitação do Santo Ofício” a terras brasílicas ocorreu na cidade de Salvador, em 20 de Agosto de 1591, e ouviu a confissão das ciganas Maria Fernandes, filha de Maria Violante e Francisco Escudeiro, e Brianda Fernandes, filha de Maria Fernandes e Francisco Alvares, por blasfêmia contra Deus. (COSTA, 1998, p. 43-44)

No final do século XVII e início do século XVIII o processo de desterro para o Brasil se acelerou com inúmeros decretos dos reis de Portugal, que mandaram os ciganos e outros “malfeitores” para as capitânicas do Maranhão, de Pernambuco e da Bahia. Ainda foi recomendado que os governadores desses locais tomassem providências para que os ciganos parassem de cometer “seus crimes” e não lhes fosse permitido o ensino de sua língua “geringonça” para os filhos, a fim de obter sua extinção (COELHO, 1892; COSTA, 1998; MORAES FILHO, 1886).

Hereges, feiticeiros, visionários, curandeiros, blasfemadores, profanadores das imagens sagradas, falsos testemunhos, padres solicitadores, bigamos e sodomíticos eram elementos marginalizados e indesejáveis pelas autoridades da Metrópole e que, uma vez residentes na Colônia, podiam reproduzir seus velhos e conhecidos comportamentos heterodoxos. Nem todos conseguiram voltar ao lar e, no Brasil, muitos deles se inseriram definitivamente no mundo do trabalho. Aos poucos o estigma do degredo se diluía, perdendo-se no nebuloso viver cotidiano colonial impregnado de conflitos, rixas pessoais e muitas dificuldades materiais (PIERONI, 1998, p. 124-125).

Moraes Filho (1886) nos conta que os ciganos se espalharam pelo Brasil colônia, vivendo do comércio e da “pirataria” em pequenas cidades do interior, cruzando com as três raças existentes e contribuindo para a mestiçagem característica do país. Coelho (1892) critica esta visão de Moraes Filho ao dizer que não há provas dessa miscigenação e que os ciganos não têm o costume de se misturar com outros povos.

Quando Dom João VI chegou ao Brasil em 1808, fugindo da invasão de Napoleão, já existiam muitas comunidades ciganas instaladas na Bahia, em Minas Gerais, em Pernambuco e no Rio de Janeiro (MOTA, 1984). Durante o período Joanino no Rio de Janeiro os ciganos foram tolerados, tornando-se prósperos no comércio de escravos e em atividades burocráticas da cidade. No interior e nos estados mais distantes a situação era bem

diferente; vagando pelos sertões, bandos de ciganos eram taxados como responsáveis por roubos das mais diversas formas, inclusive de narcóticos (CHINA, 1937; MORAES FILHO, 1886; TEIXEIRA, 2000). No final do século XIX, a opção dos ciganos nômades era “permanecer entre uma população rural cada vez mais hostil ou de se unir à massa de trabalhadores urbanos” (DONOVAN, 1992).

Em relação à etnia, acredita-se que até o século XVIII apenas ciganos oriundos da Península Ibérica, os *Calon*, tinham chegado ao Brasil. A partir do século XIX começam a chegar imigrantes ciganos clandestinos originados da Europa Central, os *Rom* (TEIXEIRA, 2000). Nenhuma publicação trata de ciganos *Sinti*, mas eles devem ter migrado para o Brasil, junto com os colonos alemães e italianos, a partir do final do Século XIX (MOONEN, 2011).

Durante o século XX iniciou-se um processo de sedentarização mais contundente dos ciganos, algumas vezes por imposição dos governos locais, outras vezes como fenômeno natural na tentativa de melhorar a situação de vida. Os poucos grupos nômades que ainda resistiam tiveram sua vida dificultada por leis que proibiam sua permanência temporária em locais que não fossem destinados especificamente para esse fim. A maioria dos ciganos hoje está adaptada aos padrões e valores dos *gadjés* e são assim classificados pela antropologia como criptociganos (ANDRADE JÚNIOR, 2013; LIMA, 2003).

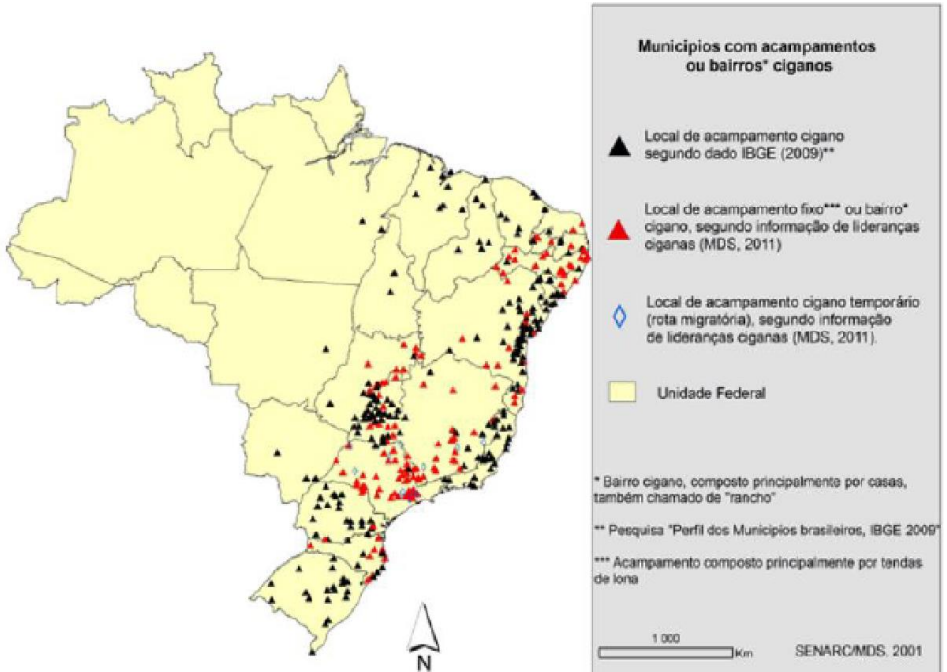
No Brasil, são poucos os registros históricos sobre os ciganos. Não há dúvida que muito ainda está por ser descoberto ou revisto. Além disso, essa história e a participação dos ciganos na formação da sociedade brasileira são ignoradas nas escolas e, conseqüentemente, pela maior parte da população do país (VASCONCELOS, 2014).

2.2 Os ciganos do Brasil

Existem três grandes grupos de ciganos: os Rom, que falam a língua *romani*, divididos em vários sub-grupos, com denominações próprias, como os Kalderash, Matchuaia, Lovara, Curara e outros; os Sinti, que falam a língua *sintó*; os *Calon* ou Kalé, que falam a língua *chib* (MOONEN, 2011; RAMANUSH, 2011c).

Dados oficiais sobre a localização das comunidades ciganas no Brasil só foram iniciados em 2009, quando a Pesquisa de Informações Básicas Municipais (MUNIC), realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), incluiu uma pergunta sobre a existência de acampamentos ciganos no município e sobre a implementação de políticas públicas voltadas para este grupo da população. A atualização desta pesquisa em 2011 identificou 291 acampamentos, alguns em municípios diferentes da primeira amostra, e distribuídos em 20 Estados (Figura 2). Outro dado da pesquisa mostra que a maioria das comunidades estão inseridas na periferia de municípios com população entre 20 e 50 mil habitantes, principalmente nos estados da Bahia, Goiás e Minas Gerais (VASCONCELOS, RIBEIRO & COSTA, 2013).

Figura 2: Distribuição das comunidades ciganas, por município - Brasil, 2011



Fonte: SEPPIR (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) - Ministério dos Direitos Humanos

Os dados do IBGE de 2011 mostraram que os acampamentos ciganos estão distribuídos da seguinte maneira: 102 na região Sudeste, 89 na região Nordeste, 54 na região Sul, 43 na região Centro-Oeste e três na região Norte do país. A soma desses acampamentos totalizaria cerca de 800.000 ciganos, segundo esse levantamento.

Apesar dos dados do IBGE serem significativos, há muitos indícios que existe uma subavaliação da população cigana no Brasil. Alguns estados apresentam estudos próprios, não publicados, sobre a comunidade cigana em sua região, como no caso de Pernambuco.

No estado de Pernambuco, o IBGE (2011) cita apenas cinco cidades com comunidades ciganas: Arcoverde, Jaboatão dos Guararapes, Manari, Pesqueira e Tupanatinga. Em 2013 a Secretaria de Cultura de Pernambuco

fez um mapeamento de famílias ciganas, encontrando-as em 22 municípios, distribuídas predominantemente nas zonas do Agreste e Sertão (Figura 3).

Figura 3: Municípios de Pernambuco, Nordeste do Brasil, que apresentam famílias ciganas.



Fonte: Lobo (2018), baseado nos dados da Secretaria de Cultura do Estado de Pernambuco.

A discrepância apresentada entre os números do IBGE e os estudos desenvolvidos no estado, pode ter como razões: o seminomadismo que algumas famílias ainda apresentam, o medo da discriminação, e a tendência de viver em regiões mais periféricas das cidades, muitas vezes de difícil acesso. Como os números totais não são confiáveis, não há como conhecer com exatidão a real distribuição atual dos ciganos no Brasil.

2.3 A cultura cigana

As migrações tiveram uma forte influência no desenvolvimento da cultura cigana, sendo difícil estabelecer o grau de modificação pelo qual ela passou ao longo do tempo (MEDEIROS, 2011). Um exemplo disso é sua

língua, conhecida como *romani* ou *chib*, que é ágrafa e não apresenta uniformidade, sendo formada por diversos dialetos que sofreram influência das inúmeras culturas pelas quais os ciganos entraram em contato durante sua história de peregrinação (FERRARI, 2002; MELO, F. J. D. de, 2008; PAIVA, 2007). Levando em consideração toda essa diversidade linguística uma comunicação internacional através dessa língua se torna muito difícil (MOONEN, 2011).

Há uma generalização reducionista ao se chamar de ciganas comunidades que apresentam diferenças significativas entre si, causadas pelo tempo e o espaço em que ficaram separadas. Os próprios ciganos pensam em si próprios de forma fragmentada, dando grande importância ao grupo familiar e não exercendo uma identidade comum com os outros grupos que são “classificados” pelos *gadjes* como ciganos (TEIXEIRA, 2000). As relações de parentesco são importantes para qualquer sociedade, mas, no caso dos ciganos, ela se torna uma singularidade por fundamentar sua organização social, sendo mais importante do que a língua comum ou traços fisionômicos semelhantes (MENDES, 2000). São fartos os relatos da importância que os ciganos dão ao respeito pelos idosos, a fraternidade entre os membros da comunidade e ao amor extremo aos filhos e filhas (COELHO, 1892).

Os estereótipos e as representações artísticas sobre os ciganos são os principais disseminadores e perpetuadores dos preconceitos contra este povo, retratando-o como um grupo de trapaceiros ou vagabundos. A autossegregação a que os ciganos se impõem pode ser, em parte, fruto dessa discriminação e justificativa para a ideia de que ser “escolarizado” pelos *gadjes* ou casar-se com eles é uma aculturação para o povo cigano (VASCONCELOS, 2014).

De todos os ciganos, os Rom são os mais estudados e descritos pelos antropólogos devido a interpretação de que eles seriam mais “autênticos”,

por conservarem sua cultura e língua tradicional. E se outros grupos não compartilham a mesma língua, costumes ou valores são considerados ciganos de segunda categoria (MOONEN, 2011). Alguns exemplos dessa discrepância no estudo dos grupos são: o tribunal cigano, conhecido como *kris romani*, a ideia de pureza chamada de *marimé* e o ritual funerário conhecido como *pomana*. Os três são citados como comuns aos diversos grupos ciganos, mas que são característicos dos Kalderash, um subgrupo Rom (MARTINEZ, 1989; RAMANUSH, 2011c).

Uma das muitas generalizações errôneas sobre os ciganos é que todos são nômades, que vivem livres e sem preocupação. Na Europa apenas 15% dos chamados ciganos são seminômades, e mesmo assim a maioria não se considera cigana, mas outros grupos que vivem do comércio (RAMANUSH, 2011b). O nomadismo é mais encontrado entre os *Calon*, talvez porque facilite o comércio, mas pode ter dificultado pesquisas sobre sua língua e seus costumes, o que seria uma explicação não justificada para a negligência dos “ciganólogos” em estudá-los mais profundamente. Assim, os livros que tratam da cultura cigana descrevem quase que exclusivamente os costumes do grupo Rom (MOONEN, 2011).

Apesar de bastante diversificada, a cultura cigana se baseia em duas colunas principais: os valores espirituais e os valores materiais. Os valores espirituais consistem na medicina, folclore e conceitos religiosos dos ciganos. Os valores materiais estão relacionados aos ofícios e trabalhos típicos dos ciganos (RAMANUSH, 2011a).

A cultura cigana tem uma moral conservadora. As roupas das mulheres podem apresentar decotes na parte superior, mas as saias longas evitam que as pernas sejam exibidas. Nas festas as mulheres ficam separadas, numa posição de submissão, mesmo que estas ajudem na subsistência da família através da leitura das mãos ou da confecção de artesanato (LESSA, 2007).

Em relação à religiosidade os ciganos, em sua maioria, adotam a religião predominante do país que lhes acolheu. Por esse motivo existe uma grande quantidade de ciganos católicos e islâmicos no mundo e mais recentemente, observa-se um aumento no número de evangélicos (RAMANUSH, 2011a). Entre os ciganos católicos há uma grande devoção por Santa Sara Kali, considerada a santa dos desesperados, exilados, ofendidos e desamparados e sua data, 24 de maio, foi escolhida para comemorar o dia do cigano no Brasil (MELO, E. S. S., 2008). Este fenômeno, ao mesmo tempo em que ajuda a inserção dos ciganos na sociedade, tem um viés negativo ao estimular o abandono de práticas culturais, como a leitura da mão e a medicina tradicional, que se chocam com alguns conceitos religiosos. Outra mostra da adoção, pelos ciganos, da cultura dos países por onde eles passaram está na música e na dança. Apesar de apresentarem um papel social importante para a comunidade, não existe música ou dança popular cigana, sendo estas adaptações de outras culturas (RAMANUSH, 2011a).

Uma pesquisa para obter subsídios para cuidado à saúde do povo cigano realizada pelo Ministério da Saúde do Brasil (2016) mostra que as mulheres ciganas são responsáveis pela educação e manutenção do bem estar da família, conservando saberes tradicionais do uso das ervas e de outras plantas medicinais como forma de tratamento das enfermidades comumente encontradas nas comunidades: hérnias, lesões musculares, cefaleia, queimaduras, febres, coceiras, cólicas, machucados e hipertensão.

Os cultos, as cerimônias e a própria posição social de um cigano na comunidade estão relacionados à prática vivida na natureza por onde andavam e os diferencia dos *gadjes*. O fato de um cigano se transformar num *kaku* (feiticeiro-curandeiro) ou de uma cigana tornar-se uma *drabarni* (feiticeira-curandeira) não ocorre ao acaso, mas está ligado diretamente à tradição de cada subgrupo cigano (GONÇALVES, 1992).

Eventos sociais, como o casamento e o funeral de um familiar, são muito significativos para os ciganos. O casamento arranjado pelas famílias ainda é uma tradição na comunidade cigana, sendo bastante comum entre os Rom e os *Calon*. A prática é defendida pelo fato de que assim as crianças são criadas dentro do mesmo sistema de ideias e problemas conjugais e separações tendem a ser menores. Mesmo assim, a prática tem perdido força nas novas gerações, inclusive com a prática de casamentos com *gadjes*. O funeral de um cigano é um momento ainda maior de união da família, sendo importante a participação de todos no velório. Os pertences do falecido são queimados ou distribuídos com os familiares (MEDEIROS, 2011; RAMANUSH, 2011a).

Os ciganos têm um hino e uma bandeira, definidos no I Congresso Internacional Roma, realizado em Londres em 1971. O hino foi inspirado em músicas populares do leste europeu e foi composto pelo Rom Jarko Janovic.

Galem, galem, lungone dromensa
 Maladilen baxtale romensa
 Ah Romalen Ktara turnen aven
 E chaxrensa bokhale shavensa
 Ah Romalen, Ah shavale
 Sas sa vi man bari família
 Mudardias la i kali legia
 Saren chindas vi Romen vi Romen
 Mashkar len vi tinke shavorren
 Ah Romalen, Ah Shavale
 Putar Devia te kale vudara
 Te shai dikhav kai si me manusha
 Palen ka gav lungone dromensa
 Ta ke phirav baxtale romensa
 Ah Romalen, Ah Shavale
 Opre Roma isi vaxta akana

Aide mansar as lumiake Roma
 Ah Romale, Ah Shavale
 Andei, andei por longas estradas
 E encontrei ciganos de sorte
 Ah ciganos, de onde vocês vêm?
 Com tendas e crianças famintas?
 Ah homens ciganos, ah jovens ciganos
 Eu também já tive uma grande família
 Foi assassinada pela legião de preto (nazistas)
 Homens e mulheres foram mortos
 Entre eles também crianças pequenas
 Ah homens ciganos, ah jovens ciganos
 Abra, meu Deus, as portas escuras
 Para que eu possa ver onde está minha gente
 Voltarei a percorrer os caminhos
 E andarei com os ciganos de sorte
 Ah homens ciganos, ah jovens ciganos
 Levantem ciganos! Agora é o momento
 Venham comigo ciganos do mundo
 Ah homens ciganos, ah jovens ciganos

Hino cigano, I Congresso Internacional *Roma* (RAMANUSH, 2011a, p.13)

A bandeira cigana (Figura 4) é inspirada na da Índia e é composta por duas listras horizontais, uma azul representando os valores espirituais e outra verde representando os valores materiais e o respeito à natureza e a tudo que ela ofertou ao povo cigano durante suas migrações. No centro há uma roda de 16 raios para representar os principais subgrupos ciganos. O dia de início do I Congresso Internacional Roma, 8 de abril, foi escolhido para comemorar o dia internacional dos ciganos (RAMANUSH, 2011a).

Figura 4: Bandeira instituída como símbolo internacional de todos os ciganos pela *International Gypsy Committee*, no *First World Romani Congress*, Londres, 1971.



Fonte: RAMANUSH (2011a)

Em relação aos valores materiais, a prática do comércio entre os ciganos é observada das mais distintas formas, no comércio ambulante, na troca e venda de produtos, no contrabando, no mercado formal e informal. O aprender a negociar é importante para os ciganos e é um dos fatores mais valorizados em sua cultura (FERRARI, 2002).

Por fim, é fundamental destacar o valor que os ciganos dão aos idosos, pois estes são considerados os repositórios vivos da história oral e das tradições dos antepassados, bem como de costumes culturais, crenças, mitos e práticas rituais (Figura 5). A morte de um idoso é considerada pela comunidade cigana como equivalente ao incêndio de uma biblioteca (MEDEIROS, 2011).

Figura 5: Entrevista com Alves 6, de 102 anos, em sua casa em Altinho, Agreste de Pernambuco.



Fonte: Lobo (2018)

O desconhecimento da cultura cigana pela maioria das pessoas leva a uma generalização de má reputação e infâmia, que pode ser útil quando se quer discriminar este grupo étnico. Assim pode-se formar um preconceito que é transformado facilmente em controle social, quer seja formal ou informal (VAZ, 2005).

2.4 A relação dos ciganos com a natureza

É difícil para um *gadje* imaginar a importância que os ciganos dão às plantas e aos animais na sua vida cotidiana. A utilização da fauna e flora é realizada de forma alimentícia, tecnológica, ritualística, medicinal, cosmética, artesanal, entre outros usos (DERLON, 1979). Contudo, parte dessa história está sendo perdida pela sedentarização e falta de interesse dos mais jovens em perpetuar uma cultura, que tem seu valor questionado na sociedade urbana e industrializada atual (MOONEN, 2011).

Entre os mais velhos, que tiveram parte de sua vida nômade, ainda se encontra muito dessa cultura de utilização dos recursos naturais

disponíveis ao seu redor. Desses usos, o que se mantém mais presente é a utilização de plantas no tratamento de diversas enfermidades enfrentadas no dia a dia pelas pessoas e animais.

“A calin dipê comia tudo. Nós só não comia o que não gostava de comer... Nós tomava muito chá, de capim santo, da flor do mussambê... A gente tomava pra gripe, para febre, para inflamação... Nós tomava pra tudo! Tinha também o fedegoso, um matinho, chamado de crista de galo, que é pra limpar” (depoimento de Tereza, GOLDFARB, LEANDRO & DIAS, 2012, p. 865).

As diversas receitas medicinais passadas oralmente entre as gerações demonstram um conhecimento do ambiente por onde passam. Alguns exemplos dessas receitas usadas por ciganos europeus são citados no livro “A medicina secreta dos ciganos” de Pierre Derlon publicado em 1979, tais como:

- Ferver cerca de 30 gramas das flores da *Vinca major* L. (Apocynaceae) em 1 litro de água durante 10 minutos e tomar um cálice de licor três vezes ao dia, para o tratamento de diabetes.
- Ferver cerca de 30 gramas de raiz de dente-de-leão (*Taraxacum officinale* Weber – Asteraceae) em meio litro de água por 20 minutos e tomar um copinho de vinho três vezes ao dia, para o tratamento de reumatismo.
- Colocar dois punhados de folhas de *Viscum album* L. (Santalaceae) em 1 litro de vinho branco seco, lacrar e guardar por um mês. Tomar dois copos por dia, para tratar epilepsia.

Existem vários outros exemplos da utilização de vegetais para o tratamento das mais diversas doenças e estes usos estão intimamente relacionados com a troca de experiências que os ciganos têm com outros povos. Mas até a utilização da medicina tradicional tem diminuído entre os ciganos mais jovens e, mais uma vez, o motivo deve estar relacionado à

influência da civilização moderna e pelo desinteresse em aprender as práticas etnomedicinais de sua comunidade (GARCIA, 2014; HOSSAIN, 2010).

“Eu sou positiva, achava melhor quando eu vivia andando pelo mundo... Eu mesmo vim sentir hipertensão depois que eu tô morando, quando eu vivia andando, não! Hoje vivo a favor dos remédios, vivo tomando remédio direto. Nós se curava era com chá. Se nós tivesse uma gripe, nós fazia o chá da flor do mameleiro madura, aquelas que fica amarela, fazia, adoçava, bebia e ficava boa. Se sentisse uma dor nós bebia chá de alfazema, de macela, era assim...Era difícil cigano adoecer...” (Depoimento de Dolores, GOLDFARB, LEANDRO & DIAS, 2012, p. 865).

2.5 Reconhecimento como comunidade tradicional

A cultura cigana é marcada pela exclusão, intolerância, injustiças e preconceitos que a castigam há séculos. No Brasil a questão não é menos grave, considerando a invisibilidade social vivida pelos ciganos quanto aos seus direitos, intensificada pelas escassas políticas pró-ciganas por parte do Governo Brasileiro até o início do século XXI (SOUZA, 2009). Apesar das dificuldades enfrentadas, vêm sendo propostas políticas públicas de inclusão dos ciganos, buscando compreender a complexidade desse povo.

Em 25 de maio de 2006, foi assinado pelo presidente da república o decreto 10841 que institui o dia 24 de maio como data comemorativa do Dia do Cigano no Brasil. Esse decreto deu início ao reconhecimento dessa minoria étnica como comunidade tradicional, com direito à educação, à saúde, à habitação, ao trabalho, à justiça e à cidadania. Em 24 de maio de 2007 foi lançado o Prêmio Culturas Ciganas – Edição João Torres, pela Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural do Ministério da Cultura (SID/MinC). No mesmo dia foi lançado o selo comemorativo do Dia Nacional do Cigano (Figura 6).

Figura 6: Selo comemorativo do Dia Nacional do Cigano, lançado em 2007.



Fonte: SID/MinC

Segundo Mello & Veiga (2008) a comunidade cigana foi um grande desafio para a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) do Governo Federal, devido à precariedade e pouca confiabilidade das informações disponíveis sobre os ciganos brasileiros e da mobilidade dos grupos. Para os ciganos nômades ou seminômades, a falta de um endereço fixo dificulta a retirada de uma certidão de nascimento e de outros documentos, além de inviabilizar o acesso aos benefícios dos programas federais à elevação da renda familiar e aos serviços de saúde, exceto em casos notificados como de emergência (VANELLI, 2010).

O relatório executivo sobre o Brasil Cigano (2013) mostrou que alguns avanços foram realizados ao longo dos anos, como a portaria 940 do Ministério da Saúde, de 28 de abril de 2011, que regulamenta a não obrigatoriedade de domicílio permanente no caso da população cigana nômade para a retirada do Cartão Nacional de Saúde. Já a resolução número 3 do Conselho Nacional de Educação, de 2012, determinou o atendimento em educação escolar para a população em situação de itinerância. O mesmo documento relata que em 2012 o Dia Nacional do Cigano deixou de ser apenas um evento cultural e passou a marcar eventos cujo objetivo é definir prioridades para a comunidade cigana, divididas por

tema e por região. Estas prioridades serviram de base para o Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos, editado em 2013 pela Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais do Governo Federal.

2.6 Famílias *Calon* em Pernambuco

Buscando conhecer mais de perto as vivências de comunidades ciganas do Nordeste do Brasil, foi realizada uma pesquisa junto a duas famílias, da etnia *Calon*, residentes em quatro municípios da Zona da Mata e do Agreste pernambucano. O presidente da Associação dos Ciganos de Pernambuco (ACIPE), o sr Enildo *Calon*, fez o contato inicial apresentando a equipe aos chefes das famílias Alves e Dantas. Após a conversa, foi permitido entrevistar os outros componentes das respectivas famílias, que já apresentaram o comportamento nômade ou seminômade, mas que se encontram assentadas há vários anos. Fisicamente, a maioria tem a cor da pele parda, os olhos castanhos e cabelos pretos e lisos. Os homens normalmente vestem calça comprida e camisa de manga curta, e as mulheres usam principalmente vestidos ou saias compridas, mas nada que seja considerado extravagante ou típico de outra cultura (Figura 7).

Figura 7: Autor acompanhado dos ciganos Enildo Soares (presidente da ACIPE) e dois informantes da família Alves ao lado de uma das casas em que residem no município de Altinho, Agreste de Pernambuco.



Fonte: Lobo (2018)

Por essas características não é possível distingui-los dos *gadjés* que vivem na mesma região, passando assim despercebidos. Pesquisas realizadas com outros grupos de ciganos também se referem à utilização de roupas semelhantes às da população não cigana da região em que eles se fixam, mostrando uma tendência que ajuda a minimizar a discriminação sofrida pela comunidade cigana (MEDEIROS, BATISTA & GOLDFARB, 2014; SILVA, 2012). Durante as entrevistas foram fartos os depoimentos de hostilidade por parte da população local e das autoridades pela presença dos ciganos na região, mesmo que estes estejam residindo no local há bastante tempo.

Toda vez que acontece algum roubo na região os policiais vêm atrás da gente. Vem até polícia da Paraíba. Da última vez, a rua ficou cheia de carros da polícia. Entraram na nossa casa sem nenhum documento. Não acharam nada, mas fica chato com os vizinhos. Fica difícil explicar que não tem nada com a gente.

Minha filha estava trabalhando e perdeu o emprego quando o chefe descobriu que ela era cigana. (Dantas 1, Itambé, entrevista em agosto de 2017)

Para chegar aos membros das famílias foi necessário, na maioria das vezes, estar acompanhado de um cigano ou de algum amigo da família para que eles pudessem se declarar ciganos e aceitar serem entrevistados. O primeiro contato foi, em todos os casos, muito tímido, evidenciando claramente a desconfiança dos ciganos em relação a pessoas desconhecidas e a aceitação destas no ambiente residencial. Um dos entrevistados, Alves 4, esclareceu que existem “rixas” entre as famílias ciganas, algumas passadas a várias gerações, e a desconfiança é uma forma de proteção contra atos de vingança.

Minha família tem rixa com uma família que tá no sertão. É muito antiga, meu pai já dizia para não aceitar estranho por perto por muito tempo. Eles podem estar vendo a rotina de nós e depois passar a informação. Já teve morte e não é para se descuidar (Alves 4, Caruaru, entrevista realizada em abril de 2017).

Os ciganos das famílias Alves e Dantas estão assentados em Pernambuco há cerca de 25 anos, deixando a vida nômade na procura de melhor condição de vida e facilitar a educação dos filhos. Os Alves residem nas cidades de Altinho, Caruaru e Feira Nova, na região do Agreste de Pernambuco e a família Dantas reside no Distrito de Ibiranga, município de Itambé, na Mata Norte de Pernambuco e no município contíguo de Juripiranga, na Paraíba. Existe uma preferência, citada pelos ciganos, de viverem na periferia de cidades pequenas ou médias, onde todos se conhecem e o custo de vida é menor. Todos residem em casas de alvenaria, com escasso acesso a água encanada e ausência completa de rede de esgoto.

Apesar de estarem fixados, não há uma ligação sentimental com o local onde moram. Durante os dois anos de convivência com os ciganos

das famílias Alves e Dantas foi verificado que é comum alguns de seus membros trocarem de cidade por algum tempo, com a intenção de procurar novas oportunidades de negócios ou para passar uma temporada na casa de parentes. Durante esse período, houve algumas mudanças para Paulista, na região metropolitana do Recife, Gravatá e Panelas, no Agreste pernambucano e Itabaiana, na Paraíba.

A língua é a característica mais forte que une os ciganos. Durante os encontros, por diversas vezes, eles comunicaram-se através de sua língua a qual, quando perguntados, denominaram de *chib*. A língua é falada, na frente dos *gadjes*, intercalada com o português, para que não seja percebida nem entendida nas negociações cotidianas. Não é permitido ensinar a língua a um não cigano, e os jovens *calons* aprendem logo cedo essa forma de comunicação cifrada. A própria forma de falar é uma maneira que é usada pelos ciganos para identificar quem realmente é cigano e quem pode estar simulando sua identidade.

Essa velha não é cigana, os outros são. Tem gente que fala alguma coisa de *chib*, mas dá pra perceber que não é cigano. Cigano tem a fala arrastada, não fala explicado. (Alves 2, Altinho, durante a apresentação do filme Rio Cigano em dezembro de 2017, falando de uma atriz do filme)

Ao longo das entrevistas, muitos ciganos relataram não se considerar brasileiros, mesmo nascidos no Brasil, e a língua própria é um argumento usado por eles para defender esta afirmação. Ao solicitar a assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido foi percebido que 70% dos entrevistados são analfabetos ou semianalfabetos, sem nenhuma instrução formal. Uma das vantagens citadas pelos informantes na fixação de residência e conseqüente abandono da vida nômade, é a facilidade para que os mais jovens possam frequentar a escola, abrindo assim novas perspectivas de melhorar a vida.

Outras características marcantes entre os ciganos são a importância das relações de parentesco e a valorização dos mais velhos. Muitos dos entrevistados não foram registrados oficialmente quando nasceram e por isso não sabem a idade ao certo e apresentam sobrenomes diferentes dos irmãos e de outros parentes próximos. Outra prática comum é se apresentarem por outro nome, diferente do registrado no cadastro de pessoas físicas (CPF). A necessidade desse registro oficial é relatada por eles para que possam se beneficiar da assistência governamental, para ter acesso ao Sistema Único de Saúde (SUS) e a matrícula das crianças nas escolas públicas. Por diversas vezes foi citada também a importância do título de eleitor para se aproximarem dos políticos locais e se beneficiarem desse contato.

Os membros das famílias Alves e Dantas apresentam como principal fonte de renda o comércio informal, de qualquer espécie, e assistência governamental através de programas de distribuição de renda. Os homens, em sua maioria, declararam-se negociantes ou artesãos. As mulheres são responsáveis pelos afazeres domésticos e a confecção de bordados, declarando-se como artesãs. Essa informalidade no exercício de seus negócios também é citada por Machado, Sousa & Almeida (2011) e Souza *et al.* (2009), que trabalharam junto a comunidades ciganas da etnia *Calon*, asentadas em Jacobina (BA) e no estado do Espírito Santo, respectivamente. Na família Dantas destaca-se Dantas 1 que, além de negociante, apresenta um programa de rádio aos sábados em uma rádio comunitária, onde propaga canções românticas, algumas das quais de sua autoria (Figura 8).

Figura 8: Entrevistados da família cigana Dantas (D1 e D7) em sítio próximo as suas residências em Itambé, Mata Norte de Pernambuco.



Fonte: Felipe Ribeiro/Folha de Pernambuco

Na família Alves um dos membros, além de negociante, tem uma espécie de “clínica veterinária” no quintal de sua residência (Figura 9), sendo procurado por outros ciganos, vizinhos e até pessoas de outros municípios, para ajudar no tratamento de enfermidades ou ferimentos em animais domésticos. Parte desse conhecimento foi citado por Lobo *et al* (2020), na utilização da erva fedegoso (*Heliotropium indicum* L.) e da trepadeira batata cabeça-de-negro (*Apodanthera congestiflora* Cogn.) no tratamento da doença de Newcastle em aves domésticas.

A maioria das casas dos entrevistados apresenta alguma forma de jardim (Figura 10), onde são cultivadas plantas medicinais e/ou ritualísticas também comuns entre os não ciganos, como *Cymbopogon citratus* D.C Stapf (Poaceae, capim santo), *Jatropha gossypifolia* L. (Euphorbiaceae, pinhão roxo), *Lippia alba* (Mill.) N.E.Br. ex P. Wilson (Verbenaceae, erva cidreira) e *Mentha* sp. (Lamiaceae, hortelã da folha miúda). A maioria dos

informantes possui um bom conhecimento sobre a utilização das xacas (ervas em *chib*), porém nas entrevistas foi evidenciada a prevalência de três chefes de família, dois Dantas e um Alves, como detentores do conhecimento etnobotânico das comunidades, sendo designados como “pajés” pelos outros ciganos.

Figura 9: Entrevistado Alves 1, chefe da família cigana Alves, apresentando plantas de uso medicinal, coletadas em um terreno baldio na frente de sua casa, em Altinho, Agreste de Pernambuco.



Fonte: Lobo (2018)

Figura 10: Informantes (A12 e A13) da família cigana Alves, em frente à sua casa, em Caruaru, Agreste de Pernambuco.



Fonte: Lobo (2018)

Na presença desses “pajés” os outros membros da comunidade mostravam-se inibidos, preferindo destacar o conhecimento dos chefes da família. Esse comportamento foi notado principalmente entre as mulheres, evidenciando a prevalência desses homens sobre os demais membros das famílias. Quando viúvas e residentes em casas mais afastadas, as mulheres mostravam-se menos tímidas, ficando evidente o conhecimento etnobotânico que possuem. Durante as entrevistas foi indagado o processo de transmissão do conhecimento etnobotânico entre gerações e, em todos os casos, foi relatado que há pouco interesse dos mais jovens em aprender sobre as tradições do povo cigano, à exceção da língua.

A juventude não quer saber disso não. Vão para a farmácia comprar os remédios que precisam. Às vezes fazemos um chá para ajudar alguma coisa, mas a maioria não quer saber. Os médicos dizem que só é bom o de farmácia. (Alves 12, Caruaru, entrevista realizada em dezembro de 2016)

A perda gradativa do conhecimento tradicional é observada em outras comunidades ciganas (MACHADO, SOUSA & ALMEIDA, 2011; SILVA, 2012; SILVA, 2015) da mesma forma que acontece com comunidades não ciganas (FERRÃO, 2014; HOEFFEL, 2011; ZUCHIWSCHI *et al.*, 2010). Os principais motivos citados pelos entrevistados para esse fenômeno são a perda da cultura nômade e a procura por uma maior inclusão nas comunidades locais, estimuladas principalmente por questões econômicas.

Considerações finais

Os ciganos carregam consigo uma história milenar, que influenciou significativamente sua cultura. A interação com outros povos, a prática do comércio informal, a discriminação sofrida ao longo dos séculos e a necessidade de sobrevivência fez com que esse povo sofresse um gradual mimetismo, adaptando-se a cada região que passaram. Essa adequação também ocorreu no uso da fauna e da flora, aproximando-se do conhecimento das comunidades não ciganas que entraram em contato. Medir essa acomodação ou a influência dessa cultura na formação da população brasileira é difícil e exige um compromisso maior da comunidade científica como um todo. Apesar do reconhecimento oficial como comunidade tradicional, ainda existe uma marginalização por parte das autoridades públicas, dificultando a vida cotidiana e a busca de direitos por essa população.

Referências

- ANDRADE JÚNIOR, L. Os ciganos e os processos de exclusão. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 33, n. 66, p. 95-112, dez. 2013.
- CASTRO, D. S. **O olhar de si e o olhar dos outros**: um itinerário através das tradições e da identidade cigana. Porto Alegre, 2011. 255 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul. 2011.

CHINA, J. B. d'O. Os Ciganos do Brasil (Subsídios históricos, etnográficos e linguísticos). **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 21, p. 323-669, abr. 1937.

COELHO, F. A. **Os Ciganos de Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.

COSTA, E. M. L. O povo cigano e o degredo: contributo povoador para o Brasil colônia. **Revista Textos de História**, Brasília, v. 6, n. 1-2, p. 35-56, 1998.

DERLON, P. **A medicina secreta dos ciganos**. Algés: Difel/Difusão Editorial S/A. 1979.

DONOVAN, B. M. Changing perceptions of social deviance: gypsies in early modern Portugal and Brazil. **Journal of Social History**, Littlemore, v. 26, p. 33-53, out. 1992.

FAZITO, D. A identidade cigana e o efeito de “nomeação”: deslocamento das representações numa teia de discursos mitológico-científicos e práticas sociais. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n. 2, p. 689-729, dez. 2006.

FERRÃO, B. H. Importância do conhecimento tradicional no uso das plantas medicinais em Buritis, MG, Brasil. **Ciência e Natura**, Santa Maria, v. 36, p 321-334, jun. 2014.

FERRARI, F. **O mundo passa – uma etnografia dos Calin e suas relações com os brasileiros**. São Paulo, 2010. 336 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo. 2010.

GARCIA, L. de A. Análise sobre práticas tradicionais na cultura cigana, com enfoque na quiromancia e no nomadismo. 2014. In: Semana de Pós-Graduação em Ciência Política, II, 2014, São Carlos. **Anais...** São Carlos: UFSCAR, 2014.

GOLDFARB, M. P. L.; LEANDRO, S. S.; DIAS, M. D. O cuidar entre os *Calin* – concepções de gestação parto e nascimento entre as ciganas residentes em Sousa – PB. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 11, n. 33. p. 851-876, dez. 2012.

GONÇALVES, O. N. A origem secreta dos ciganos. **Revista Graal**, Lisboa, 4^a edição, n. especial, mar.1992.

- GRESHAM, D. *et al.* Origins and divergence of the *Roma* (gypsies). **The American Journal of Human Genetics**, Chicago, v. 69, p.1314-1331, dez. 2001.
- HOEFFEL, J. L. de M. Conhecimento tradicional e uso de plantas medicinais nas APAS'S Cantareira/SP e Fernão Dias/MG. **Revista VITAS**, Rio de Janeiro, n.1, p. 1-25, set. 2011.
- HOSSAIN, M. T. A Preliminary Study of the Health Management Practices of the Bede Community of Savar, Bangladesh and some of their Ethnomedicinal Formulations. **American-Eurasian Journal of Sustainable Agriculture**, Amman, v. 4, n.2, p. 136-146, 2010.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pesquisa de Informações Básicas Municipais (MUNIC)**. Brasília, 2011.
- LIMA, S. T. **Paisagem vivida: fragmentos ciganos**. 2003. Disponível em: <http://www.observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal6/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/585.pdf>. Acesso em 15 ago. 2017.
- LESSA, G. A. **Ciganologia: da leitura da mão a uma leitura da cultura cigana**. Campos dos Goytacazes, 2007. 45 f. Monografia (Especialização em Literatura, Memória Cultural e Sociedade) – Universidade da Tecnologia e do Trabalho. 2007.
- LOBO, R. A. A. M.; LOBO, A. C. B. N. M.; OLIVEIRA, A. F. M.; ANDRADE, L. H. C. Ethnomedicinal plants for veterinary use in gypsy communities of the northeast of Brazil. **Bol Latinoam Caribe Plant Med Aromat**, 19 (2): 179 – 187. 2020.
- MACHADO, G. F.; SOUSA, S. C.; ALMEIDA, T. S. A territorialidade cigana em Jacobina – BA: relações de poder, simbologias e políticas públicas. **Revista Geográfica de América Central**, San José, n. especial, p. 1-14, dez. 2011.
- MARTINEZ, N. **Os ciganos**. Papyrus. Campinas, 1989. 124 p.
- MEDEIROS, C. M. de. **Uma análise da cultura cigana e sua influência no processo de saúde e adoecimento: contribuições para a estratégia de saúde da família**. Belo

Horizonte, 2011. 42 f. Monografia (Especialização em Atenção Básica em Saúde da Família) – Universidade Federal de Minas Gerais. 2011.

MEDEIROS, J. C. de; BATISTA, M. R. R.; GOLDFARB, M. P. L. Discutindo Experiências de deslocamento social na diáspora e no nomadismo: refletindo sobre a mobilidade cigana e organização social. **Ariús – Revista de Ciências Humanas e Artes**, Campina Grande, v. 19, n. 1, p. 54-87, jun. 2013.

MELLO, M. A. da S.; VEIGA, F. B. Os Ciganos e as Políticas de Reconhecimento: Desafios Contemporâneos. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008. Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro, 2008.

MELO, E. S. S. de. **Sou cigano sim! Identidade e representação:** uma etnografia sobre os ciganos na região metropolitana do Recife-PE. Recife, 2008. 142 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. 2008.

MELO, F. J. D. de. **A língua da comunidade Calon da região norte-nordeste do Estado de Goiás.** Brasília, 2008. 129 f. Tese (Doutorado em Linguística, Português e Línguas Clássicas) – Universidade de Brasília, 2008.

MENDES, M.M. Um olhar sobre a identidade e a alteridade: nós, os ciganos e os outros, os não ciganos. In: Congresso Português de Sociologia, 4., 2000. Coimbra. **Anais...** Coimbra, 2000.

MENDIZABAL, I. *et al.* Reconstructing the population History of European *Romani* from genome-wide data. **Current Biology**, v. 22, p. 2342-2349, dez. 2012.

MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Comunidades ciganas por município do Brasil.** Brasília, 2011. mapa.

MOONEN, F. **Anticiganismo: os Ciganos na Europa e no Brasil.** 3 ed. Digital. Recife, 2011.

MORAES FILHO, A. J. M. **Os ciganos no Brasil:** Contribuição ethnographica. Rio de Janeiro: Garnier. Rio de janeiro. 1886.

MOTA, Á. V. B. Os Ciganos do Brasil. **O Correio da UNESCO**, Paris, p. 32-33, dez.1984.

PAIVA, A. **Léxico cigano**. 2007, disponível: <file:///C:/Users/Ricardo/Documents/mestrado/ciganos/cultura/Lexico_cigano.html>. Acesso em 15 ago. 2017.

PIERONI, G. Detestáveis na Metrópole e receados na Colônia os ciganos portugueses degredados no Brasil. **Varia Historia**, Belo Horizonte, n. 12, p.114-127, dez. 1993.

PIERONI, G. No purgatório mas o olhar no Paraíso: o degredo inquisitorial para o Brasil-Colônia. **Textos de História**, Brasília, v. 6, n. 1-2, p. 115-141, dez. 1998.

RAMANUSH, N. **Cultura cigana, nossa História por nós**. Ensaio, v. 1, 2011. Disponível em: <http://www.embaixadacigana.org.br/material_pesquisa.htm#TEXTO>. Acesso em 10 set. 2017, 11:25:00.

RAMANUSH, N. **Cultura cigana, nossa História por nós**. Ensaio, v. 2, 2011. Disponível em: <http://www.embaixadacigana.org.br/material_pesquisa.htm#TEXTO>. Acesso em 10 set. 2017, 11:25:00.

RAMANUSH, N. **Cultura cigana, nossa História por nós**. Ensaio, v. 3, 2011. Disponível em: <http://www.embaixadacigana.org.br/material_pesquisa.htm#TEXTO>. Acesso em 10 set. 2017, 11:25:00.

REYNIERS, A. Gypsy populations and their movements within Central and Eastern Europe and towards some OECD countries. **Organization for Economic Coopertaion and Development**, n. 1. Paris, 1995.

SALES, L. X. *et al.* **Principais movimentos migratórios dos ciganos (900 – 1720)**. 2013. ilustração. Disponível em: <<https://www.behance.net/gallery/9347095/Povos-Ciganos-Gipsy-people-infographic>>. Acesso em: 20 de abr. 2017.

SANTOS, C. S. de S. C. e V. **Os ciganos de Portugal**: Uma perspectiva genética de sua história. Aveiro, 2009. 101 f. Dissertação (Mestrado em Biologia Molecular e Celular) – Universidade de Aveiro, 2009.

SILVA, L. F. da. Processo de fixação entre famílias ciganas em Limoeiro do Norte, Ceará. **Cadernos do LEME**, Campina Grande, v. 4, n. 1, p. 34-46, jun. 2012.

SILVA, L. F. da. **A vida em família**: parentesco, relações sociais e estilo de vida entre os *calons* de Sobral, Ceará. Natal, 2015. 182 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 2015.

SOUZA, L. de. Processos identitários entre ciganos: da exclusão a uma cultura de liberdade. **Revista Liberabit**, Lima, v. 15, n.1, p. 29-37. Jun. 2009.

TEIXEIRA, R. C. **História dos Ciganos no Brasil**. Belo Horizonte, 2000. 127 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.

VANELLI, M. Nomadismo Cigano: migração dos excluídos. **Cadernos do CEOM** Chapecó, v. 23, n. 32, p. 257-266, 2010.

VASCONCELOS, M.; RIBEIRO, J.; COSTA, E. **Dados oficiais sobre os povos romani (ciganos) no Brasil**. 1 ed. Brasília, 2013.

VASCONCELOS, N. C. B. de. **Os “Ciganos” não existem**: representação dos *Romà* no cinema. Brasília, 2014. 80 f. Monografia (Especialização em Artes Visuais) – Universidade de Brasília, 2014.

VAZ, A. D. José, Tereza, Zélia...e sua comunidade: Um território cigano. **Revista Trilhos**. Pires do Rio, v. 3, n. 3, p. 95-109, 2005.

WULF, C. 2016. Aprendizagem cultural e mimese: jogos, rituais e gestos. **Revista Brasileira de Educação**. 21 (66): 553 – 568.

ZUCHISWSCHI, E. et al. Limitações ao uso de espécies florestais nativas pode contribuir com a erosão do conhecimento ecológico tradicional e local de agricultores familiares. **Acta Botanica Brasilica**, Brasília, v. 24, n. 1, p. 270-282, mar, 2010.

Capítulo 3

Missão amazônia 2020: experiência de extensão na comunidade de remanescentes quilombolas de Lajeado, no Tocantins ¹

Amazon Mission 2020: extension experience in the Community of Remaining Quilombolas Lajeado, in Tocantins

Nelson Russo de Moraes ²

Damião Rocha ³

Celenita Gualberto Pereira Bernieri ⁴

Laurenita Gualberto Pereira Alves ⁵

Jardilene Gualberto Pereira Fôlha ⁶

1 Introdução

Esta comunicação científica tem por objetivo entender a importância e a percepção universitária sobre o trabalho de extensão realizado na I Jornada Interna da Missão Amazônia, na Comunidade de Remanescentes Quilombolas de Lajeado, município de Dianópolis, Estado do Tocantins. A

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

² Livre-docente em Gestão e Educação Ambiental (UNESP). Doutor em Comunicação e Cultura Contemporânea (UFBA). Mestre em Serviço Social (UNESP). Professor Associado da UNESP (FCE/UNESP/Tupã). Docente do PGAD/UNESP e do PPGCOM/UFT. Endereço: Rua Domingos da Costa Lopes, 780 (UNESP) - Jardim Itaipu - Tupã - SP. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6708471420702848> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0159-9433> E-mail: nelson.russo@unesp.br

³ Doutor em Educação (UFBA), com Pós-Doutorado (UEPA). Docente da UFT (Curso de Graduação em Pedagogia) e docente no PGEDA (UFPA/UFT) e no PPGE (UFT). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9799856875780031> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5788-7517> E-mail: damiao@uft.edu.br

⁴ Mestranda em Sustentabilidade junto aos Povos e Terras Tradicionais (UNB). Coordenadora de Recursos Humanos (Pref. Mul. Dianópolis/TO). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6170335943768756> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-64371538> E-mail: celegpb@gmail.com

⁵ Mestra em Educação (PPGE/UFT). Assessora da Eja, Campo e Quilombola (Seduc-TO). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5798978593802499> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6009-2416> E-mail: laurinhagualberto25@gmail.com

⁶ Doutoranda em Educação na Amazônia (PGEDA/UFT). Mestra em Educação (UFT). Professora da Semed - Palmas/TO. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7001380179976503> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7216-5232> E-mail: jard-25@hotmail.com

atividade proporcionou ao movimento quilombola a oportunidade de realizar o conjunto de atividades desta jornada em apoio aos grupos de pesquisas, com intuito de se fortalecer a parceria acadêmica emergente colaborando assim para formação do jovem acadêmicos e extensionistas, gerando impacto positivo para as comunidades quilombola e acadêmica e ainda motivando mais jovens da comunidade ao ingresso no ensino superior.

Entende-se, como pressuposto, que a universidade tem, dentro de sua macro responsabilidade formativa, a condução de pesquisas e de extensão universitária, que inclusive instrumentalizem a motivação de busca e o acesso ao conhecimento acadêmico/científico, universo muitas vezes considerado distante das realidades de jovens de classes menos abastadas e de comunidades rurais, dentre elas as comunidades quilombolas. Desta maneira, o Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS, um grupo de pesquisa da FCE/UNESP, vem desenvolvendo desde o ano de 2015, a Missão Amazônia, atividade acadêmica de extensão universitária, sendo articuladas parceiras com relação à pesquisa direcionada à promoção do desenvolvimento humano, para integração e cooperação com comunidades tradicionais amazônicas, apoiando o resgate e preservação da memória/identidade documentada e oral das pessoas e das comunidades tradicionais.

Devido a pandemia da Covid 19, o cronograma da Missão Amazônia 2020 foi alterado, não sendo possível realizar a imersão nas comunidades tradicionais amazônicas conforme previsto. Diante disso, alguns dos pesquisadores do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS/UNESP que atuam na identificação cultural coletiva com viés de circunscrição legal ao Decreto 6.040 (BRASIL, 2007), enquanto legítimos remanescentes da Comunidade de Lajeado decidiram organizar entre eles, a I Jornada Interna da Missão Amazônia. A jornada, num caráter interno

na comunidade, foi desenvolvida por pesquisadores de modo remoto e o movimento organizado na comunidade (que também conta com graduandos, mestrandos e doutorandos desta comunidade), a partir de diálogos e vivências com aprendizados sobre educação/ensino, ciências/conhecimentos e práticas tradicionais, contribuindo para processos de desenvolvimento sustentável da cultura, território e no auxílio técnico para a produção e registro dos saberes e fazeres com devido reconhecimento e valorização do fazer científico desta comunidade quilombola.

Assim, esta comunicação científica traz os resultados dos trabalhos realizados nesta jornada, onde foram apresentados os trabalhos desenvolvidos pelo Grupo de Estudo em Democracia e Gestão Social (GEDGS/UNESP), que estuda os povos originários e as comunidades tradicionais, bem como as pesquisas implicadas desenvolvidas no Núcleo Grupo de Estudos e Pesquisas de Currículos Educacionais das/para/com Minorias Sociais Nortistas Amazônidas (GEPCE/Minorias/UFT) que investiga currículos educacionais das/para/com minorias nortistas da Amazônia.

As pesquisadoras organizaram ações buscando articular um trabalho prático e cotidiano de Ensino com incidência da Extensão do saber científico, realizando assim, uma ação afirmativa. Nos dois dias de programação tiveram os momentos como: O encontro de gerações da Comunidade Quilombola de Lajeado; Dedo de prosa com patriarcas e matriarcas da Comunidade; Trabalho de campo em adjunto no preparo de uma horta comunitária; Almoço típico quilombola; Apresentações Culturais; Oficina de desenho infantil e Orientação e produção de textos e artigos científicos.

Neste sentido, a ação proporcionou articulação entre as instituições universitárias: UNESP e UFT e a comunidade quilombola, com a devida imersão de troca de saberes e experiências. Possibilitando propor ações

que propusessem condições reais de acesso e permanência dos estudantes e pesquisadores quilombolas à universidade.

Assim sendo, em concordância com a proposta, foi utilizada a pesquisa participante por caracterizar-se pelo envolvimento e identificação do pesquisador com as pessoas investigadas, e a inserção prolongada do pesquisador em um meio de vida e de trabalho que possa observar mais de perto os que vivem e interagem com eles. Expressando a observação e participação, de modo que o pesquisador seja testemunha, ao tempo que coautor dos escritos. Fonseca (2002) descreve que “para conhecer os nativos das ilhas Trobriand, o percussor da pesquisa participante, Bronislaw Malinowski ele foi se tornar um deles. Rompendo com a sociedade ocidental, montava sua tenda nas aldeias que desejava estudar, aprendia suas línguas e observava sua vida cotidiana”.

Sendo assim, a observação permite descrever o que vemos, mas também faz emergir questões (que serão exploradas nas entrevistas), sobre o que procuramos compreender das representações, do simbólico, das relações sociais e das interações lógicas, entre outras.

Neste trabalho, no momento da análise dos dados, adotou-se a abordagem qualitativa, procura-se, portanto, com aspectos da realidade que não podem ser quantificados, centrando - se na compreensão a explicação da dinâmica das relações sociais. Para Minayo (2001), a pesquisa qualitativa trabalha com universo de significados, motivos, aparições, crença, valores e atitudes, o que corresponde com espaço mais profundas relações, do processo e dos fenômenos que não podem ser reduzida a operacionalização de variáveis.

Utilizando-se de um levantamento bibliográfico, feito a partir do levantamento de referências teóricas já analisadas e publicada por meio de inscrites eletrônicos, como livros, artigos científicos, página de websites. “Qualquer trabalho científico inicia-se com uma pesquisa bibliográfica, e

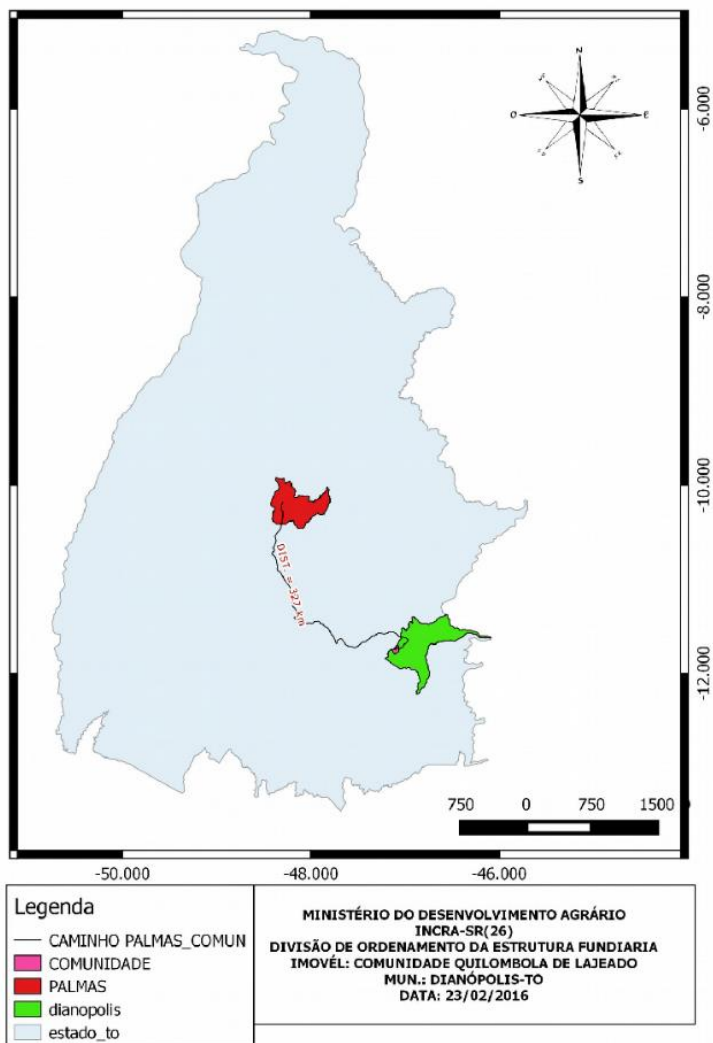
permite ao pesquisador conhecer o que já estudou sobre o assunto”. (Fonseca, 2002. p. 32).

Contudo, procura se investigar suas percepções quantos elementos que compõem o contexto quilombola, utilizando como procedimentos metodológicos, entrevistas em estruturadas (gravações transcritas) e observação participante, realizadas com os participantes diretos da jornada aqui apresentada. Apresentando primeiramente a satisfação dos anfitriões, com a I Jornada Interna da Missão Amazônia, demanda apresentar os conhecimentos ali vividos, observando e descrevendo sobre os relatos proferidos com a prática da oralidade, a prática de organização do trabalho comunitário, preparação dos instrumentos e alimentos, a cultura da música, ritmos e sons, os saberes e fazeres quilombola, a produção cultural e articulação científica como manifestações da ação desenvolvida na comunidade de Lajeado.

2 Vivências da i jornada interna da missão amazônia 2020

A I Jornada Interna da Missão Amazônia, no ano de 2020, permitiu vivenciar e fortalecer práticas culturais e ancestrais, promovendo inclusão intergeracional entre os remanescentes quilombolas amazônicos da Comunidade de Lajeado. Participamos desta ação, além dos pesquisadores, os anciões griôs, adultos, jovens acadêmicos, adolescentes e crianças quilombolas, possibilitando-se a troca de experiências no trabalho coletivo e nos momentos de diálogo. Inserção essa que não ocorre meramente pela simples ação acadêmica, mas para se fazer viver e rememorar práticas ancestrais e culturais da identidade quilombola lajense.

Figura 1 - Mapa do Estado do Tocantins com destaque à localização da capital, Palmas, o município de Dianópolis e a Comunidade Quilombola de Lajeado.



Fonte: INCRA (2015).

Posto isso, a Comunidade de Remanescentes Quilombola de Lajeado é descrita por Bernieri, Fôlha e Alves (2017, p. 199) como: “composta por

pessoas de traços e cultura legítima de antigos escravos refugiados aglomerados em quilombo”. Corroborando com o Relatório Técnico Delimitação e Identificação da Comunidade Quilombola Lajeado (2016) que afirma que 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.

Neste sentido, a cultura, identidade e ancestralidade da comunidade estão interligadas com o espaço territorial no qual vivemos. A cultura enquanto esfera social, admite que nós quilombolas amazônicos expressamos nossos valores, princípios e crenças. Para Azevedo (1996) 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. Os elementos implícitos da cultura são: as crenças, os valores, os medos, a visão de mundo e a concepção ética da vida.

Já a identidade é constituída por uma cultura homogênea, valores e tradições socialmente vivenciados e compartilhados de maneira simbólica e afetiva ao grupo. A ancestralidade, por sua vez, está ligada aos nossos saberes e fazeres da comunidade e sua influência em produzir conhecimento.

Os momentos vivenciados na I Jornada também materializam o sentido de território na comunidade, visto que, associado à terra estão os vínculos sociais, históricos e políticos. De acordo com Almeida (2008), 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. Nesta perspectiva, Sarmiento (2008), coaduna com o pensamento de Almeida (2008) e explica que para as comunidades tradicionais, a terra traz em si uma significação diferente daquela estabelecida na sociedade nacional, não se tratando apenas de um lote com benfeitorias ou com reservas naturais, mas carrega a ancestralidade daquele povo.

Na I Jornada Interna da Missão Amazônia, foi organizado um momento nomeado Encontro de Gerações da Comunidade Quilombola de Lajeado, onde: anciões, adultos, jovens, adolescentes e crianças participaram de uma roda de conversa motivada por uma dinâmica que nos fez rememorar nossa cultura, identidade e ancestralidade. Cada pessoa era convidada a pegar um elemento do contexto montado e falar qual a relação da sua vida com o objeto.

Buscando-se um ambiente bem característico e acolhedor preparamos um contexto com elementos quilombola para representar bem o espaço a ser utilizado. O espaço organizado remetia à cultura quilombola, trouxemos um conjunto de símbolos, costumes, crenças, significados, valores e um padrão estético que foram construídos historicamente. Assim, foram montados os ambientes que contaram com: pilão, cabaças, pandeiro, mão de pilão, pandeiro, botinas, peneira, quibano, chapéu telha, turbante, boneca negra, livros, folhas, flores, capanga, banco, descaroçador de algodão, entre outros (figura 01).

Figura 01 – Contexto Quilombola



Fonte: Acervo dos autores (2021)

Portanto, os elementos expostos no contexto eram cheios de significados e a cada quilombola que falava ao pegar um elemento, observamos como os relatos proferidos estavam imbricados da cultura e carregados de memórias, histórias e sentimentos. Surgiram falas que remetiam as memórias de momentos felizes e outros relatos de vivências tristes que remete às dificuldades vividas e situações de um povo marginalizado diante de uma sociedade capitalista.

Uma das ações da I Jornada Interna da Missão Amazônia foi o trabalho de campo em adjunto com objetivo de preparar o terreno onde está sendo construída a primeira horta comunitária. No local da horta, os homens e mulheres, cada um com seus instrumentos, trabalham juntos, alguns na capina do mato, outros rastelando e outros abrindo buracos e fazendo esquadrejamento da cerca.

Segundo o Dicionário Aurélio (2020), adjunto é o que se encontra unido, ligado ou próximo, junto, pegado ou que tem capacidade para auxiliar, ajudar ou ser assistente. Para Comunidade de Remanescentes Quilombola de Lajeado, adjunto é uma prática ancestral, onde membros

da comunidade se reúnem para trabalhar em um único lugar, uma espécie de mutirão para avançar algum trabalho, principalmente no tange ao manejo das roças.

De acordo com o senhor Benedito, patriarca da comunidade, o adjunto também é conhecido como *lavrura* no meio quilombola. Ele lembra que sempre houve a troca de serviço entre os moradores da comunidade, homens e mulheres participam do adjunto. Consoante a isso, Bernieri e Fôlha (2018, p. 181) afirmam que “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”.

O patriarca Benedito disse que “hoje eu lembrei os tempos dos adjuntos, mas já está diferente, senti falta das músicas, antigamente trabalhávamos cantando, em dois grupos, um de cada lado da roça até fechar o trabalho e encontrar”. Na entrevista, ele relembra que quando terminava o adjunto em uma roça, os homens já deixavam acertado o próximo, dessa maneira o grupo trabalhava na roça de todos, por que todos tinham *roça de toco* (o que é?) que eram plantadas na época.

As memórias do patriarca Benedito, evidencia o quanto é significativo para as comunidades tradicionais manter e praticar os saberes herdados dos ancestrais. No que tange o manejo de hortas, os anciões e adultos demonstram conhecimentos que tem sido deixado para as novas gerações: manejar a terra, esquadrejamento da cerca, fazer a limpeza e plantio dos canteiros das hortas que auxilia na alimentação da comunidade (figura 02).

Destaca-se que durante o adjunto, os quilombolas trabalham conversando uns com os outros, bem como, os anciões e adultos orientam os mais jovens. É nas vivências e relações cotidianas que se manifesta a tradição da oralidade, momento que gerações mais novas aprendem os saberes, as

tradições, crenças e costumes. Segundo Bernieri e Fôlha (2018) 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.

Figura 02 - Preparo da horta comunitária em adjunto



Fonte: Acervo dos autores (2021)

Enquanto um grupo trabalhava na horta, algumas jovens acompanharam a matriarca Ana Martins na produção do almoço típico quilombola: arroz, feijão, abóbora com quiabo, rabada e salada. Um grupo de mulheres e jovens trabalharam juntas na cozinha: no acender do fogão caipira, no descascar das verduras, no cortar das folhas e das carnes, no cozinhar dos alimentos e na produção dos sucos.

Observou-se que grande parte dos alimentos utilizados no preparo do almoço foram produzidos na própria comunidade, nas roças e nos

quintais. Como por exemplo: o arroz, o feijão, a abóbora, o quiabo, cebolinha, coentro e as polpas de frutas. A carne utilizada no almoço também é de origem dos animais criados na comunidade.

O RTID da Comunidade de Remanescentes Quilombolas de Lajeado (2016) descreve que permanece a fabricação artesanal de farinha, da garapa da cana na fabricação da rapadura, fábrica artesanal de curtimento 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. Os elementos étnicos da comunidade são realizados no fazer cotidiano, garantindo os produtos de consumo ao grupo, por meio da agricultura autônoma, centenária.

No momento de preparar os alimentos as mulheres e jovens dialogavam bastante, um dos momentos em que a prática da oralidade é fortalecida e os conhecimentos são repassados de uma geração para outra. Neste sentido, Fonseca (1996) fala sobre 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. Bernieri, Alves e Fôlha (2019, p. 184) também escrevem nesta perspectiva, de que “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.

Figura 03 - Preparo do almoço típico quilombola



Fonte: Acervo dos autores (2021)

Após o almoço (figura 03) foi realizado o “dedo de prosa” com patriarcas e matriarcas da comunidade, onde todos reuniram para ouvi-los a falar sobre fazeres quilombola. A figura dos mais velhos é referência para todo o grupo, essa relação é essencial, principalmente no que tange a valorização da identidade. O momento de escuta e interação resulta em

grande aprendizado sobre o fazer, o ser e o compartilhar saberes e as narrativas da memória coletiva de um povo.

No momento de diálogo houveram muitos momentos de conversa específica entre os pesquisadores e os patriarcas, matriarcas, adultos e jovens sobre: a prática do adjunto, os instrumentos utilizados, como a enxada, as músicas cantadas, os ritmos e sons que marcavam o trabalho coletivo.

O patriarca Benedito conversou sobre o adjunto, prática quilombola onde os membros reúnem, ou seja, se ajuntam para trabalhar em parceria na roça de alguém da comunidade. Um trabalho colaborativo onde todos se ajudam formando “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. al., 2017, p. 03).

Já o patriarca Melquíades (fotografia 04) falou sobre a enxada, instrumento do cotidiano quilombola que serve para fazer a capina do mato e demonstrou como afiar a enxada com a lima, orienta que é necessário amolar a enxada conforme a necessidade no final de cada dia de serviço ou as vezes até antes. Questionado sobre o tempo de duração de uma enxada, responde “depende do terreno, se o terreno for macio às vezes pode durar até 4 anos, se for um terreno de pedra, as não aguenta nem uma safra”.

Figura 04 - Dedo de prosa com patriarcas e matriarcas



Fonte: Acervo dos autores (2021)

O patriarca José Luiz, falou sobre o dia de adjunto e sobre as músicas, os ritmos e sons que marcavam os adjuntos, que embora seja um trabalho pesado, os quilombolas costumavam trabalhar cantando. Para ele viver um dia de trabalho coletivo da prática quilombola foi muito bom, visto que relembra o que vivenciava com mais frequência há anos atrás. Na conversa utilizou um pandeiro e fez demonstração de ritmo da sússia e da catira, danças culturais quilombolas. Ele recordou os adjuntos que costumavam fazer com os mais velhos, viviam a alegria no manejo de uma roça ou uma horta, na sua fala disse que “apesar que hoje está bastante modificado, foi bastante parecido, os companheiros trabalhavam em adjunto na roça e sempre agente cantava enquanto trabalhava”.

O “dedo de prosa” com patriarcas e matriarcas da comunidade encerrou com apresentação da sússia, dança da cultura quilombola. A sússia é uma dança do cotidiano quilombola, na comunidade, a dança é ensinada de geração para geração, é repassada às crianças e jovens pelos mais adultos e velhos, detentores dos conhecimentos ancestrais. 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 sússia são roupas de origem quilombolas: os homens usam camisas e calças, as mulheres saias longas e blusa, ambos dançam descalço.

Por meio das manifestações culturais, os membros da comunidade buscam fortalecer a identidade cultural voltada para questões quilombolas amazônicas e resguarda as tradições dos povos tradicionais ali constituídos. A sússia se destaca como principal dança tradicional da Comunidade Lajeado, porém existe outras músicas e danças: os benditos, as catiras e as cantigas de roda.

A Constituição Federal de 88, no art. 215 garante os direitos culturais, apoia e incentiva as manifestações culturais, o que preserva e retrata a cultura dos remanescentes do povo africano que colonizou a terra brasileira. No § 1º o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. No entanto, com frequência, esses direitos são negados devido a herança histórica desfavorável, um contexto de desigualdade que influencia negativamente nos direitos culturais, sociais e territoriais das comunidades tradicionais. (BRASIL, 1988)

A oficina de desenhos na I Jornada foi voltada para as crianças, um momento lúdico, dinâmico que proporcionou diálogo e expressão artística da cultura e identidade quilombola. Com objetivo de estimular a criatividade, o potencial artístico e expressivo, a oficina buscou ouvir e entender o porquê das escolhas dos grafismos e desenhos.

Figura 05 - Oficina de desenhos



Fonte: Acervo dos autores (2021).

Organizou-se com uma roda de conversa para ouvi-las sobre o que mais gostavam na comunidade e em seguida estimulamos a expressão artística por meio do desenho. Após o diálogo com as crianças foram disponibilizados papéis e lápis de cor e a orientação para desenhar o que elas mais gostavam na comunidade, assim surgiram diversos registros que falavam muito sobre as vivências deles enquanto quilombolas amazônicas.

Pode-se observar que a maioria das crianças desenharam paisagens que remetem a natureza, como: árvores, o rio, horta, pé de limão, pé de manga, pássaros, animais, entre outros espaços como: as casas, o curral e o campo de futebol.

A partir das respostas, as acadêmicas que acompanharam as crianças foram tecendo diálogos reforçando a grandiosidade dos elementos e paisagem da identidade quilombola citada pelas crianças. Neste sentido Munanga (2008) nos faz refletir até que ponto as culturas oriundas dos grupos subordinados na sociedade, cujas contribuições não são consideradas como tradição, fato que as tornam invisibilizadas e minimizadas.

A ação da oficina (fotografia 05) permitiu ampliar os possíveis canais de expressão, trazendo para o cotidiano o exercício de observar o que está no entorno, assim, evidenciar cenas da comunidade que são importantes para as crianças. Inserir as crianças em ações culturais e científicas da comunidade é uma maneira de promover o fortalecimento da identidade cultural quilombola e busca manter viva a cultura e elementos identitários do grupo para que as essa e outras futuras gerações também possam conhecer e vivenciar.

No tópico seguinte será tratado sobre a percepção universitária em relação aos conhecimentos quilombolas lajenses.

3 A percepção universitária quanto a valorização dos conhecimentos quilombolas lajenses

Atualmente, remanescentes quilombolas ingressam na universidade conquistando um espaço que antes não era permitido, espaço este que pode colaborar para o fortalecimento de suas lutas por terra e por afirmação de sua identidade quilombola.

As instituições superiores de ensino em que os estudantes universitários da Comunidade Quilombola de Lajeado estão inseridos são: Universidade Federal do Tocantins (UFT); Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Tocantins (IFTO) e Universidade Federal do Goiás (UFG). De acordo com informações da liderança Rejane dos Santos até início do ano de 2021 a comunidade contava com um total de 21 estudantes em instituições de ensino superior (graduação e especializações *Latu Sensu* e *Stricto Sensu*) dentro e fora do Estado, em cursos presenciais e a distância. É importante salientar que o ingresso desses acadêmicos, a maioria ocorreu pelo sistema de cotas raciais.

Os estudantes quilombolas ao ingressarem na universidade estabelecem novas relações e vivenciam experiências que resultam em novas identidades, pois “a natureza humana não é essencial, mas socialmente produzida” (BRAH, 2006). Os marcadores de diferença como classe, gênero e lugar, por exemplo, fazem com que quilombolas vivenciem experiências distintas que irão construir e articular diversas identidades.

Sobre as vivências antes, durante e após entrarem na universidade, a primeira experiência de vida a ser destacada é o fato da maioria dos universitários pertencerem a famílias que estão, ou que um dia já atuaram em algum cargo das associações que desenvolve e apoia ações na luta dos povos quilombolas. Em razão disto, antes de ingressarem na universidade os jovens vivenciam no coletivo com seus pais/famílias as discussões e decisões dos adultos, organizando-os como sujeitos quilombolas. As memórias

quilombolas constituem uma categoria muito importante para se entender o processo de reconhecimento e afirmação dos estudantes enquanto remanescentes quilombolas. Elas se apropriam e dão significado aos conhecimentos produzidos nesses espaços, visto como muitas memórias participam e se colocam nos espaços/tempos de diálogo pelo fato de acompanharem os pais, conforme relato do remanescente quilombola Valdivino, acadêmico de Engenharia Agrônômica.

“Nem lembro de fato quando ouvi falar a primeira vez sobre quilombola, ao longo dos tempos, participando com minha vó, com meu pai, com meus tios, quando a gente se reunia aqui no Lajeado, tinha aqueles adjunto, aí fui aprendendo, entendeu? Com o tempo a gente vai amadurecendo, criando conhecimento, sobre as demandas, sobre a cultura e vai criando gosto pela coisa. E hoje assim, hoje sou um dos defensores da causa quilombola” (Valdivino, 2020).

A partir desse relato percebe-se que esse jovem quilombola já estava efetivamente incluso na movimentação política por reconhecimento dos quilombolas. Assim como esse universitário, os demais reconhecem pertencer a famílias que estão envolvidas em algum cargo das associações quilombolas, haviam conhecimentos sobre o processo histórico dos quilombos, conhecimentos ora repassados por seus pais, avós, e outros remanescentes.

Quanto à experiência de serem reconhecidos como quilombola na universidade, todos os jovens da Comunidade afirmam que este foi um dos fatores que os estimulou a interessarem-se de fato pelas ações desenvolvidas na comunidade. A partir dessa atitude percebe-se que a universidade os reconhece como quilombolas, incentivando os remanescentes a valorizarem suas identidades.

Neste sentido, Fanon (2008) o homem só é humano na medida em que se impõe a outro homem a fim de ser reconhecido, porque os sentimentos de valor e realidade humana dependem desse reconhecimento. Bhabha (1998) enfatiza esse pensamento para demonstrar que é por meio de deslocamentos culturais, como a inserção de grupos por vezes discriminados na universidade, que povos subordinados podem afirmar-se, recuperar suas histórias e serem reconhecidos e nomeados por suas diferenças. Para Oliven (2007, p. 30), as ações afirmativas têm justamente um desses objetivos: [...] remover barreiras, formais e informais, que impeçam o acesso de certos grupos ao mercado de trabalho e posições de liderança.

Ademais, os jovens universitários da Comunidade de Remanescentes Quilombolas de Lajeado têm buscado fortalecer a história, os saberes e práticas do povo quilombola, por meio dos eventos e publicações científicos. Espaços importantes para desenvolvimento da pertença, das práticas, experiências, a sabedoria dos anciões, os saberes da terra, os saberes aprendidos no trabalho e a ancestralidade, principalmente para o fortalecimento da luta e resistência.

De acordo com Hall (2000), nota-se que, pelo fato da universidade acolher os estudantes quilombolas, também dialogar com suas comunidades, as identidades são construídas por meio das relações de diferença e do reconhecimento destas de forma fluída, sem que as identidades sejam fixadas na oposição binária “nós/eles”.

Além disto, uma representante da comunidade, Ana Martins narrou que a vinda dos jovens para a universidade, despertou em cada um o sentimento de reconhecimento de sua identidade quilombola, como também despertou nos demais integrantes da comunidade. Sobre isto, ela diz:

“Olha, quando eles vão para a faculdade é muito bom, pois vão ter uma profissão, aprende bastante e acaba conhecendo aquelas pessoas que podem nos ajudar com as coisas da nossa comunidade. Com as coisas que nós aqui não dá conta” (Ana Martins, conversa informal dia 08/06/21).

Alguns dos jovens quando concluem o curso superior retornam para a comunidade para trabalhar ou prestar serviço na Comunidade, esses estão nas áreas de Educação e Ciências Agrônômicas, protagonizando ou não, ações de ensino que valorizem suas trajetórias escolares, existentes nas práticas e saberes comunitários, a partir desta relação comunidade/universidade, conforme Labrea (2009). É preciso esclarecer que a essência da universidade, o que lhe concede dignidade, o impulso maior que lhe dá vida, é, sempre foi e sempre será, a inquietação da pesquisa. Construir conhecimento é a alma da universidade, mas é preciso reconhecer a urgência da superação da sua “tradição endógena”. A universidade, comprometida com o seu tempo e com o seu lugar, depende mais do ambiente público criado em que existe do que do ambiente pedagógico artificialmente criado dentro de seus muros.

Partindo-se deste princípio, as necessidades recorrem e instigam as pesquisadoras agirem na incumbência de promover um pensar pedagógico diferenciado para o ensino oferecido na comunidade, como também propor espaços organizados que envolva cada vez mais a comunidade e os acadêmicos oriundo dela, num eficaz fazer científico comunitário.

Decorre-se também uma recriação da ciência, muito mais comprometida com a ética, muito mais aberta ao reconhecimento de outros saberes, disposta ao diálogo, que admite a convivência ativa com outros conhecimentos. Boaventura Santos (2001, p. 38) afirma que “a universidade não só participou na exclusão social das raças e etnias ditas inferiores, como teorizou a sua inferioridade, uma inferioridade que estabeleceu aos

conhecimentos produzidos pelos grupos excluídos em nome da prioridade epistemológica concedida a ciência”.

Contrapõe-se a esse modelo de universidade aquela que busca, pela extensão, a participação ativa na construção de coesão social, no aprofundamento da democracia, na luta contra a exclusão social e a degradação ambiental, na defesa da diversidade cultural; que apoia e facilita a resolução dos problemas da exclusão e da discriminação social, que dá voz aos grupos excluídos e discriminados.

Considerações finais

As vivências da I Jornada Interna da Missão Amazônia, possibilitaram o rememorar e o fortalecimento da identidade, cultura, ancestralidade e saberes quilombolas. As ações desenvolvidas potencializaram as práticas identitárias e culturais promoveram relação intergeracional entre os remanescentes quilombolas amazônicos da Comunidade Quilombola de Lajeado, fomentando o senso de pertencimento, o fortalecimento da luta e resistência de um povo marginalizado pela sociedade.

Dessa maneira, os povos quilombolas têm oportunidades diferenciadas ao acesso à educação pública em função de seu lugar dentro da estrutura social. Apesar disso, torna-se explícito com esse estudo, que as oportunidades foram historicamente originadas pelas relações raciais, uma vez que pesquisas oficiais revelam que pessoas negras têm menos acesso à educação de qualidade, se comparadas com pessoas brancas à média de anos de estudos são menores, diversos povos negros quilombolas não tiveram acesso nem se quer à educação básica, tão pouco ao ensino superior e quando tiveram foi sob condições subalternas.

Esta comunicação científica ajuda a instrumentalizar o diálogo sobre a importância de ações da universidade na comunidade, especialmente,

quanto a valorização da percepção universitária dos conhecimentos quilombolas. Não é por acaso que as ações universitárias vêm colaborar para o rompimento da invisibilidade das populações negras e por isso contextualizar a história, a memória, a espiritualidade, a lida com os recursos naturais, o jeito como vivenciam as relações de trabalho, os saberes tradicionais, concebem uma oportunidade de serem autores de sua formação, divulgando suas origens, sendo protagonistas da história que não foi contada.

Referências

- ADAMS, C. **Caiçaras na Mata Atlântica: pesquisa científica versus planejamento e gestão ambiental**. São Paulo: Amablume/FAPESP, 2000.
- 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.
- AZEVEDO, M. **Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé**. São Paulo: Loyola, 1996.
- BERNIERI e FÔLHA. **Comunidade Quilombola de Lajeado (Dianópolis - Estado do Tocantins - Brasil): construção histórica e saberes ancestrais**. BAPTISTA, Renato Dias; et al (Orgs.) *Povos originários e comunidades tradicionais. Vol 2: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária [recurso eletrônico]* Porto Alegre, RS: Editora Fi, Boa Vista: EdUFRR, 2018.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte/MG, Ed. UFMG, 1998.
- BRAH, Avtar. *Diferença, Diversidade, Diferenciação*. In: **Cadernos Pagu**. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, n. 26 p. 329-376, 2006.

- BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Disponível em: < <http://www.planalto.gov.br> >. Acesso em: 16 de abril de 2021.
- _____. **Decreto n. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007**. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2007/decreto/d6040.htm >. Acesso em: 20 de abril de 2021.
- _____. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Quilombola Lajeado**. 2016.
- DICIO. **Dicionário Online de Língua Portuguesa Digital**. 2020. Disponível em: < <https://www.dicio.com.br/aurelio-2/> Acesso em: 20 ab 2021.
- DONG, Y; Mo, X; Hu, Y; Qi, X; Jiang, F; Jiang, Z et al. **Epidemiological characteristics of 2143** pediatric patients with 2019 coronavirus disease in China. *Pediatrics*. 2020;16(o):e20200702. doi: 10.1542/peds.2020-0702» <https://doi.org/10.1542/peds.2020-0702>.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora Edufba, 2008.
- FONSECA, António. **Contribuição ao estudo da literatura oral angolana**. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1996.
- FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002.
- GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ED. SÃO PAULO: ATLAS, 1994.
- LABREA, Valéria Viana; MAKIUCHI, Maria de Fátima; CHALUB, Leila; ZANETI, Izabel; KORNJEZUK, Nadia. The ecology of knowledge and Reiventing University Extension Education: *In: CORCORAN, Peter Blazer; OSANO, P. Young people, education, and sustainable development: exploring principles, perspectives, and práxis*. Netherland: Wageningen Academic Publishers, 2009.
- MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento. Pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: HUCTTEC, 2007.

MORAES, Nelson Russo de; et al. As comunidades tradicionais e a discussão sobre o conceito de território. **Revista Espacios**. vol. 38, n. 12, 2017, p. 17. Disponível em <<http://www.revistaespacios.com/a17v38n12/a17v38n12p17.pdf>>. Acesso em 21 de abril de 2021.

MORAES, Nelson Russo de; et al (Orgs.) **Povos originários e comunidades tradicionais**, Vol 1: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária, Porto Alegre, RS: Editora Fi, Boa Vista: EdUFRR, 2018.

MORAES, Nelson Russo de; CAMPOS, Alexandre de Castro; QUIQUETO, Ana Maria Barbosa. A sociabilidade em Ferdinand Tönnies e o modus vivendi de comunidades tradicionais de geraizeiros: aproximações possíveis a partir dos estudos da Comunidade Tradicional da Matinha (Guaraí/Tocantins). **Revista Patrimônio e Memória**. Volume 17, n.1 (2021), p. 117 a 133. Disponível em <https://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/1312> Acesso em 09/07/2021.

MUNANGA, Kabengele (org). **Superando o racismo na escola**. Brasília: MEC/SECAD, 2008.

OLIVEN, Arabela Campos. **Ações afirmativas, relações raciais e política de cotas nas universidades**: uma comparação entre os Estados Unidos e o Brasil. Educação, Porto Alegre, a. 30, n. 01, v. 61, jan./abr. 2007, p. 29-51.

ROCHA, J. Damião T. MAIA, Marcos. **A pesquisa implicada de inspiração fenomenológica para estudos in situ de/com sujeitos sociais da diversidade sexual e de gênero**. RECH - Revista Ensino de Ciências e Humanidades- Cidadania, Diversidade e Bem-Estar, (UFAM), v. 1, 2018. Disponível em: < <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/rech/article/view/4740>>. Acesso em: 07 jun 2021.

SARMENTO, D. **A garantia do direito à posse dos remanescentes de quilombos antes da desapropriação**. Disponível em: < <http://www.mpf.mp.br/atuacaotematica/>

ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/gtquilombos/legislacao-1/pareceres/Dr_Daniel_Sarmiento.pdf >. Acesso em: 10 de abril de 2021.

SANTOS, Boaventura. **A universidade no século XXI:** para uma reforma democrática e emancipatória da Universidade. Cortez & Moraes, 2001.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE PEDIATRIA (BR). Departamento científico de infectologia.

Orientações a Respeito da Infecção pelo SARS-CoV-2 (conhecida como COVID-19) em Crianças. [Internet]. 2020 [cited 2020 Apr 10]. Available from: https://www.sbp.com.br/fileadmin/user_upload/Covid-19-Pais-DC-Infecto-DS__Rosely_Alves_Sobral_-convertido.pdf» https://www.sbp.com.br/fileadmin/user_upload/Covid-19-Pais-DC-Infecto-DS__Rosely_Alves_Sobral_-convertido.pdf.

Capítulo 4

Análise de literatura: a segurança alimentar de comunidades tradicionais frente ao surto pandêmico de COVID-19 ¹

Literature analysis: the food security of traditional peoples in front of the pandemic outbreak of COVID-19

*Karoline Silva ²
Adalmir Leonídio ³*

1 Introdução

Mais de um ano depois da crise sanitária instaurada pelo novo coronavírus, meados de junho de 2021, o mundo ainda enfrenta a doença e suas consequências diretas e indiretas em todos os setores da vida humana. A vacinação em alguns países do mundo, particularmente nos desenvolvidos, os quais apresentam maior riqueza de recursos tecnológicos e industriais, segue avançando rapidamente, diminuindo a transmissão do vírus causador da doença e possibilitando que as pessoas voltem a respirar os ares das ruas sem o uso de máscara de proteção individual. Já no Brasil e outros países em desenvolvimento e

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

² Engenheira Florestal e Licenciada em Ciências Agrárias (USP). Mestranda no Programa Interunidades Ecologia Aplicada da Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (ESALQ/USP)/ Centro de Energia Nuclear na Agricultura (CENA). Endereço: Rua Cristiano Cleopath, 1891, apto. 14, Bairro Alto, Piracicaba/SP. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9608838941104117> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9491-9058> E-mail: karolineo6.silva@gmail.com ou karoline2.silva@usp.br

³ Doutor em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (UFRRJ), com Pós-doutorado em Sociologia no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra. Professor Associado na Universidade de São Paulo, campus da Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz” (ESALQ/USP). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5536464998757448> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2291-2567> E-mail: leonidio@usp.br

subdesenvolvidos, com menos recursos tecnológicos e industriais, a vacinação ainda segue a passos lentos (FERRAZ, 2021).

Não se pode culpar o vírus pela crise econômica mundial, pois esta é estrutural e vem de longe. No Brasil o vírus da COVID-19 chegou em meio a uma agenda de reformas “centrada na austeridade e na redução do papel do Estado” (DWECK et al., 2020, p. 2). Todavia, resta óbvio que a pandemia tem empurrado mais pessoas para o desemprego e a informalidade (ANTUNES, 2020), bem como para o velho “padrão de batata” (KURZ, 1999; SCHAPPO, 2021). Tudo isso tem colocado em risco de insegurança alimentar (IA) milhares de pessoas no mundo, dificultando o acesso à alimentação, em especial a uma dieta saudável (FAO et al., 2020a; FSIN, 2020; 2021). Em 2020, o relatório *The State of Food Security and Nutrition in the World* da *Food and Agriculture Organization of the United Nations* (FAO) estimou que a pandemia de COVID-19 poderia levar de 83 a 132 milhões de pessoas no mundo para a fome, além das que já se encontravam nesta situação anteriormente – 690 milhões de pessoas ou 8.9% da população mundial estava em insegurança alimentar grave, ou fome, em 2019 (FAO et al., 2020a).

Esta estimativa vem sendo corroborada pelas estatísticas do *Global Report on Food Crises* do grupo *Food Security Information Network* (FSIN), na edição de 2021, ao afirmar que, no ano de 2020, de fato 155 milhões de pessoas em 55 diferentes países estavam em crise alimentar, o que, segundo o relatório, corresponde a restrições no consumo de alimentos com desnutrição aguda alta ou acima do normal, ou ainda, ao esgotamento acelerado dos bens de subsistência. Este nível de crise alimentar equivale a uma fase 3 na escala de insegurança alimentar do FSIN, sendo que o gradiente desta varia de 0 (segurança alimentar/nenhuma restrição alimentar) a 5 (catástrofe/fome – risco de morte por falta de alimentos). Deste modo, este número tende a aumentar, especialmente em

países e regiões subdesenvolvidas, considerando-se as outras fases da escala, tanto para cima quanto para baixo. O relatório demonstra ainda que, apenas devido ao choque econômico da COVID-19, 40 milhões de pessoas, em 17 países, entraram em situação de crise alimentar em 2020 (FSIN, 2021).

Desde o começo da crise sanitária da COVID-19, ficou evidente que esta vem afetando de maneira desigual as diversas regiões e países do mundo, assim como as diferentes camadas da sociedade. Deste modo, é correto dizer que a crise tem sido mais intensificada e alarmante para populações mais pobres e em condições de maior vulnerabilidade social, o que reflete diretamente no acesso à alimentação destas (CEPAL; FAO, 2020; FAO et al., 2020b). Sendo assim, a pandemia tem revelado as imensas desigualdades sociais e a total ineficácia do estado e das políticas de assistência social às populações vulneráveis. Todavia, é preciso mostrar os mecanismos específicos que têm contribuído para esta situação de vulnerabilidade da população frente à crise sanitária, particularmente aqui, os povos e comunidades tradicionais (GOMES, 2021; MONDARDO, 2020).

No Brasil, há a presença de diversos grupos étnicos culturais, diferentes e inúmeros povos e comunidades tradicionais. A população indígena, por exemplo, é estimada em, aproximadamente, 897 mil indivíduos, com 505 Terras Indígenas identificadas e 305 diferentes povos étnicos (ALCÂNTARA, 2021). Em relação aos povos quilombolas, existem, aproximadamente, 3471 comunidades oficialmente certificadas no país (CPISP, s/d.). Estes números representam apenas comunidades e terras demarcadas, fora muitas outras comunidades que não têm seus territórios oficializados e demarcados, além de outros grupos categorizados como povos e comunidades tradicionais, tais como: caiçaras, ribeirinhos, caipiras, ciganos, seringueiros, quebradeiras de coco-de-babaçu, entre muitos outros (DEDIHC, s/d). De acordo com a Política Nacional de

Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, entende-se por povos e comunidades tradicionais aqueles “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 [...]” (BRASIL, 2007, p. 316).

Deste modo, torna-se fundamental conhecer as realidades destes povos plurais, antes e durante a pandemia de COVID-19, a fim de compreender suas demandas e vulnerabilidades, assim como suas potencialidades autossustentáveis para enfrentar a crise sanitária, econômica e alimentar que os atinge ferozmente. Antes da COVID-19, a história destes povos já vinha sendo marcada por um contexto de insegurança alimentar, desnutrição infantil, falta de acesso a água potável, conflitos territoriais e violência (FAO et al., 2020b; GOMES, 2021; LEITE et al., 2020; NASCIMENTO et al., 2021; SEGALL-CORRÊA et al., 2018). Com a crise de COVID-19, esta realidade conflituosa é intensificada e o descaso do poder público brasileiro vem, ano a ano, aumentando, não apresentando, diante da crise, propostas e ações efetivas para salvaguardar vidas e culturas (ALPINO et al., 2020; GURGEL et al., 2020; LEITE et al., 2020; MARTINELLI et al., 2020).

No momento em que este texto está sendo redigido, em pleno curso da pandemia no Brasil, junho de 2021, segue para votação no plenário e posteriormente no Senado Federal, após aprovado na Comissão de Constituição e Justiça (CCJ), o Projeto de Lei 490/2007, o qual representa um retrocesso nos direitos constitucionais dos povos indígenas no Brasil. Os pontos mais críticos deste projeto são: a supressão do direito à posse e usufruto exclusivo dos territórios que os povos tradicionalmente ocupam; a regularização de loteamentos ilegais em territórios indígenas, favorecendo o agronegócio, a mineração e outros empreendimentos de

infraestrutura – como hidrelétricas, estradas, bases militares, etc. - e o fortalecimento da tese do marco temporal, a qual defende que as populações indígenas só poderiam ter direito às terras se estas estivessem sobre suas posses em 1988, na data da promulgação da Constituição Federal. Os movimentos indigenistas e os povos sustentam que este projeto é inconstitucional, indo contra a própria Política Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais (BRASIL, 2007), e representa uma ameaça à vida dos indígenas, acabando com as demarcações de terras, o que os torna mais vulneráveis e ameaça o direito à segurança e soberania alimentar, dado que a terra é seu meio de produção, subsistência e vida (ALESSI, 2021; APIB, s/d).

Sendo assim, é urgente discutir a segurança alimentar (SA) destas populações, uma vez que, durante a pandemia, muitas se viram quase que exclusivamente dependentes da doação de cestas básicas para obter a alimentação diária, seja por meio das iniciativas governamentais ou pelas ações de movimentos sociais e organizações da sociedade civil. Este aumento na dependência da doação de cestas básicas deve-se, principalmente, à diminuição da renda das famílias e maior dificuldade de acesso a alimentação.

A paralização das atividades econômicas - como o fechamento dos canais de comercialização do artesanato, peixe e outros produtos vendáveis pelas comunidades -, e o aumento do desemprego nas cidades refletiram sobre a renda das famílias de comunidades tradicionais. Além disso, o isolamento e as barreiras sanitárias nos territórios, ainda que fundamentais para conter a transmissão do vírus da COVID-19 de fora para dentro das comunidades, restringiram a mobilidade dos indivíduos, afetando a capacidade de adquirir alimentos tanto pela compra quanto pela caça e pesca (ALPINO et al., 2020; GURGEL et al., 2020; LEITE et al., 2020; MONDARDO, 2020).

No entanto, segundo a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PNSAN), garantir segurança alimentar passa pelo acesso regular e permanente de alimentos de qualidade e em quantidade suficiente, que sejam saudáveis e sustentáveis (BRASIL, 2006). Sendo assim, ainda que importante, a distribuição de cestas básicas não garante Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), visto que este meio não assegura a alimentação permanente, tampouco plenamente saudável (AZEVEDO; CORRÊA; FERREIRA, 2009; LEITE et al., 2020).

De acordo com diferentes autores, a segurança ou insegurança alimentar é também um fenômeno psicossocial, e pode ser medido a partir de diferentes níveis psicométricos (AZEVEDO et al, 2009; GALINDO et al, 2021; PENSSAN, 2021; SARDINHA et al., 2014). Considera-se insegurança alimentar leve a preocupação e/ou medo e/ou insegurança sobre conseguir alimentos num futuro próximo, devido à falta de recursos econômicos ou outros; insegurança alimentar moderada quando começa a haver restrições, quanti e qualitativas, na dieta dos adultos da família; e por fim, insegurança alimentar grave quando há restrições na dieta das crianças do domicílio, sendo também denominada como o estado que está ocorrendo a fome na família.

O acesso à alimentação, a garantia da segurança alimentar para todas as populações humanas (BRASIL, 2006), pode ser entendido também como um direito, o Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA), pois negar este direito é negar a própria vida (BURITY et al., 2010). Segundo Burity et al. (2010, p. 14):

O Direito Humano à Alimentação Adequada é indispensável para a sobrevivência. As normas internacionais reconhecem o direito de todos à alimentação adequada e o direito fundamental de toda pessoa a estar livre da fome, como pré-requisitos para a realização de outros direitos humanos.

Contudo, erradicar a fome no mundo está distante de se concretizar para muitos países e regiões, e com o impacto da crise sanitária de COVID-19 nos sistemas alimentares, na renda e acesso à alimentação da população mundial, a tendência é o mundo se afastar ainda mais da plena realização deste direito. Segundo relatórios da FAO et al. (2020a; 2020b) sobre SA, se medidas urgentes não forem tomadas, a fim de mitigar os efeitos da pandemia, dos conflitos políticos, das crises econômicas e do aumento da pobreza, é esperado que em 2030, o número de pessoas subnutridas e passando fome no mundo ultrapasse os 840 milhões. Somente na região da América do Sul seria um aumento de 12 milhões de pessoas com fome até 2030. Os relatórios indicam ainda a urgência de ações voltadas para as populações mais pobres e vulneráveis, como os povos e comunidades tradicionais, de forma a garantir renda mínima e acesso a alimentação, respeitando suas culturas e formas de organização social (CEPAL; FAO, 2020; FAO et al., 2020a, 2020b; FSIN, 2021).

Deste modo, o estudo e a mensuração da SA de povos tradicionais é um passo imprescindível para tornar possível ações, medidas e políticas concretas sobre este tema, e que sejam direcionadas a estes povos e comunidades (FAO et al., 2020b; PENSSAN, 2021). Em trabalho anterior de revisão bibliográfica, foi constatado que existe uma lacuna de dados, tanto da literatura científica quanto de pesquisas e levantamentos nacionais, sobre a situação de segurança alimentar destes povos, particularmente frente ao surto pandêmico por qual a humanidade vem passando (SILVA, 2021). Este fato está intimamente relacionado com um desinteresse político e acadêmico para conduzir pesquisas sobre o tema para estes grupos específicos, bem como devido à condição imposta pela pandemia, a qual impossibilita muitas pesquisas de campo e cria importantes obstáculos para as pesquisas remotas, que frequentemente não conseguem acessar comunidades tradicionais ao redor do país, em razão da dificuldade no

acesso à internet e telefones para estas populações (AZEVEDO; CORRÊA; FERREIRA, 2009; GRISA, 2020).

Sendo assim, diante desta lacuna de estudos e a partir daquela revisão sistemática da literatura, anteriormente mencionada (SILVA, 2021), pretende-se neste trabalho aprofundar a revisão bibliográfica, em especial em cima de relatórios globais e regionais, bem como inquéritos nacionais sobre Segurança Alimentar, elaborados e publicados em tempos de COVID-19. Neste sentido, o objetivo deste capítulo é analisar os principais relatórios e inquéritos sobre o tema, lançados entre os anos de 2020 e 2021, a fim de identificar dados mais precisos sobre a segurança alimentar de comunidades tradicionais no país, assim como, compreender em quais dimensões estes grupos humanos específicos se inserem nas estatísticas - globais, regionais e nacionais - a respeito da fome, insegurança alimentar e seus desdobramentos. Com isso, busca-se traçar um panorama geral sobre a situação de segurança ou insegurança alimentar de comunidades tradicionais, com foco no Brasil, frente à pandemia de COVID-19.

Para isso, estabeleceu-se o método de revisão sistemática de literatura (RSL), criando-se um protocolo de pesquisa, com palavras-chaves, fontes de busca e critérios de inclusão e exclusão pré-definidos (BRIZOLA; FANTIN, 2016; OKOLI; DUARTE; MATTAR, 2019). As fontes de busca consistiram nos bancos de dados da CAPES, Google Acadêmico, FAO e Scielo. Em cada plataforma entrou, tanto em inglês quanto em português, com as seguintes palavras-chaves e termos de busca: segurança alimentar; pandemia COVID-19 e comunidades tradicionais. Os critérios de inclusão basearam-se no tipo de publicação, sendo aceito apenas levantamentos, relatórios oficiais e inquéritos estatísticos sobre o tema, na data de publicação, anos de 2020 e 2021 e na área geográfica: estudos de caráter global, regional (América Latina e América do Sul) e nacional. Os critérios de exclusão consistiram em não menção a pandemia de COVID-19 e/ou não

levantamento estatístico de dados a respeito de SA das populações. Foi feita a leitura analítica de título, resumo e palavras-chave para selecionar as publicações. Posteriormente, com os documentos selecionados, foi realizado a síntese textual narrativa. As buscas foram realizadas entre abril e junho de 2021 e se encerraram pela saturação teórica de documentos que obedecessem ao protocolo de pesquisa estabelecido para esta RSL (BRIZOLA; FANTIN, 2016; OKOLI; DUARTE; MATTAR, 2019).

Os principais documentos e publicações analisados nesta revisão foram, em nível global: “*Global Report on Food Crises*”, edições de 2020 e 2021, da *Food Security Information Network* (FSIN), pertencente ao *World Food Programme of United Nations* (WFP-ONU) (FSIN, 2020; 2021) e “*The State of Food Security and Nutrition in the World*” (SOFI) de 2020 da FAO (FAO et al., 2020a). Em nível regional, foi selecionada a versão resumida do relatório Panorama da Segurança Alimentar e Nutricional na América Latina e no Caribe 2020, da FAO, que ainda será lançado na íntegra neste ano de 2021 (FAO et al., 2020b). Por fim, em nível nacional, tem-se as publicações: Relatório de pesquisa Efeitos da pandemia na alimentação e na situação da segurança alimentar no Brasil, do grupo de pesquisa *Food for Justice* (*Freie Universität Berlin/Alemanha*, Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG e Universidade de Brasília/UnB), publicado em 2021 (GALINDO et al., 2021) e o VígiSAN - Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia de Covid-19 no Brasil da Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (Rede PENSSAN), publicado em 2021 (PENSSAN, 2021). Fora esses, outros trabalhos e autores foram contemplados ao longo da construção deste trabalho.

2 O que dizem os relatórios e inquéritos de segurança alimentar sobre a pandemia e comunidades tradicionais?

O empobrecimento e a fome no mundo vêm se agravando, especialmente a partir das décadas de 1980 e 90. As razões para isso são tanto de ordem econômica quanto política. Já não é nenhuma novidade que o capital tem encontrado crescentes dificuldades de se valorizar no processo produtivo, graças ao aumento desmesurado da produtividade do trabalho, razão pela qual este tem recorrido a diferentes expedientes compensatórios: aumento da jornada de trabalho, perdas salariais e precarização de todo tipo, o que só faz aumentar a distância entre produção e consumo, apesar de medidas desesperadas, como o aumento do crédito. Por outro lado, graças à financeirização crescente da economia, o mundo tem sido inundado por dinheiro sem valor. Somente em seis anos, entre 2015 e 2020, 36,6 mil fábricas foram fechadas no Brasil (AMORIM; DURÃO; CHIARA, 2021). Do ponto de vista político, o Estado tem retirado de campo sua responsabilidade social. O Sistema Único de Saúde (SUS), por exemplo, somente em 2019 perdeu R\$ 20 bilhões em investimentos (SOUZA, 2020).

O aumento da dívida internacional de países mais pobres ou emergentes é um reflexo direto do aumento da dependência econômica, o que tem transformado em fumaça o sonho dourado do desenvolvimento independente destes países. Deste modo, os crescentes problemas ambientais vêm demonstrar a falência completa do modelo de modernização conservadora (KURZ, 1992). Se por um lado, nas áreas rurais, este modelo tem levado a um aumento crescente da produção de commodities e sustentado governos reacionários, por outro tem levado à ruína muitas pequenas famílias, que já nem podem contar com o mecanismo compensatório do emprego nos grandes centros urbanos.

Olhando mais de perto, percebe-se que o aumento da pobreza e da fome no Brasil está diretamente ligado ao desmantelamento, cortes e retrocessos orçamentários no Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN) e na Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PNSAN) (SCHAPPO, 2021). Estas e outras políticas de assistência social, as quais asseguravam a renda e alimentação de milhares de brasileiros e brasileiras, vêm sofrendo constantes ataques por parte do Governo Federal, particularmente a partir de 2016 (GALINDO et al., 2021; GRISA, 2020; MURAD; PEREIRA, 2020). O resultado é estarrecedor: entre 2015 e 2019 a fome no Brasil aumentou 43,8% (IBGE, 2019). É neste cenário, nacional e global, que a pandemia de COVID-19 surge, provocando um salto ainda maior nas estatísticas de insegurança alimentar, especialmente para as populações mais pobres. Segundo dados levantados pelo Inquérito Nacional VigiSAN 2020 em comparação com a Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF) 2017-2018, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), foi constatado um aumento de 27,6% ao ano, entre 2018 e 2020, na ocorrência de fome no país, ou seja, insegurança alimentar grave (IBGE, 2019; PENSSAN, 2021).

2.1 Desigualdades territoriais e impactos da pandemia na produção de alimentos e no acesso a dietas saudáveis

Aqueles números, apresentados acima, não são homogêneos ao longo das diferentes camadas da população e dos diversos grupos sociais. O relatório da FAO et al. (2020b), sobre a situação de Segurança Alimentar e Nutricional na América Latina e Caribe, fala em territórios atrasados ou com defasagem na região, particularmente, na nutrição e alimentação das populações, alertando que, já em 2019, “um em cada três habitantes dos países da América Latina e do Caribe não tinha acesso a alimentos nutritivos e suficientes por falta de recursos econômicos ou outros” (FAO et al., 2020b, p. iv, tradução nossa). A publicação destaca ainda que os níveis de

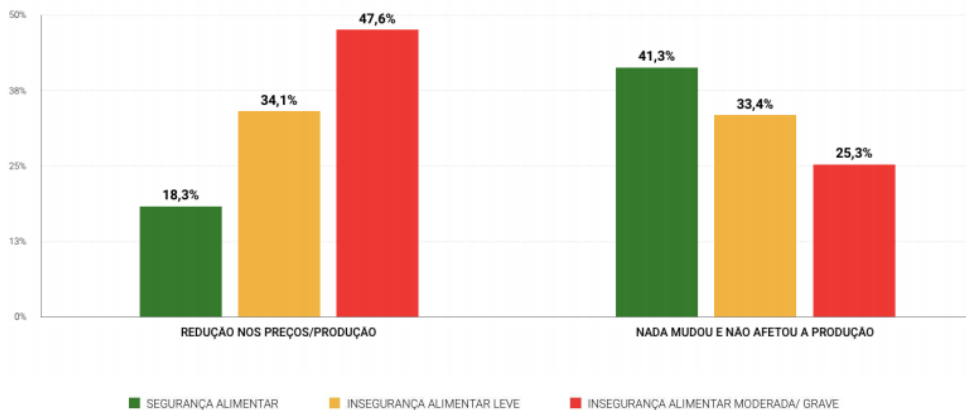
atraso em relação à nutrição e alimentação, especialmente em crianças, são proporcionalmente mais altos em territórios rurais, com menor acesso a serviços, predomínio do trabalho informal e baixa escolaridade, evidenciando o retrato das desigualdades territoriais entre as diferentes regiões da América Latina e Caribe, bem como entre os diferentes países do mundo (FAO et al., 2020b).

Estes fatores estão diretamente relacionados com os contextos de vida das populações tradicionais, as quais, predominantemente, habitam as zonas rurais, adquirem suas rendas por meio do trabalho informal com a comercialização de produtos agrícolas, do pescado e do artesanato, bem como do turismo. Além disso, carecem de assistência social, serviços básicos de saúde e educação, assim como de direitos sociais e territoriais (BENNETT et al., 2020; GOMES, 2021; LEITE et al., 2020; POWER et al., 2020; SANTOS; PONTES; COIMBRA JR., 2020). Ademais, o relatório supracitado indica ainda uma possível associação entre os territórios ditos “atrasados” com a maior presença de comunidades indígenas e afro descendentes, destacando o território da Amazônia brasileira, onde está inserido diversos povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas e outros, como um dos que apresentam alto grau de subalimentação e insegurança alimentar, o que coincide também com a falta de acesso a serviços básicos de saúde e maiores níveis de conflitos e violência contra estes povos (FAO et al., 2020b).

Estas desigualdades territoriais, em relação à alimentação, estão presentes também dentre os territórios ao comparar espaços urbanos e rurais, sendo a insegurança alimentar, em todos os níveis, significativamente maiores nos espaços rurais. Tanto o relatório de Galindo et al. (2021) quanto o *VigiSAN* (PENSSAN, 2021) constatarem a mesma tendência de maior prevalência de IA nas zonas rurais brasileiras. Segundo estes, durante a pandemia de COVID-19 no ano de 2020, a IA na zona rural foi

de 75,2%, enquanto nas áreas urbanas ficou em torno de 55,7% (GALINDO et al., 2021; PENSSAN, 2021). Além disso, o inquérito VigiSAN (PENSSAN, 2021) destaca ainda uma relação direta com maiores níveis de insegurança alimentar moderada e grave naqueles domicílios rurais produtores que sofreram diminuição em suas produções e/ou nos preços de comercialização da produção. Nestes a proporção de IA moderada/grave quase dobra, comparativamente às famílias que não diminuíram suas produções ou reduziram os valores dos produtos comercializados durante a pandemia (PENSSAN, 2021). O gráfico 1 abaixo mostra a relação de maior porcentagem de IA e perda ou redução de produção.

Gráfico 1: Relação entre a redução nos preços e na produção de alimentos e os níveis de Segurança/Insegurança Alimentar para domicílios em áreas rurais - VigiSAN Inquérito SA/IA - Covid-19, Brasil, 2020



Fonte: PENSSAN (2021, p. 46)

Percebe-se, portanto, a partir do gráfico 1, uma maior porcentagem de insegurança alimentar para famílias rurais produtoras, 81,7% (IA leve + IA moderada/grave) nos domicílios que tiveram suas produções afetadas pela pandemia de COVID-19 (PENSSAN, 2021). Estes dados revelam um aparente paradoxo na situação de segurança alimentar no Brasil: onde se produz comida de verdade é onde ela mais falta (GALINDO et al., 2021).

O mesmo vale para o contexto regional da América Latina, que é uma das regiões mais produtoras de alimentos do mundo, sendo o Brasil, em conjunto com mais seis países (Argentina, Austrália, Canada, Nova Zelândia, Tailândia e Estados Unidos), responsáveis por 55% das exportações de alimentos do mundo (FAO et al., 2020a).

Entretanto, ainda assim, essa região é também uma das mais caras para se alimentar com produtos saudáveis, sendo o custo de uma dieta saudável estimado em 3,98 U\$D por pessoa por dia em 2017, o que é relativamente mais caro do que em qualquer outra região do mundo, como por exemplo na África, que é de U\$D 3,87, enquanto na Europa e América do Norte fica em torno de U\$D 3,21. Em 2019, mais de 104 milhões de pessoas na região não podiam arcar com este tipo de dieta, tendo que optar por dietas menos nutritivas e com maiores teores de açúcares e gorduras para suprir as demandas energéticas, o que acarreta riscos à saúde dos indivíduos (FAO et al., 2020a, 2020b; GRISA, 2020).

Frente ao cenário de pandemia é estimado que mais de 3 bilhões de pessoas em todo o mundo não tenham condições de acessar uma dieta saudável, devido ao aumento do desemprego e da pobreza, bem como perda dos meios de subsistência, o que diminui o poder de compra das populações, especialmente, mais pobres. Em países fortemente atingidos pela pandemia, como o Brasil, houve uma redução pela demanda de produtos como frutas, verduras, legumes, peixes e outros produtos frescos e *in natura*. Segundo Galindo et al. (2021), a redução no consumo destes grupos de alimentos para a população brasileira foi na ordem de 40% no ano de 2020. Deste modo, esta diminuição da demanda levou à um declínio no preço destes alimentos para os produtores (FAO et al., 2020a).

Sendo assim, este cenário, decorrente das interrupções nas cadeias de produtos alimentícios e fechamentos de canais de comercialização (FAO et al., 2020a), corrobora com os dados apresentados no gráfico 1 acima.

Desta forma, evidencia-se o impacto direto da pandemia na venda de produtos e meios de subsistência dos pequenos agricultores, da agricultura familiar e das comunidades tradicionais, os quais são os principais produtores destes grupos de produtos alimentícios (GRISA, 2020; PENSSAN, 2021).

Com a redução da demanda pelos produtos, estas categorias de produtores são impulsionadas a reduzir os preços dos alimentos que comercializam e também a própria produção, o que diminui a renda de suas famílias e, por sua vez, aumenta a dificuldade em obter alimentos saudáveis por meio do comércio formal de atacado e varejo. Pois, devido à baixa oferta e intensas oscilações dos preços nos mercados nacionais e internacionais, particularmente na região da América Latina, onde os preços destes alimentos já eram, comparativamente à outras regiões, mais altos mesmo antes da pandemia, estes produtos vêm atingindo altos valores no comércio formal (FAO et al., 2020a, 2020b). Deste modo, é estimado que haja um aumento de insegurança alimentar, assim como efeitos na nutrição, no contexto das comunidades tradicionais rurais produtoras de alimentos, as quais podem, não só, ter perdido seus meios de subsistência pela pandemia e seus desdobramentos nas cadeias alimentícias, como podem ter passado a enfrentar maiores dificuldades de acesso a alimentos saudáveis (BENNETT et al., 2020; FAO et al., 2020a; MARTINELLI et al., 2020).

Já foi mencionado neste texto o fato de não ser correto culpar a pandemia pela crise econômica em que o mundo está mergulhado e suas decorrências perversas. Igualmente, é um vício de raciocínio supor que o problema decorra de um simples desajuste entre produção e consumo. O problema parece, ao contrário, estar no próprio sistema produtivo, ajustado para servir aos interesses do capital e não aos dos humanos. Neste

sentido, alguns autores têm chamado a atenção para a importância de modelos alternativos de produção, como a economia solidária, que muito teriam a contribuir para a superação de problemas, como aqueles decorrentes da pandemia de COVID-19. Todavia, os autores têm argumentado que tais modelos teriam pouca relevância no enfrentamento à crise, se tomados de forma desarticulada de um projeto político nacional, que coloque o problema da autogestão em um nível mais alto (SCHIOCHET, 2020; KENUPP, 2020; LÖWY, 2009). Isto impõe discutir com atenção até que ponto os sistemas produtivos em uso em comunidades tradicionais estão de acordo com suas reais necessidades, objetivo que de fato foge ao escopo deste trabalho.

2.2 Características de contexto, insegurança hídrica, violência e insegurança alimentar dos povos e comunidades tradicionais

Diante da pandemia de COVID-19, foi identificado, através da literatura e eventos *online* com a presença de lideranças de comunidades tradicionais, que muitas comunidades de fato perderam suas rendas, devido à diminuição da comercialização de seus produtos – do artesanato e da pesca principalmente – e a paralização do turismo, que era uma importante fonte de renda para muitas famílias inseridas em áreas turísticas, dado que possibilitava a venda direta de seus produtos aos turistas durante todo o ano, assim como a promoção de atividades nas comunidades, onde poderia cobrar-se taxas de entrada nos eventos (BENNETT et al., 2020; FOOD FOR JUSTICE, 2021; POWER et al., 2020).

Além disso, a restrição de mobilidade imposta pela condição de quarentena, isolamento, fechamento dos territórios e barreiras sanitárias, afetou diretamente o acesso à alimentação, seja por meio da compra nos centros urbanos, quanto da caça e pesca, uma vez que ao deixar as comunidades para exercer tais atividades, o risco de contaminação pelo vírus da COVID-19 de toda a comunidade era alto, podendo ocorrer facilmente a

transmissão para os demais moradores, devido ao caráter de habitação multigeracional e muitas pessoas compartilhando as mesmas casas e espaços (ALPINO et al., 2020; BENNETT et al., 2020; FAO et al., 2020a; GURGEL et al., 2020; LEITE et al., 2020; POWER et al., 2020).

Em relação à característica comum de habitação, com maior densidade domiciliar, dos povos e comunidades tradicionais (SANTOS; PONTES; COIMBRA JR., 2020; POWER et al., 2020), foi constatado também uma maior relação com a insegurança alimentar durante a crise sanitária de COVID-19. De acordo com o relatório de Galindo et al. (2021), em domicílios com 7 ou mais moradores a porcentagem de insegurança alimentar grave chega a 42,4%, enquanto domicílios com até 3 moradores ficou em torno de 12,5%. Casas com mais de 5 moradores, inclusive de diferentes idades, além do compartilhamento de espaços comunais, como os próprios roçados, são aspectos naturais em comunidades tradicionais, o que como exposto, intensifica a insegurança alimentar das famílias (GOMES, 2021; NASCIMENTO et al., 2021; POWER et al., 2020; SANTOS; PONTES; COIMBRA JR., 2020; SEGALL-CORRÊA et al., 2018).

Segundo o inquérito do VigiSAN (PENSSAN, 2021), outro fator que agrava a condição de insegurança alimentar é a insegurança hídrica, em especial para famílias residentes em áreas rurais, particularmente, aquelas que necessitam do abastecimento de água para produção agropecuária. Neste sentido, cabe citar uma das diretrizes da PNSAN para promover a alimentação saudável, a qual diz respeito à garantia e ao direito universal de acesso à água potável, tanto para consumo quanto para produção da agricultura familiar, da pesca e da aquicultura (BRASIL, 2006). Contudo, Iberê (2020) e Nascimento et al. (2021), ao retratarem sobre as condições de comunidades indígenas e quilombolas, respectivamente, relatam a falta de acesso à água e saneamento básico nos territórios destas populações.

Este contexto é corroborado pela publicação da FAO et al. (2020b), ao trazer a discussão dos territórios “atrasados”, na América Latina e Caribe, aqueles que contam com a presença de populações indígenas e afro descendentes também apresentam maiores níveis de insegurança hídrica. Deste modo, de acordo com o inquérito VigiSAN “a proporção de domicílios classificados como em situação de IA dobra quando não há disponibilidade adequada de água para a produção de alimentos (de 21,10% para 44,2%)” (PENSSAN, 2021, p. 43).

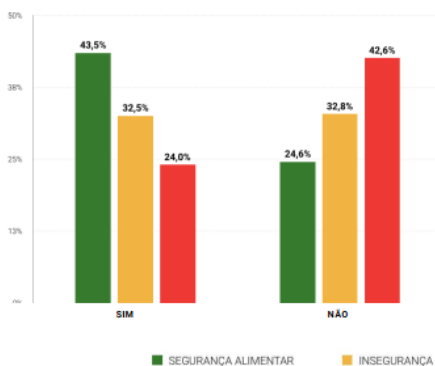
Sendo assim, durante a pandemia, uma família que já está em situação de insegurança alimentar e é produtora de alimentos - como o caso de muitas comunidades tradicionais -, com a falta de água potável, a condição de IA tende a se intensificar, afetando o consumo de alimentos da família, assim como sua produção, de subsistência e/ou para comercialização (FAO et al., 2020b; IBERÊ, 2020; NASCIMENTO et al., 2021; PENSSAN, 2021). Essa relação também se amplia ao tratar sobre os efeitos das mudanças climáticas, os quais são fortemente sentidos pelos povos e comunidades tradicionais rurais e demais populações mais pobres (FAO et al., 2020a, 2020b).

A falta de abastecimento hídrico deixa as comunidades totalmente à mercê da água das chuvas para a produção e, muitas vezes para o consumo. Entretanto, uma das emergências climáticas têm sido a intensificação de condições ambientais extremas, tais como a seca, basta ver a iminência de estiagem severa para o ano de 2021 no Brasil, como alerta os especialistas em meteorologia (PORTO, 2021). Com isso, a disponibilidade de água pode vir a faltar em muitos territórios brasileiros, e somado a crise sanitária e econômica da COVID-19, pode prejudicar ainda mais a produção de subsistência e, conseqüentemente, a segurança alimentar das comunidades (FAO et al., 2020a; PORTO, 2021).

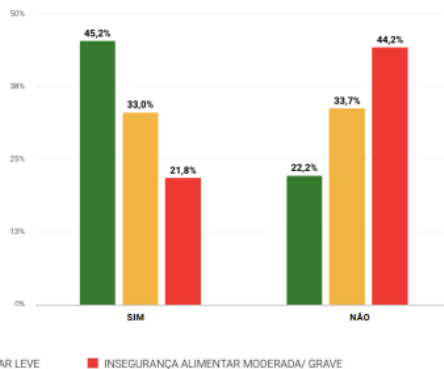
Abaixo segue gráfico 2, exemplificando a relação entre segurança alimentar e disponibilidade de água para produção agropecuária nas zonas rurais. A partir deste gráfico (2), observa-se uma inversão dos níveis de segurança e insegurança alimentar em decorrência da disponibilidade ou não de água para produção rural. Quando não há disponibilidade hídrica para a produção de alimentos, a insegurança alimentar moderada/grave alcança patamares altíssimos, com 44,2% das famílias produtoras nas zonas rurais nestes níveis de IA, enquanto a porcentagem de SA das famílias, que possuem água suficiente para produzir os alimentos, é de 45,2%. O mesmo é válido para quando o domicílio possui ou não água suficiente para abastecer os animais, com 42,6% dos domicílios em IA moderada/grave quando não há disponibilidade de água para os animais (PENSSAN, 2021).

Gráfico 2: Distribuição percentual dos níveis de Segurança/Insegurança Alimentar segundo a presença de água para cultivo de alimentos em domicílios da área rural. - VígiSAN Inquérito SA/IA - Covid-19, Brasil, 2020

Domicílio tem água suficiente para animais (dessedentação)



Domicílio tem água suficiente para produção de alimentos



Fonte: PENSSAN (2021, p. 43)

Além disso, outro infeliz fato que a pandemia intensificou para a vida de povos e comunidades tradicionais, o qual se relaciona diretamente com

a segurança e Soberania Alimentar, foi o aumento da violência e do ódio contra esses povos e os conflitos em torno de seus territórios, especialmente no caso brasileiro (FAO et al., 2020a, 2020b; MONDARDO, 2020). Em reunião ministerial de abril de 2020, divulgada pelo Supremo Tribunal Federal (STF), o então ex ministro do meio ambiente, Ricardo Salles, declarou que o momento seria propício, enquanto a mídia dá cobertura à COVID-19, para “passar a boiada” (G1, 2020), ou seja, para tocar o projeto neoliberal do Estado brasileiro, favorecendo o setor do agronegócio e da mineração, os quais contribuem para a expropriação dos territórios de comunidades tradicionais, bem como provocam violência e conflitos diretos com as comunidades (IBERÊ, 2020; MONDARDO, 2020; MURAD; PEREIRA, 2020; POWER et al., 2020).

Em meio à pandemia, as medidas favoráveis ao agronegócio foram passando, tais como liberação de novos agrotóxicos, aumento do desmatamento ilegal, desmonte dos órgãos ambientais, emparelhamento ruralista da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e, mais recentemente, aprovação do Projeto de Lei 490/2007 na CCJ (ALCÂNTARA, 2021; ALESSI, 2021; IBERÊ, 2020; MONDARDO, 2020). Este projeto neoliberal compromete os meios de subsistência das comunidades, na medida em que retira seus direitos e territórios, o que afeta diretamente a saúde, o ambiente e alimentação destes povos, exacerbando a fome, a falta de água potável e a perda de áreas de caça, pesca e extrativismo vegetal sustentável (FAO et al., 2020b; GOMES, 2021; MURAD; PEREIRA, 2020; POWER et al., 2020).

Fora isso, vale destacar também o desmantelamento da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), que reporta diretamente ao Ministério da Saúde e está vinculada ao SUS. A SESAI, que adentrava até áreas mais remotas e prestava serviços básicos de saúde e avaliação da nutrição,

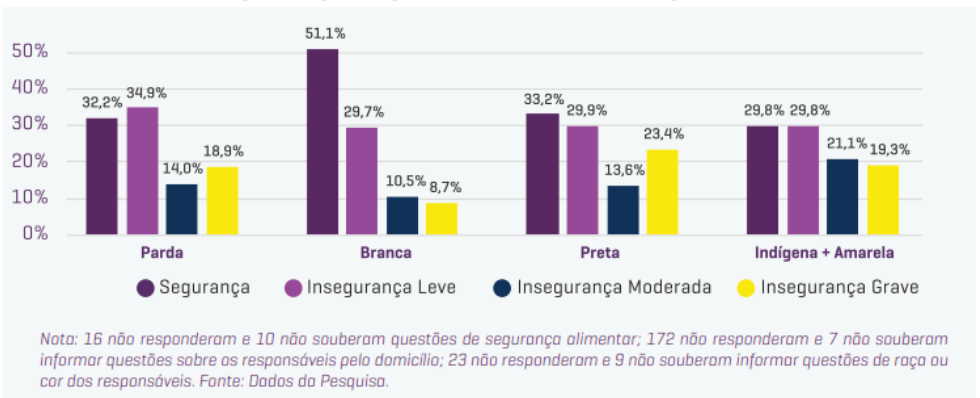
assim como divulgação de informações e cuidados essenciais para as comunidades indígenas, vem sofrendo cortes orçamentares, substituição da equipe técnica, falta de contratação de médicos e profissionais da saúde e denúncias de corrupção, justamente no momento de crise sanitária e alimentar (ALCÂNTARA, 2021). A descontinuidade deste tipo de programa durante a pandemia de COVID-19 afeta sobretudo as crianças, aumentando o risco de morbidade infantil, como sobrepeso e desnutrição. A falta informação e auxílio para prevenção à doenças infecciosas - como a malária e a própria COVID-19 - e a desinformação sobre as campanhas de vacinação também é uma consequência da paralização deste serviço básico de saúde (FAO et al., 2020a).

Diante destes fatores, pode-se inferir que a condição de insegurança alimentar dos povos e comunidades tradicionais tem piorado com a crise sanitária de COVID-19, tendo em vista que já era uma condição preexistente, com, por exemplo, taxas de desnutrição e anemia em crianças indígenas atingindo 50% e 80% respectivamente, em 2018 (LEITE et al., 2020; SEGALL-CORRÊA et al., 2018). Todavia, das publicações e relatórios analisados para esta revisão, apenas o de Galindo et al. (2021) faz um recorte de raça ou cor para populações indígenas, trazendo, de maneira preliminar, dados de SA/IA para este grupo durante a pandemia em 2020. Ainda que não haja menção aos demais povos tradicionais, como quilombolas, caiçaras, etc., é válida a iniciativa de tentar identificar, estatisticamente, os efeitos da pandemia sobre a alimentação dos povos indígenas. Além disso, dentre a categoria preta, pode-se ensaiar sobre a situação de segurança alimentar dos quilombolas no país.

No entanto, devido à baixa porcentagem de indivíduos que se auto-declararam indígena na amostra, a equipe de pesquisa optou por agregar os dados como um único grupo de raça/cor indígena+amarela. O gráfico 3 abaixo apresenta a proporção de IA para cada grupo de raça ou cor,

sendo a categoria indígena+amarela com 70,2% de insegurança alimentar em algum grau e 19,3% de insegurança alimentar grave. Já para população autodeclarada preta, percebe-se também um alto nível de insegurança alimentar grave, chegando a 23,4%. Ambas, são significativamente maiores ao comparar com a população autodeclarada branca, que apresenta 51,1% de segurança alimentar (GALINDO et al., 2021).

Gráfico 3: Proporção da situação de segurança alimentar nos domicílios, conforme raça ou cor da pessoa responsável pelo domicílio, em casos de único responsável, 2020.



Fonte: Relatório Efeitos da pandemia na alimentação e na segurança alimentar no Brasil (GALINDO et al., 2021, p. 25)

2.3 Medidas e ações para conter a (s) crise (s) para os povos e comunidades tradicionais

A partir do exposto até aqui, ficam nítidas as amplas “desigualdades alimentares” (GALINDO et al., 2021, p. 40) que os povos e comunidades tradicionais estão enfrentando em tempos de COVID-19. Desigualdades sociais, territoriais, econômicas, políticas, ambientais, dentre outras, que compõem o fenômeno da fome no Brasil e no mundo, as quais já vêm sendo historicamente construídas pelo pensamento hegemônico e dominante do capital, com a conivência do próprio Estado. Sendo assim, diante do cenário de múltiplas crises – sanitária, econômica, ambiental, política – os povos indígenas e demais comunidades tradicionais se configuram

como os grupos humanos mais vulneráveis e suscetíveis à COVID-19 em todo o mundo (GOMES, 2021). Porém, ao analisar, a partir da literatura estudada para este trabalho, as ações e medidas tomadas pelos governos Federal, estaduais e municipais, para conter e/ou amenizar a(s) crise(s) para estas populações, constata-se que estas foram pontuais, emergenciais e insuficientes para garantir a segurança alimentar (ALPINO et al., 2020; BENNETT et al., 2020; GRISA, 2020; GURGEL et al., 2020; MARTINELLI et al., 2020; MURAD; PEREIRA, 2020).

As ações que ganharam maior destaque na pandemia foram a doação de cestas básicas pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH) e o Auxílio Emergencial da COVID-19. Em relação às cestas básicas, estas foram entregues exclusivamente em territórios oficialmente demarcados, o que não é a realidade de grande parte das comunidades tradicionais no Brasil. Além disso, estas cestas eram compostas, majoritariamente, de produtos processados e ultra processados, o que pode promover uma mudança no padrão alimentar das populações, aumentando o consumo de alimentos não saudáveis, podendo acarretar riscos à saúde, como aumento da obesidade e sobrepeso (FAO et al., 2020a; GURGEL et al., 2020; LEITE et al., 2020; MONDARDO, 2020).

Já para o Auxílio Emergencial, os autores relatam que este também foi problemático, desde sua solicitação, na qual era necessário acesso à internet, *smartphones* e Cadastro Único (CadÚnico) ativo, o que também não é realidade de muitos brasileiros e brasileiras, em especial, membros de comunidades tradicionais. Além disto, para aqueles que conseguiram o benefício, era necessário locomover-se até os centros urbanos para recebimento do dinheiro, aumentando o risco de exposição e contaminação pela COVID-19 (ALPINO et al., 2020; GRISA, 2020; GURGEL et al., 2020; MURAD; PEREIRA, 2020). Ademais, em agosto de 2020, houve o veto presidencial para o pagamento do auxílio aos pescadores artesanais, os quais

se inserem as comunidades caiçaras, deste modo, deixando essa categoria impedida em solicitar o auxílio (GRISA, 2020; GURGEL et al., 2020). Sendo assim, o auxílio foi insuficientemente acessado por aqueles que mais necessitavam, como as famílias de comunidades tradicionais. Não obstante, estes dois mecanismos – doação de cestas básicas e auxílio emergencial - se mostraram insuficientes para assegurar a alimentação e segurança alimentar das famílias durante a pandemia de COVID-19, pois estes não garantem acesso regular e permanente à alimentação de qualidade, nutritiva e saudável, como pressupõe a PNSAN (AZEVEDO; CORRÊA; FERREIRA, 2009; MARTINELLI et al., 2020; PENSSAN, 2021).

Outras medidas, como o Plano Emergencial de enfrentamento ao COVID-19 para os Povos Indígenas Brasileiros, a criação da Lei nº 14.021/2020, entre outras ações, foram alcançadas devido às intensas mobilizações sociais, de organizações das comunidades tradicionais, organizações não governamentais e da sociedade civil (GURGEL et al., 2020; LEITE et al., 2020; SANTOS; PONTES; COIMBRA JR., 2020). Estas medidas tratam sobre meios necessários para sustentar o direito de Soberania Alimentar dos povos tradicionais e garantir a segurança alimentar frente a pandemia de COVID-19 - como a distribuição de sementes, ferramentas e assistência técnica para a produção agrícola de subsistência (BRASIL, 2020; LEITE et al., 2020).

Os movimentos sociais e organizações vêm contribuindo imensamente para abrandar a crise para as comunidades tradicionais, com um forte protagonismo da luta indígena e dos demais povos. Estes têm conseguido avanços políticos e jurídicos, como o reconhecimento legítimo da Associação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) pelo STF. Além disso, articularam ações para arrecadação de alimentos, produtos de higiene e proteção para distribuição também em territórios não oficialmente demarcados, auxílio no monitoramento das barreiras sanitárias e dos

territórios, bem como promoção de debates e eventos *online*. Estes movimentos e estas mobilizações repercutem as vozes, histórias, demandas e lutas dos povos originários para a sociedade civil e para as instâncias federativas (ALCÂNTARA, 2021; LEITE et al., 2020; SANTOS; PONTES; COIMBRA JR., 2020).

Considerações finais

Como já discutido por Josué de Castro (1908-1973), a fome no Brasil é uma questão política, imbricada em fatores econômicos e sociais, sendo as populações mais pobres, marginalizadas e vulneráveis, as mais afetadas por este fenômeno, como estão os povos e comunidades tradicionais (MURAD; PEREIRA, 2020; SCHAPPO, 2021). Porém, esta realidade não é exclusiva do caso brasileiro, a fome está presente em diversas regiões do globo, seguindo o mesmo padrão de desigualdades alimentares, particularmente, para estes grupos humanos específicos (FAO et al., 2020a, 2020b; GALINDO et al., 2021).

Nota-se, a partir deste trabalho, que a situação de insegurança alimentar das comunidades tradicionais e demais populações marginalizadas vem aumentando significativamente desde 2014. Isto deve-se a múltiplos fatores, tais como: constantes choques e desaceleração na economia dos países em desenvolvimento e subdesenvolvidos, com destaque para a crise de 2008, a qual afetou diretamente os setores de produção de alimentos; aumento de conflitos sociais e territoriais; fatores relacionados aos efeitos das mudanças climáticas, os quais agravam as condições ambientais para produção de alimentos, acarreta aumento de preços e dificulta o acesso a alimentação para as populações mais pobres e à instabilidade política, que dificulta a implementação de políticas públicas e mecanismos para combate à fome e subnutrição (FAO et al., 2020a, 2020b; FSIN, 2021; GALINDO et al., 2021).

Não obstante, no Brasil, desde 2014, deu-se início um projeto de desmonte dos órgãos e equipamentos públicos de Segurança Alimentar e Nutricional, bem como de outros programas de assistência social que corroboravam para manutenção da renda mínima e garantia do acesso à alimentação básica a população mais pobre. Deste modo, a consequência foi um aumento de 8% ao ano da insegurança alimentar grave de 2014 até 2018 e deste ano até 2020, de 27,6% ao ano (GALINDO et al., 2021; GRISA, 2020; PENSSAN, 2021; SCHAPPO, 2021). Diante deste cenário, a crise sanitária de COVID-19 promove um grande salto nas estatísticas da fome, ampliando o número de pessoas nesta condição, sendo que 59,4% da população brasileira vem vivendo em algum grau de insegurança alimentar e 15% ou, aproximadamente, 19 milhões de pessoas, vivenciando a fome, desde 2020 (GALINDO et al., 2021; PENSSAN, 2021).

De acordo com as publicações e demais autores analisados neste trabalho, pode-se dizer que, frente a pandemia de COVID-19, há uma maior prevalência de insegurança alimentar e desnutrição para famílias de povos tradicionais em relação aos demais grupos da sociedade. Percebe-se que isto está, intimamente, relacionado com as características e fatores de contexto das comunidades tradicionais, a saber: maior porcentagem de indivíduos, famílias e grupos habitando a zona rural e/ou regiões geograficamente mais isoladas; falta de acesso a saneamento básico e água, tanto para consumo quanto para produção agropecuária; dificuldade de acesso às políticas públicas; ocupação multigeracional e maior densidade domiciliar; intensos e constantes conflitos em torno de territórios; mais fortemente afetados pelas mudanças climáticas e seus desdobramentos na produção de subsistência e, por fim, maior violência contra seus povos (BENNETT et al., 2020; FAO et al., 2020a, 2020b; GRISA, 2020; IBERÊ, 2020; LEITE et al., 2020; SANTOS; PONTES; COIMBRA JR., 2020).

Contudo, devido à falta de levantamentos e pesquisas sobre segurança alimentar para estes grupos específicos, ainda não foi possível identificar, quantitativamente, a porcentagem dos diferentes graus de insegurança alimentar que estas comunidades vêm vivenciando no Brasil durante a crise sanitária e econômica. Assim como, no momento, ainda é insuficiente para identificar diferenças, quanti e até qualitativas, entre as diferentes comunidades e grupos de povos tradicionais. Apenas o relatório de Galindo et al. (2021) faz uma segregação por raça ou cor, agregando dados de autodeclaração como indígena ou amarela como um único grupo de raça/cor indígena+amarela, no qual a porcentagem de IA neste grupo foi de 70,2% em domicílios com uma única pessoa responsável pelo mesmo (GALINDO et al., 2021).

Ainda que bastante preliminar e restrito este dado, ao cruzar com as demais informações apresentadas neste trabalho, fica nítida a condição preexistente e permanente de falta de garantia à alimentação para povos e comunidades tradicionais. Neste sentido, a colocação, concedida em debate online promovido pelo grupo *Food for Justice* (2021), de Mariah Fernandes - liderança do movimento quilombola, representante da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ): “*como falar de segurança alimentar se a gente nunca teve isso?*” expõe a emergência da fome que estes povos sempre sofreram ao longo de suas trajetórias histórica sociais, o que está intimamente relacionado com a falta de demarcação de seus territórios, constante expropriação dos mesmos, conflitos e falta de direito a Soberania Alimentar (FOOD FOR JUSTICE, 2021; GOMES, 2021; ALCÂNTARA, 2021; NASCIMENTO et al., 2021). Haja vista, na gestão do presidente Jair Bolsonaro (iniciada em 2019) não é demarcada nenhuma Terra Indígena, o que já era uma de suas promessas desde sua campanha eleitoral e vem

se concretizando junto ao projeto político econômico neoliberal em favorcimento ao agronegócio (ALCÂNTARA, 2021). Desta forma, é urgente que a comunidade científica, a sociedade civil e o poder público voltem a atenção para o Direito Humano à Alimentação Adequada e saudável para os povos e comunidades tradicionais.

No entanto, a partir das publicações analisadas para este trabalho, pode-se dizer que ainda permanece sendo um fato a falta de interesse para o estudo e levantamento das condições de segurança alimentar para as comunidades tradicionais no Brasil e ao redor do mundo, em especial frente a pandemia de COVID-19, a qual agrava as condições de vida para estas populações em todos os sentidos. Dos relatórios e documentos revisitos, apenas o inquérito nacional do VigiSAN (PENSSAN, 2021) e o relatório (versão resumida) Panorama da Segurança Alimentar e Nutricional para América Latina e Caribe (FAO et al., 2020b) tratam, com maior riqueza de detalhes, sobre as questões de segurança alimentar e as intensas desigualdades sociais e alimentares que os povos e comunidades tradicionais estão submetidos.

Vale destacar aqui a iniciativa da Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (Rede PENSSAN) em criar e desenvolver um aplicativo para celular, no qual será possível a coleta de dados sobre segurança alimentar e nutricional em contextos de grupos sociais em maior vulnerabilidade, como as comunidades tradicionais. O aplicativo a ser desenvolvido será para uso de pesquisadores (as), com a finalidade de disponibilizar informações em tempo hábil sobre estas parcelas e grupos da população (PENSSAN, 2021).

Por fim, destaca-se a importância fundamental de preencher esta lacuna de dados, bem como a necessidade de maior incentivo a ações, como a da Rede PENSSAN, e maior pressão popular para que o governo federal

e suas instâncias federativas e de pesquisa, realizem inquéritos e levantamentos específicos para estas populações. De modo a considerar os contextos plurais em que estas estão inseridas, com a finalidade de criar políticas públicas efetivas que abarquem a diversidade étnica e cultural dos povos brasileiros (GALINDO et al., 2021; PENSSAN, 2021). Junto a isso, é imprescindível o fortalecimento da agricultura familiar, das práticas de produção camponesas, tradicionais e artesanais, bem como dos modelos alternativos de produção e economia, a fim de promover sistemas produtivos sustentáveis à saúde humana e da Terra, mitigando possíveis novos surtos de doenças infecciosas com potencial epidêmico e pandêmico, como a COVID-19 (FAO et al., 2020a, 2020b).

Referências

- ALCÂNTARA, M. L. B. Brazil. In: **The Indigenous World 2021**. 35. ed. Copenhagen, Denmark: The International Work Group for Indigeneous Affairs (IWGIA), 2021. part 1, p. 336-347
- ALESSI, G. Na Câmara, comissão aprova projeto que fragiliza blindagem de terras indígenas. **El País**, São Paulo, 23 jun. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-06-23/na-camara-comissao-aprova-projeto-que-fragiliza-blindagem-de-terras-indigenas.html>. Acesso em: 24 jun. 2021.
- AMORIM, D., DURÃO, M., DE CHIARA, M. Por dia, pelo menos 17 fábricas fecharam as portas nos últimos cinco anos. **Estadão**, São Paulo e Rio de Janeiro, 17 jan. 2021. Disponível em: <https://www.terra.com.br/economia/ao-menos-17-fabricas-fecharam-por-dia-nos-ultimos-cinco-anos,63adc60afd29e4fec6f74454a9b7a0850g2p23ao.html>. Acesso em: 25 jun. 2021.
- ALPINO, T. DE M. A. et al. COVID-19 e (in)segurança alimentar e nutricional: ações do Governo Federal brasileiro na pandemia frente aos desmontes orçamentários e institucionais. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 36, n. 8, p. 16, 1 set. 2020.

- ANTUNES, Ricardo. **Coronavírus: o trabalho sob fogo cruzado**. Coleção Pandemia Capital. São Paulo: Boitempo, 2020.
- APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. **Página Inicial Oficial**. s/n, s/d. Disponível em: <https://apiboficial.org/>. Acesso em: 23 jun. 2021.
- AZEVEDO, M. M.; CORRÊA, A. M. S.; FERREIRA, M. B. R. Estudo do Conceito e Percepção de Segurança Alimentar e Nutricional entre os Guarani no Estado de São Paulo. **Qualidade de Vida e Cultura Alimentar: Ipês Editorial**, p. 167-176, 2009.
- BENNETT, N. J. et al. The COVID-19 Pandemic, Small-Scale Fisheries and Coastal Fishing Communities. **Coastal Management**, v. 48, n. 4, p. 336-347, 3 jul. 2020.
- BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DP, ano. 144, n. 28, p. 316, 8 fev. 2007.
- BRASIL. Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006. Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SISAN com vistas em assegurar o direito humano a alimentação adequada e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, ano 143, n. 179, p. 1, 18 set. 2006.
- BRASIL. Lei nº 14.021, de 7 de julho de 2020. Dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas e altera a Lei nº 8.080 de 19 de setembro de 1990. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, ano 153, n. 165-A, p. 1, 8 jul. 2020. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-14.021-de-7-de-julho-de-2020-274462755>. Acesso em: 22 mar. 2021
- BURITY, Valéria et al. ABRANDH - Ação Brasileira pela Nutrição e Direitos Humanos. **Direito humano à alimentação adequada no contexto da segurança alimentar e nutricional**. Brasília, DF: ABRANDH, 2010. 204p. Disponível em: https://www.redsan-cplp.org/uploads/5/6/8/7/5687387/dhaa_no_contexto_da_san.pdf. Acesso em: 2 mai. 2021.

CEPAL; FAO. *Cómo evitar que la crisis del COVID-19 se transforme en una crisis alimentaria: Acciones urgentes contra el hambre en América Latina y el Caribe. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)*, v. 1, n. 1, p. 1-33, 2020.

CPISP - Comissão Pró-Índio de São Paulo. **Observatório Terras Quilombolas**. São Paulo, SP: s/d. Disponível em: <https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/quilombolas-brasil/>. Acesso em: 11 mai. 2021.

DEDIHC - Departamento de Direitos Humanos e Cidadania. **Povos e Comunidades Tradicionais**. Curitiba, s/d. Disponível em: <http://www.dedihc.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=156>. Acesso em: 23 jun. 2021.

DWECK, E. et al (org.). **Economia pós-pandemia**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FAO *et al.* **The State of Food Security and Nutrition in the World 2020**. Transforming food systems for affordable healthy diets. Rome: FAO, 2020a, 320p. DOI: <https://doi.org/10.4060/ca9692en>. Acesso em: 13 mar. 2021

FAO *et al.* **Regional Overview of Food Security and Nutrition in Latin America and the Caribbean 2020**. Santiago: FAO, 2020b, 42p. DOI: 10.29386/reb.v59i233.2328. Acesso em: 13 mar. 2021

FSIN - Food Security Information Network. **Global Report on Food Crises 2020**. Rome: FAO, 2020, 202p. Disponível em: <http://www.fao.org/emergencies/resources/documents/resources-detail/en/c/1272014/>. Acesso em: 6 mar. 2021.

FSIN - Food Security Information Network. **Global Report on Food Crises 2021**. Rome: FAO, 2021, 240p. Disponível em: <https://www.wfp.org/publications/global-report-food-crises-2021>. Acesso em: 6 mar. 2021.

FERRAZ, T. Avanço da vacinação contra a covid aumenta a desigualdade no mundo. **Estadão**, São Paulo, 24 mai. 2021. Disponível em: <https://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,avanco-da-vacinacao-contra-a-covid-aumenta-a-desigualdade-no-mundo,70003724192>. Acesso em: 15 jun. 2021.

FOOD FOR JUSTICE. **Povos do campo da floresta e das águas e insegurança alimentar:**

resistências em tempos de pandemia. Berlim: Food for Justice, 2021. Debate Virtual (2 h 12 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Sz9XgvQ_3L8&ab_channel=FoodforJustice. Acesso em: 6 mai. 2021.

G1. Ministro do Meio Ambiente defende passar “a boiada” e “mudar” regras enquanto atenção da mídia está voltada para a Covid-19. **Política | G1:** 22 mai. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/22/ministro-do-meio-ambiente-defende-passar-a-boiada-e-mudar-regramento-e-simplificar-normas.ghtml>. Acesso em: 21 jun. 2021.

GALINDO, E. et al. Efeitos da pandemia na alimentação e na situação da segurança alimentar no Brasil. **Food for Justice Working Paper Series**, n. 4. Berlim: Food for Justice: Power, Politics and Food Inequalities in a Bioeconomy, 2021. Disponível em: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/29813>. Acesso em: 13 abr. 2021.

GOMES, F. H. B. **A Inefetividade dos Direitos Territoriais Indígenas e o Genocídio Cotidiano dos Povos Indígenas no Brasil (1988-2020)**. 2021. 106p. Dissertação (Mestrado em Direito Agrário) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, fev. 2021.

GRISA, C. Abastecimento, segurança alimentar e políticas públicas para a agricultura familiar no contexto da pandemia do novo coronavírus – Entrevista com Catia Grisa (UFRGS) | Revista IDEAS. **Revista IDEAS v.14**, p. 1–19, 2020.

GURGEL, A. do M. et al. Estratégias governamentais para a garantia do direito humano à alimentação adequada e saudável no enfrentamento à pandemia de Covid-19 no Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 25, n. 12, p. 49–56, 4 dez. 2020.

IBERÊ, D. Povos Indígenas: Alimentos, Ancestralidade e Sagrado em Tempos de Crise. **Cadernos OBHA**, p. 37–44, 2020.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa de Orçamentos Familiares 2017-2018: Análise do Consumo Alimentar Pessoal no Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE,

2019, 69p. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101670.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2021

KENUPP, N. Economia solidária se apresenta como alternativa aos mais vulneráveis durante a pandemia, **Revista Economistas**, out/dez 2020.

KURZ, R. **Schwarzbuch kapitalismus**. Frankfurt: Eichborn Verlag, 1999.

KURZ, R. **O colapso da modernização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LEITE, M. S. et al. Indigenous protagonism in the context of food insecurity in times of Covid-19. **Revista de Nutrição**, v. 33, p. 6, 2020.

LÖWY, M., Ecosocialismo e planejamento democrático, **Revista Crítica Marxista**, n. 28, p. 35-50, 2009.

MARTINELLI, S. S. et al. Strategies for the promotion of healthy, adequate and sustainable food in Brazil in times of Covid-19. **Revista de Nutricao**, v. 33, p. 11, 2020.

MONDARDO, M. Indigenous Peoples And Traditional Communities In Times Of The Covid-19 Pandemic In Brazil: Strategies Of Struggle And R-Existence. **Finisterra**, v. 55, n. 115, p. 81-88, 1 nov. 2020.

MURAD, J. G. P.; PEREIRA, C. P. Inseguridad Alimentaria, Hambre y Pobreza: COVID-19 en Brasil. **Cuestión Urbana**, v. 4, n. 8-9, p. 61-71, 18 dez. 2020.

NASCIMENTO, A. R. S. do et al. **Coletânea GPVS - Universidade em foco Discutindo Vulnerabilidades: avanços e desafios**. v. 1 ed. João Pessoa, PB: ATIVE, 2021.

PENSSAN - Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional. VIGISAN Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil. PENSSAN: **Olhe para a fome**, 2021, 66p. Disponível em: <http://www.olheparaafome.com.br/>. Acesso em: 6 mar. 2021.

- PORTO, G. Governo deve emitir alerta para a pior seca em 111 anos. **Estadão**, Brasília, DF, 28 mai. 2021. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/estadao-conteudo/2021/05/28/governo-alerta-para-a-pior-seca-em-111-anos.htm>. Acesso em: 21 jun. 2021.
- POWER, T. et al. COVID-19 and Indigenous Peoples: An imperative for action. **Journal of Clinical Nursing**, v. 29, n. 15-16, p. 2737-2741, 29 ago. 2020.
- ROITMAN, I. A importância da Ciência transcende a obtenção de vacinas para a covid-19. **UnB Notícias**, Brasília, 29 set. 2020. Disponível em: <https://noticias.unb.br/artigos-main/4454-a-importancia-da-ciencia-transcende-a-obtencao-de-vacinas-para-a-covid>. Acesso em: 15 jun. 2021.
- SANTOS, R. V.; PONTES, A. L.; COIMBRA JR., C. E. A. Um “fato social total”: COVID-19 e povos indígenas no Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 36, n. 10, p. 4, 2 out. 2020.
- SARDINHA, L. M. V. *et al.* Estudo Técnico n. 01/2014. Escala Brasileira de Insegurança Alimentar-EBIA: análise psicométrica de uma dimensão da Segurança Alimentar e Nutricional. **Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) - Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação (SAGI)**, Brasília/DF, 2014.
- SCHAPPO, S. Fome e insegurança alimentar em tempos de pandemia de Covid-19. *In: SER Social Alimentação, Abastecimento e Crise*, v. 23, n. 2008, p. 28-52, 2021.
- SCHIOCHET, V. A construção de uma economia solidária para superar a crise. **Nexo Jornal**: 10 jul. 2020. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/debate/2020/A-constru%C3%A7%C3%A3o-de-uma-economia-solid%C3%A1ria-para-superar-a-crise>. Acesso em: 25 jun. 2021.
- SILVA, K. Revisão Bibliográfica: os impactos da pandemia de COVID-19 na Segurança e Soberania Alimentar de Comunidades Tradicionais do estado de SP. *In: IX CONGRESSO BRASILEIRO DE DIREITO SOCIOAMBIENTAL*, 9, 2021, São Paulo. **Resumos [...]**. São Paulo: Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS), 2021. Trabalho 33/46. Disponível em: <https://direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2021/05/Anais.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2021.

SEGALL-CORRÊA, A. M. et al. The Brazilian food security scale for indigenous Guarani households: Development and validation. **Nature B.V. and International Society for Plant Pathology**, 2018.

SOUZA, M. D. Orçamento da Saúde perdeu R\$ 20 bilhões em 2019 por conta da Emenda do Teto de Gastos. **Brasil de Fato**: São Paulo, 21 fev. 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/02/21/orcamento-da-saude-perdeu-r-20-bilhoes-em-2019-por-conta-da-emenda-do-teto-de-gastos>. Acesso em: 25 jun. 2021.

Capítulo 5

Perfil epidemiológico de quilombolas com doenças crônicas não transmissíveis em Feira de Santana-BA ¹

Epidemiological profile of quilombolas with chronic non-communicable diseases in Feira de Santana-BA

Thiara Neres Bispo Vitorio do Carmo ²
Edna Maria de Araújo ³
Roberta Lima Machado de Souza Araújo ⁴
Sheila Regina dos Santos Pereira ⁵
Roberto dos Santos Lacerda ⁶

1 Introdução

As comunidades quilombolas são grupos socialmente vulnerabilizados, que sofrem com desigualdades sociais e de saúde e essas situações de sofrimento vivenciadas por esta população são fruto do racismo enraizado na sociedade desde o período de escravidão até os dias atuais, tornando estas comunidades excluídas da sociedade (GOMES, 2013). De acordo com

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

² Mestra em Saúde Coletiva (UEFS). Enfermeira/Pesquisadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre Desigualdades em Saúde - NUDES (UEFS). Endereço: Rua L, Cam T.21, n 04, Conjunto Feira X, Bairro Muchila, Feira de Santana-BA. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2085769077546365> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4944-6460> E-mail: thiaraneres@gmail.com

³ Doutora em Saúde Pública (UFBA). Enfermeira / Professora Titular da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5357531216031538> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1643-2054> E-mail: ednakam@gmail.com

⁴ Mestra em Saúde Coletiva (UEFS). Psicóloga / Professora substituta da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7191336998258704> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0302-2745> E-mail: robertamachado.psi@gmail.com

⁵ Doutorado em Educação (UFBA). Estatística/Professora Assistente da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3332553879134569> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6537-3041> E-mail: srspereira@uefs.br

⁶ Doutor em Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRODEMA-UFS). Biomédico/ Professor Adjunto do Departamento de Educação em Saúde da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9107392052803216> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1279-9767> E-mail: robertosl3@hotmail.com

a Portaria de nº 98/2007, referente ao cadastro nacional de remanescentes das comunidades de quilombos, realizado pela Fundação Cultural Palmares, define-se as populações quilombolas como “[...] grupos de etnia/raça autodefinida, com relação à ancestralidade negra com experiências vivenciadas de sofrimento e de comportamentos de resistência histórica”.

De acordo com a Fundação Cultural Palmares existem no Brasil mais de 3.000 Comunidades Remanescentes de Quilombos certificadas, sendo o Nordeste a região de maior concentração dessas comunidades e no que se refere ao estado da Bahia este se destaca como o segundo estado com maior número de comunidades quilombolas certificadas. Conforme a portaria nº171/2020, atualmente são 823 comunidades equivalendo aproximadamente 23% do total de comunidades reconhecidas e certificadas em todo o país, fato merecedor de maiores pesquisas, principalmente no campo da saúde (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2020). Em relação ao município de Feira de Santana, as duas comunidades foco deste estudo encontram-se certificadas, são elas: Comunidade Lagoa Grande (reconhecida no ano de 2007) e comunidade Matinha dos Pretos (reconhecida no ano de 2014), estas comunidades localizam-se na zona rural deste município (ARAÚJO, 2017).

Sabe-se que os remanescentes de quilombos estão entre os grupos de grande vulnerabilidade social do país, e no que se refere às condições de saúde, estas também se revelam precárias em praticamente todo o Brasil (CARDOSO, MELO, CESAR, 2015). Estudos apontam os piores indicadores em saúde nas populações pretas e pardas, evidências indicam que os negros têm uma elevada incidência de doenças e de morte precoce, em todo seu ciclo vital, desde a infância até a idade mais avançada (AMORIM et al., 2013, BEZERRA et al., 2013, MALTA et al., 2015, SOUZAS et al., 2015; PAULLI, 2019; SANTOS et al., 2019). Esta condição de vida serviu de base

para os quilombolas terem sido priorizados para a vacinação contra a covid-19 pelo Plano Nacional de Imunização (BRASIL, 2021).

Vale ressaltar que o perfil de doenças nas populações quilombolas, tem sido modificado diante do aumento de casos de doenças crônicas nessa população demonstrando uma transição epidemiológica nesse grupo. Estas doenças muitas vezes são silenciosas, ocorrem em qualquer momento da vida, apresentam poucos sintomas iniciais, são causadas por diversos fatores, provocam impactos negativos na vida do indivíduo além de representar a maior carga de morbimortalidade no Brasil (DUCAN et al., 2012; OLIVEIRA et al., 2015; MALTA, 2015). Devido à complexidade do surgimento e evolução das doenças crônicas nessas comunidades, se faz necessária a realização de estudos que visem compreender os elementos através dos quais, está ocorrendo o processo saúde e doença das populações rurais, principalmente, populações historicamente silenciadas, as quais vivem em situação de vulnerabilidade social a exemplo das comunidades quilombolas.

Estudos apontam que o estado de cronicidade das doenças se mostra elevado quando estas acometem pessoas que vivenciam situações de vulnerabilidade social, tais como discriminação por razões étnico raciais, econômicas, educacionais, dentre outras (LOPES, 2005; SANTOS, 2011; MALTA, et al., 2017). Considerando a magnitude das DCNT e os fatores envolvidos na sua determinação, é de extrema importância traçar o perfil epidemiológico de pessoas acometidas por esses tipos de doenças nas comunidades quilombolas localizados em um município Baiano.

Dessa forma, o presente estudo tem como objetivo, descrever o perfil epidemiológico das pessoas com Doenças Crônicas Não Transmissíveis mais prevalentes, nas duas comunidades quilombolas rurais, localizadas, no município Feira de Santana no estado da Bahia, no ano de 2016.

2 Desenvolvimento

2.1 Materiais e métodos

Trata-se de estudo do tipo corte transversal, descritivo, que analisou duas comunidades quilombolas, reconhecidas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares, denominadas Matinha dos Pretos e Lagoa Grande, ambas situadas na zona rural do município de Feira de Santana-BA. O presente estudo é um recorte do Projeto de pesquisa “Determinantes sociais de doenças e agravos nas comunidades quilombolas de Feira de Santana, Bahia”, cuja coleta de dados foi realizada nos meses de julho a setembro do ano de 2016 (ARAÚJO, 2017).

O cálculo do tamanho amostral foi feito através do programa estatístico Open Epi que considerou uma amostra de tamanho $N=742$ a partir do quantitativo populacional das duas comunidades: Matinha dos Pretos ($N=8.855$) e Lagoa Grande ($N= 12.077$), para que este quantitativo fosse considerado representativo das duas comunidades estudadas, no entanto, acrescentou-se 10% do total da amostra, considerando possíveis perdas, o que totalizou no $N=816$ indivíduos, contudo foram entrevistados 864 adultos ≥ 18 anos (369 indivíduos da comunidade Matinha e 373 indivíduos da comunidade Lagoa Grande). Os dados do estudo derivam da aplicação do instrumento baseado no Projeto COMQUISTA: Comunidades Quilombolas de Vitória da Conquista - BA. Avaliação de Saúde e seus Condicionantes, com vistas a verificar as condições socioeconômicas, demográficas, ambientais, do estado de saúde, utilização dos serviços de saúde, bem como a prevalência de doenças e agravos à saúde (ARAÚJO, 2017; OPENEPI, 2016).

Para o presente estudo foram selecionados 244 participantes sendo 153 residentes na comunidade da Matinha dos Pretos e 91 na comunidade Lagoa Grande, os quais referiram e comprovaram ter pelo menos uma das DCNT estudadas a saber, Doenças do Aparelho Circulatório DAC que engloba Hipertensão (22,3%), Doenças Cardíacas (5,9%) e outras Doenças

do Aparelho Circulatório (7,5%), e além dessas a Diabetes (7,8%). Vale destacar que embora a variável DCNT seja autorreferida, para ser considerada no estudo, foram estabelecidos critérios de comprovação da presença da DCNT referida, como apresentação de exame médico que comprovasse o diagnóstico da doença, apresentação da receita médica ou do medicamento utilizado para o tratamento da doença e ou apresentação da ficha de acompanhamento no programa HIPERDIA.

Foi feita análise descritiva para verificação da distribuição da frequência das variáveis. Os dados foram analisados através do software *Statistic Package for Social Sciences* (SPSS) versão 22.0.

2.2 Resultados

Foi observado que na população desse estudo há uma maior frequência do sexo feminino (75,8%) e (70,3%) nas duas comunidades estudadas. Em relação à faixa etária observou-se uma frequência maior de DCNT entre os indivíduos de faixa etária ≥ 60 anos representado por 47,7% na comunidade Matinha dos Pretos e 52,7% na comunidade Lagoa Grande. Em relação ao estado conjugal, 53,6% na comunidade Matinha e 57,1% na comunidade Lagoa Grande relataram ter companheiro. No que se refere à escolaridade 79,1% em ambas as comunidades possuem até 8 anos de estudo, sobre o trabalho, 41,2% na comunidade Matinha e 50,5% na comunidade Lagoa Grande relataram que trabalham. Destes, 69,8% na Matinha e 93,5% na Lagoa Grande informaram que trabalham sem carteira assinada sendo as suas principais funções lavrador e agricultor. Em relação à renda 85% e 90,1% dos entrevistados das comunidades Matinha e Lagoa Grande respectivamente relataram receber até um salário-mínimo, além disso, 82,4% na comunidade Matinha e 69,2% na comunidade Lagoa Grande, relataram não receber benefício do governo (Tabela 1).

Tabela 1- Perfil demográfico e socioeconômico das pessoas com DCNT mais prevalentes nas comunidades quilombolas de Feira de Santana-BA, 2016.

VARIÁVEL	COMUNIDADE	MATINHA	DOS	COMUNIDADE	LAGOA
	PRETOS			GRANDE	
	n(153)	%		n(91)	%
Sexo					
Feminino	116	75,8		64	70,3
Masculino	37	24,2		27	29,7
Faixa etária					
18 a 29 anos	6	4		6	6,6
30 a 39 anos	19	12,4		8	8,8
40 a 49 anos	25	16,3		17	18,7
50 a 59 anos	30	19,6		12	13,2
60 ou mais	73	47,7		48	52,7
Situação conjugal					
Com companheiro	82	53,6		52	57,1
Sem companheiro	71	46,4		39	42,9
Escolaridade (anos)					
o a 8 anos	121	79,1		72	79,1
> 8 anos	32	20,9		19	20,9
Trabalha					
Não / desempregado	19	12,4		9	9,9
Sim	63	41,2		46	50,5
Aposentado	71	46,4		36	39,6
Situação de trabalho					
Com carteira assinada	19	30,2		3	6,5
Sem carteira assinada	44	69,8		43	93,5
Principal função do trabalho					
Trabalhador nível superior	2	3,2		2	4,6
Trabalhador nível fundamental e médio	15	23,8		10	21,6
Trabalhador informal	46	73		34	73,8
Renda familiar⁷					
Até um salário mínimo	130	85,0		82	90,1
> Um salário mínimo	23	15,0		9	9,9
Quantas pessoas dependem da renda					
Até 3 pessoas	127	83,0		72	79,1
> 3 pessoas	26	17,0		19	20,9
Recebe alguma ajuda do governo⁸					
Não	126	82,4		63	69,2
Sim	27	17,6		28	30,8

Fonte: Autores (2020)

Em relação às condições ambientais (características ambientais e sanitárias) ambas as comunidades possuíam casa de alvenaria, energia elétrica e água encanada (95%). A respeito do destino do lixo verificou-se

⁷ Considerou-se o salário-mínimo de 2016: R\$880,00

⁸ Refere-se à Bolsa Família e o Benefício de Prestação Continuada. A Bolsa família é um benefício do Governo Federal voltado às famílias de baixa renda e o Benefício de Prestação Continuada é um benefício voltado a idosos que não contribuíram e estão em situação de extrema vulnerabilidade socioeconômica e pessoas com deficiência.

que na comunidade Lagoa Grande a prevalência de casas com coleta regular de lixo foi menor (44,1%), quando comparada à Matinha dos Pretos (90,8%). Destaca-se que, praticamente 99% das casas das pessoas com DCNT da comunidade Matinha dos Pretos e da comunidade Lagoa Grande não têm rede de esgoto (Tabela 2).

Tabela 2- Características das condições ambientais das pessoas com DCNT mais prevalentes nas comunidades quilombolas de Feira de Santana-BA, 2016.

VARIÁVEL N(244)	COMUNIDADE MATINHA DOS	COMUNIDADE LAGOA
	PRETOS	GRANDE
	n(153)	%
Quantos cômodos têm a casa		
Até 4 cômodos	64	42
> 4 cômodos	89	58
Material utilizado na construção da casa		
Alvenaria	148	96,7
Madeira/taipa/abobe	5	3,3
Qual a forma de iluminação da casa		
Elétrica	151	98,7
Óleo/gás de botijão/querosene	2	1,3
Procedência da água		
Rede geral	145	94,8
Poço/ cisterna/ tanques	8	5,2
Destino do lixo		
Coleta regular	139	90,8
Queima / joga em terrenos	14	9,2
Destino dos dejetos		
Com rede de esgoto	2	1,3
Sem rede de esgoto	151	98,7

Fonte: Autores (2020)

No que se refere ao estado de saúde, a maioria avalia como “regular” tanto na comunidade Matinha representado por 67,3% quanto na comunidade Lagoa Grande representado por 73,6%. Perguntados “como se sentem nos últimos 15 dias da data da pesquisa”, 48,4% na comunidade Lagoa Grande e 52,3% na comunidade Matinha dos Pretos relataram sentir-se “regular”. Quanto à realização de exames, 62,7% na comunidade Matinha e 89% na comunidade Lagoa grande referem ter realizado exames há mais de um mês e quanto à procura pelo serviço de saúde 53,6% dos entrevistados na Matinha e 54,9% na Lagoa Grande responderam que

procuram “frequentemente”, em relação ao uso de medicamentos, a maioria dos entrevistados nas duas comunidades referiram que faz uso representado por 88,9% na comunidade Matinha e 92,3% na comunidade Lagoa Grande. Quanto aos hábitos de vida, na comunidade Matinha dos Pretos 5,9% consome bebida alcoólica enquanto que na comunidade Lagoa Grande esse consumo é praticamente o dobro 11%, sobre o uso do cigarro, 10,5% na comunidade Matinha dos Pretos e 14,3% na comunidade Lagoa Grande relatam fazer uso. No que diz respeito ao consumo de frutas, verduras e legumes, na comunidade Matinha 45,7% e na comunidade Lagoa Grande 54,9%, consomem esse tipo de alimento mais de 1 vez na semana (Tabela 3).

Tabela 3 - Frequências da situação de saúde e hábitos de vida das pessoas com DCNT mais prevalentes nas comunidades quilombolas de Feira de Santana-BA, 2016.

VARIÁVEL N (244)	COMUNIDADE MATINHA DOS PRETOS		COMUNIDADE LAGOA GRANDE	
	n(153)	%	n(91)	%
Consumo bebida alcoólica				
Não	144	94,1	81	89,0
Sim	9	5,9	10	11,0
Frequência do consumo				
Até 3x na semana	1	11,1	1	10,0
Nos finais de semana	6	66,7	8	80,0
Todos os dias	2	22,2	0	0,0
Doses de bebida				
1 dose	2	22,2	0	0,0
Até 5 doses	3	33,4	5	50,0
> 5 doses	4	44,4	5	50,0
Faz uso de cigarro				
Não	137	89,5	78	85,7
Sim	16	10,5	13	14,3
Como avalia sua saúde				
Boa	50	32,7	24	26,4
Regular	103	67,3	67	73,6
Consumo de frutas Verduras e legumes				
Todos os dias	59	38,6	24	26,4
≥ 1x na semana	70	45,7	50	54,9
1 x por mês	24	15,7	17	18,7
Como vem se sentindo nos últimos 15 dias				
Bem	63	41,2	41	45,1
Regular	80	52,3	44	48,4
Mal	10	6,5	6	6,6
Faz uso de medicamento				
Sim	136	88,9	84	92,3

Não	17	11,1	7	7,7
Último exame clínico/laboratorial				
Recentemente	56	36,6	10	11,0
Nunca	1	0,7	0	0,0
Há um mês ou mais	96	62,7	81	89,0
Procura pelo serviço de Saúde				
Frequentemente	82	53,6	50	54,9
Raramente	71	46,4	41	45,1

Fonte: Autores (2020)

2.3 Discussão

Os resultados do presente estudo mostram o perfil epidemiológico de quilombolas que têm pelo menos um tipo de DCNT, residentes nas duas comunidades quilombolas do município de Feira de Santana-BA.

Identificou-se que a faixa etária com maior frequência de DCNT em ambas as comunidades foi de ≥ 60 anos seguida da faixa etária de 50 a 59 anos na comunidade Matinha e 40 a 49 anos na comunidade Lagoa Grande, esse achado coincide com outros estudos (MUSSI, ROCHA E ALVES, 2019; TEIXEIRA, 2019; MEDEIROS et al., 2013, BEZERRA, et al., 2013) os quais também encontraram prevalência alta de DCNT em pessoas acima de 40 anos. Sabe-se que, além dos fatores de risco já conhecidos, bem como os fatores sociais e econômicos que influenciam no aparecimento de DCNT, as alterações próprias do envelhecimento também contribuem para o surgimento dessas doenças. Em relação ao sexo o presente estudo identificou um predomínio de DCNT no sexo feminino quando comparado com o sexo masculino em ambas as comunidades, esse achado corrobora com os resultados encontrados na maioria dos estudos realizados com quilombolas em diversas localidades do Brasil (BEZERRA, 2013, SANTOS; SILVA, 2014; FREITAS et al 2018; MELO; SILVA, 2015; SOARES; BARRETO, 2015; PINHO 2015; OLIVEIRA; CALDEIRA, 2016; SANTOS et al., 2019).

Em relação à variável raça/cor da pele 100% dos entrevistados se autodeclararam negros (pretos e pardos) fato que difere do estudo de base

populacional com quilombolas em Vitória da Conquista-BA, onde foram observados indivíduos que se autodeclararam brancos (12,7%) (BEZERRA et al., 2013). Vale ressaltar que estudos mostram que a maioria das pessoas que tendem a enfrentar discriminação, desigualdades nas condições sociais e de saúde geralmente são aquelas que identificam a sua cor da pele como parda preta ou indígena e pertencem a grupos de renda menor e baixa escolaridade (CHOR; LIMA, 2005; GOMES et al., 2013).

Quanto à situação conjugal, nas duas comunidades mais de 50% relataram ter companheiro. Em outros estudos esse dado prevalece em mais de 60% da população estudada. (MUSSI, ROCHA; ALVES, 2019; BEZERRA et al., 2013, OLIVEIRA, 2015).

No que se refere ao contexto educacional notou-se baixa escolaridade, com predomínio do ensino fundamental incompleto. Foi observada também em outros estudos, essa baixa taxa de escolaridade entre quilombolas, o que revela dificuldade de acesso ao ensino (PINHO, 2015; TEIXEIRA, 2019; BEZERRA, 2013; MELO; SILVA, 2015; SANTOS E SILVA, 2014). Além disso, a escolaridade pode influenciar no acesso e entendimento de informações bem como nas condições para a prática do autocuidado, onde indivíduos com maior escolaridade compreendem melhor acerca do seu estado de saúde e têm uma melhor adesão ao tratamento, e o faz de forma mais adequada, o que reflete num melhor estado de saúde.

No que se refere ao trabalho, foi visto, uma maior prevalência de trabalhadores informais se tratando da renda familiar foi evidenciado que em ambas as comunidades a maioria dos entrevistados relatou possuir renda média familiar de até 1 salário-mínimo, essa predominância também foi identificada em praticamente todos os estudos analisados (OLIVEIRA et al., 2015; FREITAS et al 2018; SOARES; BARRETO, 2015; VIEIRA; MONTEIRO, 2013). Quando se pensa em avaliar as condições de vida e saúde de uma população, um dos componentes de grande importância a

ser considerado nessa avaliação é a renda familiar, pois, a falta de recursos financeiros limita o acesso a diversos bens materiais e de consumo podendo influenciar negativamente na qualidade de vida das pessoas, o que pode contribuir também para a elevação do risco de desenvolvimento e prolongamento de doenças nessa população.

Foi observado também que mesmo com renda insuficiente e emprego informal a maioria das famílias entrevistadas não é contemplada por programas de benefício social do governo tanto na comunidade Matinha dos Pretos quanto na comunidade Lagoa Grande. Este achado revela que muitas famílias as quais se enquadram no perfil dos programas de benefício permanecem desassistidas pelas políticas públicas, ou seja, elas ainda continuam invisibilizadas pelo governo, essa realidade também é vista na comunidade quilombola do Estado do Goiás (SANTOS; SILVA, 2014).

No que se refere às condições ambientais e sanitárias, os dados mostram que as casas de ambas as comunidades são feitas de alvenaria, sendo que a maioria destas possui mais que 4 cômodos na comunidade Matinha enquanto que na comunidade Lagoa Grande a maioria das casas tem até 4 cômodos, todas possuem rede elétrica e abastecimento de água, o que difere de outros estudos em que as comunidades não contam ou contam com muito pouco abastecimento de água, visto que estes têm como principal fonte de abastecimento os poços, nascentes, córregos (FREITAS et al., 2018; MELO; SILVA, 2015). Todavia não há coleta regular de lixo principalmente na comunidade Lagoa Grande, deste modo as pessoas incineram o lixo e também jogam em terrenos baldios, esse achado coincide com diversos estudos (SANTOS E SILVA, 2014; TEIXEIRA et al., 2019; OLIVEIRA; CALDEIRA, 2016). Essa prática compromete o meio ambiente em que eles vivem e pode acarretar o aparecimento de diversas doenças e agravos a esta população.

Outro problema encontrado é quanto à eliminação de dejetos sólidos e líquidos, pois em ambas as comunidades praticamente todos os participantes do estudo não têm rede de esgoto e a eliminação desses dejetos é feita no solo através da fossa rudimentar e banheiros construídos no fundo do quintal, embora a maioria dos domicílios possua fossa séptica, essa prática ainda se faz muito presente na comunidade. Este achado corrobora com diversos outros estudos onde essa realidade é vivenciada por praticamente todas as comunidades quilombolas do país (AMORIM et al., 2013; FREITAS et al 2018, MELO; SILVA, 2015; PINHO et al., 2015). Sabe-se que o descarte dejetos no meio ambiente contribui para o surgimento de transmissores de doenças parasitárias e endêmicas naquela localidade o que faz com que essa população fique exposta ao risco de ser acometida por essas doenças, tornando-se um grande problema de saúde pública.

Às condições de habitação de um grupo social vulnerabilizado, como é o caso dos quilombolas, acabam por revelar aspectos da situação de saúde dessa população. Posto que, uma precária condição habitacional, ambiental podem condicionar fatores de risco à saúde de sujeitos, como o inverso se faz proporcional, quanto melhor às condições de vida das pessoas, melhor a sua situação de saúde (MAGALHÃES et al., 2013).

Em relação às variáveis hábitos de vida e condição de saúde, o presente estudo mostra que o consumo de bebida alcoólica na comunidade Matinha foi de 5,9% com predomínio acima de cinco doses, enquanto na comunidade Lagoa Grande o consumo foi praticamente o dobro, correspondendo a 11% e acima de cinco doses, ambas com maior frequência nos finais de semana. Esse achado se mostra inferior aos encontrados em outras comunidades (OLIVEIRA, et al., 2015; SOARES; BARRETO, 2015, FREITAS et al.,2018).

Quanto ao uso do tabaco os dados mostraram um menor consumo nas comunidades estudadas (24,8%), quando comparados com estudos de

outras comunidades quilombolas existentes no Brasil, a exemplo da comunidade “Mola” situada no Estado do Pará, estudada por Melo e Silva, (2015) onde 34,5% declararam ser fumantes. Porém mesmo diante de uma prevalência inferior a outras comunidades, esse achado é relevante, pois se trata de um hábito que está sendo praticado por pessoas acometidas de DCNT, e estudos mostram que um dos principais fatores de risco para o surgimento, bem como agravamento de doenças crônicas é o tabagismo e que este associado ao consumo excessivo de bebidas alcoólicas esse agravamento das doenças crônicas pode ser potencializado (OLIVEIRA; CALDEIRA, 2016; CARDOSO et al., 2015; MELO; SILVA, 2015).

No que se refere à autoavaliação do seu estado de saúde, observou-se que a maioria possui a autopercepção negativa do seu estado de saúde representada pelas respostas “regular” a “ruim”. Esses achados corroboram com os dados encontrados em outros estudos, como o de Oliveira et al., (2015), em que na sua pesquisa realizada em 2013, sobre Autopercepção de saúde em quilombolas do norte de Minas Gerais e os fatores associados à percepção negativa da própria saúde, na qual se constatou uma taxa de 46% de autopercepção negativa, os autores identificaram a associação dessa variável com as dimensões demográficas, socioeconômicas e, especialmente, à morbidade autorreferida, a saber hipertensão, diabetes, artrite, depressão e problemas de coluna (OLIVEIRA et al., 2015).

Além deste trabalho, outras pesquisas trazem resultados semelhantes aos expostos acima, como na comunidade quilombola Abacatal/Aurá situada em Belém, Pará, em que 60% dos sujeitos possuem autopercepção de saúde negativa, os autores sugerem que a percepção negativa de saúde dessa população pode estar associada aos aspectos demográficos socioeconômicos e a presença de doenças crônicas (FREITAS et al., 2018; TEIXEIRA et al., 2019).

Foi verificado também que no que se refere ao estado de saúde nos últimos 15 dias à entrevista, a maioria dos participantes em ambas as comunidades relataram estar se sentindo “regular” ou “mal” de saúde. Esse achado pode estar associado à presença de DCNT bem como ao entendimento de que o bom estado de saúde está relacionado à ausência de doença.

Em relação ao uso de medicamentos observou-se que grande parte dos participantes de ambas as comunidades relataram fazer uso de medicamento, o que mostra que esse uso está diretamente ligado à presença da doença e a necessidade de uso dos mesmos. Esse achado se assemelha a uma pesquisa realizada no sudoeste da Bahia, em 2013, para verificar a prevalência de utilização de medicamentos pela população quilombola (41,9%), no qual o uso de medicamentos foi associado ao sexo feminino (50,3%), idade de 60 anos e mais, pior avaliação da saúde, maior número de morbidades autorreferidas (MEDEIROS et al., 2013).

No que se refere ao consumo de frutas, verduras e legumes os dados mostram uma frequência no consumo entre 1 ou + vezes na semana 45,7% e 54,9% nas comunidades Matinha e Lagoa Grande respectivamente e apenas 38,6% na comunidade Matinha e 26,4% na comunidade Lagoa Grande, referem consumo todos os dias, portanto essa frequência é considerada baixa visto que há uma necessidade de maior consumo desses alimentos para manutenção da saúde. Esse achado se assemelha aos encontrados em outros estudos, como o de Freitas et al (2018) em que na comunidade estudada, foi observado que 64,61% dos participantes relataram o consumo de frutas, verduras e legumes apenas uma a duas vezes na semana, sendo assim considera-se o seu consumo, pelos moradores, muito baixo, os autores afirmam que apesar da grande variedade de frutos e hortaliças cultivadas pelos moradores, muitas vezes eles precisam vender o que é produzido para garantir alguma renda, e deste modo ao invés de

consumir esses alimentos naturais, acabam tendo que optar por alimentos industrializados.

Outros estudos relacionados ao consumo de frutas, verduras e legumes entre quilombolas também evidenciaram a baixa ingestão desse tipo de alimento (OLIVEIRA; CALDEIRA, 2016; FREITAS et al., 2018; SOARES; BARRETO, 2015). Deste modo o consumo de alimentos que são considerados de risco à saúde, principalmente entre as pessoas que possuem DCNT, tem se mostrado inverso ao consumo de frutas e verduras os quais são considerados saudáveis e de extrema importância para a manutenção da saúde desses indivíduos.

No que diz respeito à procura pelos serviços de saúde os dados mostram que mais da metade dos entrevistados relatam a procura pelo serviço “frequentemente”, porém, embora a procura “frequente” seja um pouco maior em relação à procura “raramente”, há um elevado quantitativo de pessoas que relataram procurar pelo serviço “raramente” em ambas as comunidades, mostrando que geralmente procuram pelos serviços em situações de emergência, cabe ressaltar que esse é um dado bastante relevante por se tratar de pessoas que tem DCNT e que precisam fazer acompanhamento periódico no serviço de saúde. Além disso, a maioria dos entrevistados em ambas as comunidades relatam que o último exame ou consulta realizada foi há mais de um mês da data em que foi feita a entrevista.

Esse achado corrobora com outras pesquisas às quais também refletem dados semelhantes onde, grande parte dos participantes declarou que “raramente” procura pelo serviço de saúde, referindo essa procura muitas vezes apenas em situações de emergência (AMORIM et al., 2013; GOMES et al., 2013; FERREIRA, 2015), percebe-se que a população busca o atendimento individualizado apenas quando estão apresentando algum sintoma, esse achado reflete a necessidade de ações de promoção da saúde

e de prevenção de agravos, como educação em saúde, bem como melhoria no atendimento prestado a essa comunidade, pois estas precisam de um acompanhamento mais próximo e constante da sua saúde, principalmente por serem acometidas de DCNT.

Embora a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) assegure a ampliação do acesso e a qualidade do atendimento básico, nas comunidades quilombolas brasileiras, verificou-se uma fragilidade entre as ações executadas e o que é preconizado.

Apesar de o estudo atender os objetivos propostos, algumas limitações devem ser consideradas, uma dessas limitações se refere ao fato de o banco de dados ter sido construído para outra pesquisa a qual tinha objetivos diferentes desta e por conta disso não foram coletados alguns dados específicos referentes às DCNT.

Diante disso, recomenda-se que sejam feitos mais estudos acerca dessa temática buscando analisar o máximo de variáveis possíveis para que se tenha uma melhor visualização da realidade dessas comunidades, principalmente em relação às doenças crônicas que mais a acometem, para que assim, possa contribuir para o planejamento e promoção de ações direcionadas para a melhoria da realidade dessa população.

Conclusões

Com o objetivo de traçar o perfil epidemiológico das pessoas com DCNT mais prevalentes nas comunidades quilombolas Matinha dos Pretos e Lagoa Grande foram estudadas as condições sociodemográficas, ambientais e de saúde destes indivíduos e os dados do estudo mostraram que há uma maior prevalência de DCNT entre os indivíduos do sexo feminino em ambas as comunidades, na faixa de idade acima de 60 anos, com escolaridade < 8 anos de estudo, renda < 1 salário mínimo em ambas as comunidades, em relação a condições ambientais e de moradia. A maioria

possui casa de alvenaria, praticamente todos não têm rede de esgoto e na comunidade Lagoa Grande mais da metade não possui coleta regular de lixo. No que se refere aos hábitos de vida destaca-se o maior consumo de bebida alcoólica e tabagismo na comunidade Lagoa Grande. Sobre a situação de saúde em ambas as comunidades houve o predomínio de autoavaliação “negativa” de saúde e uma grande parte relatou procurar pelo serviço de saúde “raramente”.

Com base nestes dados foi possível caracterizar as duas populações quilombolas estudadas no que se refere aos indivíduos com DCNT, e identificar diversos problemas sociodemográficos e epidemiológicos que estas pessoas enfrentam, tais como a baixa escolaridade, baixa renda, falta de saneamento básico, falta de acesso aos serviços de saúde de qualidade, alimentação inadequada, entre outros.

Ademais, observou-se que os indivíduos estudados vivenciam situações de vulnerabilidade e que estas afetam a sua saúde, e podem elevar o estado de cronicidade das doenças principalmente no que diz respeito às Doenças Crônicas Não Transmissíveis. Sabe-se que a realidade encontrada nas comunidades de Feira de Santana não difere de outras comunidades espalhadas pelo país, porém mesmo diante de avanços como os programas e políticas voltadas para essa população, essa triste realidade ainda se faz presente.

Deste modo, os dados deste estudo poderão servir de subsídio para que as ações de saúde sejam planejadas e efetivadas conforme a realidade apresentada, levando-se em consideração o contexto social, político e ambiental destas comunidades com base em suas especificidades. Portanto, diante da realidade vivenciada por essas comunidades e tendo em vista a magnitude que as Doenças Crônicas não Transmissíveis representam, entende-se que muito ainda precisa ser feito no sentido de desenvolver estudos que sejam direcionados para o conhecimento da situação em que

vivem essas populações. Assim, espera-se que os resultados do presente estudo possam contribuir para que estas populações sejam vistas e recebam uma atenção especial por parte do poder público frente às suas necessidades específicas.

Referências

- AMORIM, M. M.; TOMAZI, L.; SILVA, R. A. A.; GESTINARI R. S.; FIGUEIREDO T. B. Avaliação das condições habitacionais e de saúde da comunidade quilombola Boqueirão, Bahia, Brasil. **Bioscience Journal** -. 2013; v.29, n.4: p.1049-57.
- ARAÚJO, R. L. M. de S. **Determinantes sociais de doenças e agravos nas comunidades quilombolas de Feira de Santana-BA**. 2017. 128 f. [Dissertação] Feira de Santana (Ba): Universidade Estadual de Feira de Santana; 2017.
- BEZERRA V. M.; ANDRADE A. C. S.; CÉSAR C. C. C.; AIAFFA, W. T. Comunidades T. Comunidades quilombolas de Vitória da Conquista, Bahia, Brasil: hipertensão arterial e fatores associados. **Cad. Saúde Pública**, v.29, n.9: p 1889-902, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-311X00164912>. Acesso em: 20/12/2020
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. **Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação Contra a COVID-19**. Brasília, DF, 2021.
- CARDOSO, L.G.V; MELO, A.P.S; CESAR C.C. Prevalência do consumo moderado e excessivo de álcool e fatores associados entre residentes de Comunidades Quilombolas de Vitória da Conquista, Bahia, Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, v.20, n.3: p.809-20, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232015203.12702014>. Acesso em: 20/12/2020
- CHOR D.; LIMA, C. R. A. Aspectos epidemiológicos das desigualdades raciais em saúde no Brasil. **Cad. Saúde Pública**, v.21, p:1586-94, 2005.
- DUCAN, et al. **Doenças crônicas não transmissíveis no Brasil**: prioridade para enfrentamento e investigação. *Rev. Saúde Pública, Porto- Alegre (RS)*, v.46, p:126-134, 2012.

- FERREIRA, J. N. **Condições de saúde de população negra remanescente de quilombo em Alcântara-MA**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.
- FREITAS, I. A.; RODRIGUES, I. L. A.; SILVA, I. F. S.; NOGUEIRA, L. M. V. Perfil sociodemográfico e epidemiológico de uma comunidade quilombola na Amazônia Brasileira. **Rev.Cuid.** v.9, n.2, p: 2187-200, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15649/cuidarte.v9i2.521>. Acesso em: 20/12/2020
- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Quadro geral por estados de comunidade remanescentes de quilombo**. Fundação Cultural Palmares. [Online], Disponível em <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/TABELA-DE-CRQ-COMPLETA-QUADRO-GERAL-29-10-2020-1.pdf>> .>. Acesso em 29/10/2020
- GOMES, K. O.; REIS E. A.; GUIMARÃES, M. D. C.; CHERCHIGLIA, M. L. Utilização de serviços de saúde por população quilombola do Sudoeste da Bahia, Brasil. **Cad. Saúde Pública**. v.29, n.9, p: 1829-42, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-311X00151412>. Acesso em: 20/12/2020
- LOPES, F. Experiências desiguais ao nascer, viver, adoecer e morrer: tópicos em saúde da população negra no Brasil. In: Brasil. Fundação Nacional da Saúde: **Saúde da população negra no Brasil: contribuições para a promoção da equidade/** Fundação Nacional da Saúde- Brasília: FUNASA, 2005, 446 p.
- MAGALHÃES, K. A.; COTTA, R. M. M.; MARTINS, T. de C. P.; GOMES, A. P.; BATISTA, R. S. A habitação como determinante social em saúde: percepção e condições de vida de famílias cadastradas no bolsa família. **Saúde Soc.** São Paulo, v.22, n.1, p.57-72, 2013.
- MALTA, D. C. et al. Diferenciais dos fatores de risco de Doenças Crônicas não Transmissíveis na perspectiva de raça/cor. **Revista Ciência e Saúde Coletiva**. v.20, n.3, p.713-725, 2015.

MALTA, D. C. et al. Doenças crônicas não transmissíveis e a utilização de serviços de saúde: análise da Pesquisa Nacional de Saúde no Brasil. **Revista de Saúde Pública**. 2017; 51 Supl 1:48.

MEDEIROS, D. S., MOURA C. S., GUIMARÃES M. D. C., ACURCIO F. A. Medication use by the “quilombola” population: a survey in South western Bahia, Brazil. **Rev. Saúde Pública**. 2013; v.47, n.5, p: 905-13. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-8910.2013047004817>. Acesso em: 20/12/2020

MELO M. F. T., SILVA H. P. Doenças crônicas e os determinantes da saúde em comunidades quilombolas do Pará, Amazônia, Brasil. **Revista da ABPN**. 2015; v.7, n.16, p: 168-89.

MUSSI, R.; ROCHA, S.; ALVES, T. Transtornos mentais comuns em quilombolas baianos, nordeste brasileiro. **Psic., Saúde & Doenças**, Lisboa **Doenças**. v. Lisboa, v. 20, n. 3, p. 698-710, dez.710, dez. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15309/19psd200312>. Acesso em: 20/12/2020

OLIVEIRA, M.; KETLLIN, S.; CALDEIRA, A. P. Fatores de risco para doenças crônicas não transmissíveis em quilombolas do norte de Minas Gerais. **Cadernos Saúde Coletiva**, v. 24, n. 4, 2016.

OLIVEIRA, S. K. M.; PEREIRA, M. M.; GUIMARÃES, A. L. S.; CALDEIRA, A.P. Self-perceived health among ‘quilombolas’ in northern Minas Gerais, Brazil. **Ciência Saúde Coletiva**, v.20, n.9, p:2879-90, 2015.

OPENEPI. **Cálculo do tamanho da amostra**. [s.l: s.n.], 2016. Disponível em: <http://www.openepi.com/Menu/OE_Menu.htm>. Acesso em: 14/03/2019.

PINHO, L; DIAS, R. L.; CRUZ, L. M; VELLOSO N. A. Health conditions of quilombola community in the north of Minas Gerais. J. res.: **fundam. care. Online**. v.7, n.1, p: 1847-55, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.9789/2175-5361.2015.v7i1.1847-1855>. Acesso em: 20/12/2020

SANTOS, D. M. S.; et al. Prevalência da Hipertensão Arterial Sistêmica em Comunidades Quilombolas do Estado de Sergipe, Brasil. **Arq. Bras. Cardiol.**, São., São Paulo, v. 113, n. 3, p3, p:383-390, 2019.

- SANTOS, J. A. F. Desigualdade racial em saúde e contexto de classe no Brasil. **Revista Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 54, n. 1, p. 5-40, 2011.
- SANTOS, R. C.; SILVA, M. S. Condições de vida e itinerários terapêuticos de quilombolas de Goiás. **Saúde Soc.** v.23, n.3, p:1049-63, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902014000300025> . Acesso em: 20/12/2020
- SOARES, D. A.; BARRETO, S. M. Indicadores nutricionais combinados e fatores associados em população Quilombola no Sudoeste da Bahia, Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, v.20, n.3, p: 821-32, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232015203.03922014>. Acesso em: 20/12/2020
- SOARES, D. A; BARRETO, S. M. Indicadores nutricionais combinados e fatores associados em população Quilombola no Sudoeste da Bahia, Brasil. **Ciência &Saúde Coletiva**, v.20, n.3, p: 821-32, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232015203.03922014>. Acesso em: 20/12/2020
- SOUZAS R. et al. **PROJETO COMQUISTA-RESULTADOS**, 2015. Disponível em: http://www.ims.ufba.br/wp-content/uploads/downloads/2015/02/Boletim_Epidemiol%C3%B3gico.pdf>. Acesso em: 14/04/2019
- TEIXEIRA, E. P. et al Problema al. Problema crônico de coluna/dor nas costas em população quilombolas de região baiana, nordeste brasileiro. **Fisioter. Pesqui.** São., São Paulo v. Paulo, v. 26, n. 1, p. 85-90, Mar. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1809-2950/18024126012019>. Acesso em: 20/12/2020
- VIEIRA ABD, MONTEIRO PS. Comunidade quilombola: análise do problema persistente do acesso à saúde, sob o enfoque da bioética de intervenção. **Saúde em Debate**, v.37, n.99, p: 610-8, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-11042013000400008>. Acesso em: 20/12/2020

Capítulo 6

Agenda 2030 como referencial para projetos de extensão voltados para comunidades quilombolas ¹

The 2030 agenda as a reference for extension projects aimed at quilombola communities

Ana Margarida Theodoro Caminhas²

1 Introdução

“Ao povo do Vale do Ribeira, obrigada por ter me dado a oportunidade de passar os meus dias como pós-graduanda e profissional com vocês. Vivemos, com isso, a aprendizagem do humano. Agradeço por me fazer sentir que somos parte de uma família universal sem fronteiras de conhecimentos e de mundo” (CAMINHAS, 1996). Era assim que se iniciava a seção de agradecimentos na minha Dissertação de Mestrado, defendida na Faculdade de Educação da Unicamp, em 1996. Há um tempo considerável, a gratidão, assim como a aprendizagem com esta experiência educativa ainda permanece. É a dinâmica de um processo rico em vivenciar as diferenças entre pessoas da universidade e pessoas da comunidade ribeirinha. Irei destacar neste capítulo a experiência que mais marcou, aquela junto ao Bairro Ivaporunduva, em que residem quilombolas. Foi

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

² Docente do Departamento de Economia, Administração e Educação da Faculdade de Ciências Agrárias e Veterinárias (UNESP/Jaboticabal). Coordenadora do Projeto de Extensão Cultivaco (Educação Ambiental, Agricultura Sustentável e Segurança Alimentar na Educação Básica). Participante do Grupo de Pesquisa do CNPq Agroecologia e Economia Feminista. Doutora em Aquicultura pelo Centro de Aquicultura da Unesp (CAUNESP). Mestre em Educação pela Unicamp. Licenciada em Ciências Biológicas (UNESP/Botucatu). Endereço: Av. Manoel Fernandes Batista, 150, Aparecida - CEP 14. 883-205 - Jaboticabal - SP Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4567929482306746> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8575-0155> E-mail: ana.caminhas@unesp.br

uma experiência educativa vivenciada na riqueza dos sons (das vozes e dos risos dos participantes, do canto dos galos e dos pássaros, das águas dos rios), da visão (das cores das pessoas do lugar, das montanhas, do céu, das matas, dos rios, das canoas, das casas, das estradas, de nós mesmos e do nosso micro-ônibus em meio a tudo isso), dos cheiros (da terra amarela, do café das casas e da comida que nos esperava depois do campo), os gostos (desse café e dessa comida) e as texturas (das mãos grossas dos moradores, da aspereza daquela terra em nossas mãos e pés e nas paredes das casas), conforme descreve Caminhas (1996).

Daí me vem a música Haiti do Caetano Veloso “E pobres são como podres e todos sabem como se tratam os pretos”. Distância de pobres e pretos e será que eles têm algum saber? Eu por ser filha de um pai negro, já conhecia essa distância e lugar estabelecido. E quando me deparei com os quilombolas tínhamos uma proximidade, quase que uma cumplicidade social, nos entendíamos. E quanto aos meus colegas de equipe de extensão, o frescor e o ânimo da juventude os motivavam ao ouvir aquelas pessoas diferentes e a aprender com elas a cada ação na comunidade.

Era uma equipe de estudantes dos cursos de Agronomia, Ciências Biológicas, Medicina Humana, Zootecnia e Engenharia Florestal da Unesp, Universidade Estadual Paulista, de Botucatu – São Paulo. Nosso objetivo era demonstrar a importância da cloração e demais cuidados com a água no combate à verminose. O Vale do Ribeira, região em que o trabalho de extensão analisado foi desenvolvido, constitui, segundo Giatti et al. (2004), a região menos urbanizada e mais carente do estado de São Paulo, com baixíssimos indicadores socioeconômicos e com grande parte da população trabalhando na agricultura e extrativismo. Além disso, conforme alertam esses autores, a presença de coliformes fecais na água usada pela população ribeirinha é alta e indicativo de verminoses que afetam a sua saúde.

Em 2015, na sede da Organização das Nações Unidas (ONU) 193 países, inclusive o Brasil, aprovaram o documento “Transformando nosso futuro: a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável”, com o compromisso de ser cumprido até 2030, razão pela qual também é chamado de Agenda 2030. Este documento visa a promoção de desenvolvimento sustentável, combatendo-se a pobreza, a exploração e a contaminação do meio ambiente como um todo (ROSA e CAMPOS, 2020).

Como recém-formada em Ciências Biológicas participei desta equipe de universitários no projeto de extensão universitária. Auxiliei na elaboração, aplicação e avaliação das atividades educativas junto a esses ribeirinhos e quilombolas dessa região. Esta participação resultou na minha dissertação de mestrado e neste capítulo, quero contextualizar este estudo junto a questões relacionadas à Agenda 2030, de acordo com referenciais contemporâneos. Revisitar essa experiência educativa de pesquisa e extensão tem como finalidade analisar como esse debate atual sobre a Agenda 2030 pode nos auxiliar em ações de extensão universitária e pesquisas voltadas para populações quilombolas.

Expressar quais foram as experiências educativas de sujeitos dos vários segmentos envolvidos – a própria autora, universitários, professores e moradores de bairros rurais de Eldorado – é algo que nos desafia neste estudo (CAMINHAS, 1996). No entanto, temos a consciência de que “nenhum pensador, nenhum cientista, elaborou seu pensamento ou sistematizou seu saber científico sem ter sido problematizado, desafiado (...) o desafio é fundamental à constituição do saber” (FREIRE, 1983). Ao contextualizar esta pesquisa de mestrado sobre Educação Ambiental e qualidade da água em uma discussão atual, a colocação de Paulo Freire sobre educação é atemporal.

Nas próximas seções, esta experiência educativa dada na extensão universitária e sistematizada em uma dissertação de mestrado será descrita. Além disso, será traçado um paralelo entre os resultados desta pesquisa sobre extensão universitária em relação à

Agenda 2030. Também será apresentada a metodologia empregada na análise e coleta de dados da pesquisa junto aos quilombolas e estudantes universitários, além daquela empregada para a elaboração do presente capítulo. Encerrando estas seções serão expostas as considerações finais obtidas na experiência educativa das ações de extensão universitária.

1.1 O projeto de extensão da UNESP junto a quilombolas do Vale do Ribeira e seus desdobramentos hoje

Neste tópico, iremos descrever o projeto de extensão estudado e também as metodologias envolvidas no seu desenvolvimento e na proposta de reflexão sobre a contribuição da Agenda 2030 para essa natureza de ação educativa e de pesquisa.

O projeto aqui apresentado foi desenvolvido pela autora e estudantes universitários junto à comunidade quilombola de Ivaporunduva, no Vale do Ribeira, estado de São Paulo, nos anos de 1993 e 1994, como parte do programa de extensão universitária da Universidade Estadual Paulista – UNESP. Participaram deste trabalho professores e alunos do campus de Botucatu ligados aos cursos de Agronomia, Ciências Biológicas, Zootecnia e Engenharia Florestal desta faculdade. A autora, como bióloga recém-formada auxiliou na elaboração, aplicação e avaliação das atividades educativas destinadas aos ribeirinhos quilombolas. Os resultados de sua participação neste trabalho geraram a sua dissertação de mestrado vinculada à Faculdade de Educação da Unicamp.

Desta forma, este capítulo revisita esta pesquisa de mestrado, no intuito de compreender e contextualizar a contribuição da Agenda 2030 para

a extensão universitária. Espera-se também contribuir com pesquisas resultantes da sistematização de experiências de extensão universitária, como é o caso do trabalho aqui apresentado.

1.2 O Projeto de Extensão Desenvolvido junto aos Quilombolas do Vale do Ribeira

O saneamento básico na região do Vale do Ribeira e em Ivaporunduva é extremamente precário, com dificuldade de acesso à água potável e encanada, destino adequado dos dejetos domésticos e pouca ou nenhuma rede de esgoto (FIGUEIREDO, 2000). Na época em que isso ocorreu era assim e continua assim até hoje (PRADO, 2019). Diante deste contexto precário em saneamento básico, as atividades educativas voltadas para a comunidade ribeirinha e quilombola tinham como temática o cuidado com a água consumida pela população a fim de torná-la potável, através da cloração. Também eram temas destas atividades orientações gerais para a instalação de fossas sanitárias. Além disso, pretendia-se criar um vínculo com referenciais da Educação Ambiental, à medida que os dejetos de esgoto fossem descartados de forma correta, através do uso adequado destas fossas sanitárias.

A fim de que houvesse uma adesão de crianças, jovens e adultos da comunidade quilombola, a equipe optou por uma linguagem simples e dinâmica dada por meio da aplicação de atividades de arte-educação, a partir do emprego de paródias, contação de histórias, pintura, desenho, modelagem e teatro. Esta dinâmica permitiu aprendizagem e interação com os participantes das atividades educativas, tornando-os sujeitos desta aprendizagem, conforme observaram Kaufmann (2014) e Rodrigues, Souza e Treviso (2017).

Os projetos de extensão propostos na época em que a pesquisa foi realizada tinham como concepção o deslocamento da Universidade para

as pequenas comunidades carentes do interior, a fim de contribuir para a sua integração ao "progresso" e "desenvolvimento" do país pretendido pelos órgãos oficiais que institucionalizaram as atividades de extensão universitária através da lei 5.540/68 da Reforma Universitária de 1968 (ALMEIDA, 1991).

1.3. O Bairro de Ivaporunduva e os Quilombolas

De acordo com Silva (2019) a maior parte dos quilombos do estado de São Paulo se encontra no Vale do Ribeira, onde se localiza o Quilombo Ivaporunduva. Ainda conforme esse autor, a diversidade cultural, a diversidade social e ambiental aí existentes no território se concentram em área de Mata Atlântica, onde também se encontram várias comunidades tradicionais, como indígenas, caiçaras e outras categorias sociais ou étnicas.

Esta região abrange a Bacia Hidrográfica do Rio Ribeira de Iguape e o Complexo Estuarino Lagunar de Iguape-Cananéia-Paranaguá. O surgimento do Quilombo Ivaporunduva se dá após o declínio da mineração de ouro e da produção de arroz na região. Neste quilombo é cultivado arroz, feijão, mandioca, chuchu, banana. Sendo que um número grande de trabalhadores e trabalhadoras quilombolas se inserem nesta produção agrícola (SILVA, 2019).

Os quilombolas de Ivaporunduva, de acordo com Dias (2020), carecem de políticas públicas, enquanto o racismo ambiental é praticado pelo Estado ou por agentes privados. Além da contaminação da água devido ao saneamento da água, tinha a ameaça da implantação das barragens a fim de que esse povo pudesse se “desenvolver” conforme os padrões da empresa, que os levaria para uma cidade planejada, inclusive com água encanada e tratamento de esgoto. E os quilombolas resistiam e mostravam

que aquela realidade precária deveria ser transformada por acesso a políticas públicas que o incluíssem e não serem retirados de suas terras para implantação de barragens para uma empresa de alumínio.

Caracterizado em linhas gerais, o perfil do público participante do projeto de extensão analisado, na próxima seção, será descrita a metodologia de pesquisa empregada na análise do projeto de extensão junto a quilombolas e a geração de um paralelo com a Agenda 2030.

1.4 A Pesquisa-Ação como Metodologia no Projeto de Extensão com os Quilombolas do Vale do Ribeira

Empregamos como metodologia a pesquisa-ação e conforme Tripp (2005) e Thiollent (2009), esta é definida primeiramente pela identificação do problema e planejamento da solução e na sequência esta solução é implementada, monitorada e avaliada quanto à sua eficácia. Desta forma, o problema identificado foi a contaminação da água por verminoses, o planejamento da solução envolveu a elaboração e aplicação de atividades educativas sobre o tema, assim como a avaliação constante das mesmas. A pesquisa-ação também se caracteriza pela participação dos pesquisadores nestas etapas, o que ocorreu com a participação da autora em cada uma das fases descritas, conforme apontam Tripp (2005) e Thiollent (2009).

A realização de entrevistas e a observação participante foram empregadas como técnicas na coleta de dados. As entrevistas foram semiestruturadas, orientadas por questionários, conforme as orientações de Manzini (1991). Durante as atividades educativas, foi empregada a observação participante em relação à dinâmica que envolvia os ribeirinhos quilombolas e estudantes do projeto de extensão. Conforme Marconi e Lakatos (2003) a observação participante, na coleta de dados, possibilita a obtenção de informações com o uso dos sentidos para obter certos aspectos da realidade pesquisada. Ainda, além de ver e ouvir, o observador

examina os fatos a serem estudados, ao mesmo tempo em que está inserido na realidade que observa.

A percepção dos estudantes participantes do projeto de extensão sobre as atividades educativas desenvolvidas junto aos quilombolas foi identificada através das respostas dadas nas entrevistas através da análise de conteúdo de acordo com os referenciais de Bardin (2007), seguindo-se as três etapas propostas por este autor. Na pré-análise foi realizada a preparação do material – transcrição das entrevistas – e sua leitura flutuante, que consiste em uma leitura profunda e repetida das transcrições, para permitir maior contato com o material e o conhecimento de seu conteúdo, ideias e conceitos. A segunda etapa, denominada exploração do material, consistiu na busca de palavras e ideias repetidas pelos entrevistados, e posteriormente, na terceira etapa, a identificação de unidades de registro, que segundo Bardin (2007, p.98), são as unidades de significação que correspondem ao “segmento de conteúdo a considerar como unidade base, visando a categorização e análise frequencial”.

No próximo capítulo, descreveremos os resultados de nossa atuação na extensão universitária junto aos quilombolas de Ivaporunduva, no Vale do Ribeira. Além disso, propomos uma reflexão sobre a possibilidade de articular os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Agenda 2030 com essa experiência de extensão. Pois acreditamos que dessa forma, poderemos contribuir, para demonstrar a importância desse documento em atividades de extensão e pesquisa no mundo contemporâneo.

2 A autoetnografia como metodologia: uma reflexão sobre a agenda 2030 e trabalhos de extensão e pesquisa destinados a comunidades quilombolas

Revisitar a experiência do trabalho de extensão com os quilombolas do Vale do Ribeira e promover uma reflexão sobre a aprendizagem com a experiência de extensão e pesquisa da autora foi possível através da autoetnografia. Conforme Santos (2017), trata-se de uma metodologia de

pesquisa qualitativa, um gênero da etnografia, geradora de reflexão sobre um dado instantâneo autobiográfico em relação a outros contextos sociais e políticos. É uma metodologia científica e crítica. Assim, a pesquisadora e também autora desse presente capítulo pode ter reflexões e desdobramentos de sua prática de pesquisa ocorrida em momento do passado que reverberaram no presente, promovendo uma conexão entre essa experiência de extensão e pesquisa e as premissas da Agenda 2030.

Davel e Oliveira (2018) esclarecem os parâmetros da autoetnografia e traçam um paralelo com a etnografia. Conforme esses parâmetros, na etnografia, o pesquisador é observador-participante (a sua observação é a sua forma de participação no estudo). E na autoetnografia, o pesquisador é participante-observador (com participação ativa no objeto de estudo).

A autoetnografia aqui empregada como metodologia de pesquisa orienta a reflexão de uma experiência autobiográfica: a participação da autora do capítulo em um trabalho de extensão universitária como monitora e pesquisadora. E a partir da autoetnografia se alinhava a experiência educativa do ontem no tecido atual das demandas socioambientais conforme os referenciais da Agenda 2030.

3 A experiência educativa do projeto de extensão com os quilombolas: ontem e hoje à luz da agenda 2030

Descrevemos aqui, em um primeiro momento, os resultados obtidos com a experiência educativa dada na atuação da autora e da equipe no projeto de extensão voltado para uma comunidade quilombola do Vale do Ribeira. Em um segundo momento, traçamos um paralelo entre essa experiência e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Agenda 2030 a fim de promover uma reflexão sobre a importância desse documento para fortalecer e legitimar ações de extensão e pesquisa no contexto atual.

3.1 A atuação na pesquisa e na extensão como espaço de aprendizagem

A situação precária do povo quilombola sempre nos impactava e a nossa percepção era de uma realidade difícil, o que nos inquietava e nos incentivava a contribuir com as atividades educativas. Em meu caderno de campo essa anotação retrata esta indignação e inquietação (CAMINHAS, p. 74, 1996) :

E as meninas cor da terra o que pensaram naquela hora quando nos viram? O que sentiram por estarem sozinhas em casa? Chamariam seus pais que estiveram roçando para ver quem era aquela gente com outra roupa, outra cor. No início, não tivemos a cor da terra, depois com o passar do tempo alguns de nós tomamos esse tom de roupa, pele e alma... Outros objetos na mão · não eram enxadas ou sacolas, mas papéis, canetas, máquinas fotográficas... "doutores". Enquanto olhei para todo aquele mundo me auto-indaguei: as nossas dúvidas se tornaram concretas, tomaram forma de gente, de montanha, de estrada, de casa de pau-a-pique. Ficaria parada ali com aquelas meninas naquele canto do mundo até quem sabe quando? Ou prosseguiria em busca de outras pessoas e de mim mesma que pudessem responder as dúvidas da minha alma e as do papel? (CAMINHAS, p. 74, 1996)

Presenciar na prática o verdadeiro contato - as casas de pau-a-pique rodeadas por uma paisagem de Mata Atlântica e quilômetros de plantações de banana e seus moradores de "pé no chão" (chão de terra amarela e lamacenta contrastando com o negro de sua pele) e roupas surradas, despertava reações que iam da surpresa, indignação, insegurança à euforia (CAMINHAS, 1996). Um ecossistema diferente daquele acadêmico - desde as suas estruturas às emoções geradas - uma nova realidade. Iniciou-se um contato entre pessoas da universidade e aquelas lá de fora, do outro lado, algo alicerçado em outras histórias devida, em outros hábitos, em outros sotaques, uma nova paisagem (CAMINHAS, 1996).

Diante deste cenário novo para os universitários do projeto de extensão estudado, no início, nos apegamos à proposta de ensinarmos sobre os cuidados com a água e sua coloração e instalação correta da fossa séptica. E o começo foi um desafio, pois nós achávamos que a população era muito carente e que precisava da nossa ajuda e ainda não havíamos percebido que os quilombolas também poderiam nos ensinar sobre a resistência e luta pelos direitos presentes em uma realidade socioambiental complexa. Neste começo, não havíamos percebido que se tratava de um povo quilombola forte e que resistia à imposição da instalação de barragens para a geração de energia por uma grande empresa ligada ao alumínio para latas de cerveja em parceria com uma organização estatal. O povo quilombola de Ivaporunduva no Vale do Ribeira era e é organizado.

Levou um tempo até ganharmos a confiança deste povo e mostrar que estávamos ali para fazer uma parceria sobre atividades educativas relacionadas à qualidade de vida e saneamento. No início da atividade fomos recebidos à pedrada, pois a população nos confundiu com grupos que visitavam os moradores para convencê-los a aceitar as barragens e sair da sua terra. Um motorista da região conversou com a liderança e explicou que se tratava de um grupo da universidade que gostaria de trabalhar com atividades educativas. A liderança nos recebeu e foram várias reuniões até entenderem e aceitarem nossa proposta. Enfim, firmamos a parceria e os quilombolas nos convidaram para que apresentássemos as atividades educativas na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, que além de ser um templo religioso da comunidade, era local de reuniões da liderança comunitária.

Foi marcante ocupar esse espaço tão sagrado e representativo para a comunidade quilombola. Esse local se transformou em uma sala de aula para todos e com todos – universitários e quilombolas e esses de todas as

idades (crianças, jovens, adultos e idosos). Instalamos microscópios e lupas para que as pessoas da comunidade observassem agentes causadores das verminoses. Abaixávamos o áudio dos vídeos científicos e contávamos histórias criadas por nós sobre as verminoses e comprometimento da saúde do bairro. Projetávamos slides na parede da igreja e criávamos aulas com muito diálogo. A peça de teatro foi apresentada neste templo que se tornou uma sala de aula sem fronteiras.

O teatro foi uma atividade que nos auxiliou na aproximação com a comunidade, através da incorporação de elementos que percebíamos nas visitas as casas dos quilombolas. Contextualizávamos a importância de se cuidar da água através da cloração e de instalar as fossas em local adequado em um enredo em que havia personagens e locais familiares aos ribeirinhos. A comunidade se identificou com personagens oriundas do seu mundo e aspectos do seu cotidiano. Na nossa caracterização do homem do campo - seu vestuário definido por chapéus, lenços, saias, os hábitos de "bater uma prosa" agachado fumando cigarro de palha, a relação de amizade dos compadres, a influência paterna nos hábitos dos filhos. E também havia na nossa peça teatral elementos da natureza do ribeirinho, de seu meio ambiente, de sua região: a influência da existência dos rios no cotidiano do ribeirinho (como fonte de alimentação, lazer e de abastecimento hídrico). Um dos integrantes da equipe comentou nas entrevistas (1):

“Eu senti que o teatro possibilitou que a faculdade se aproximasse mais da comunidade e quebrou um pouco o gelo entre o grupo e a comunidade. A gente percebeu que as crianças participavam das atividades, depois que a atividade tinha sido realizada eles tinham mais facilidade pro se aproximar da gente - fazer perguntas, algum comentário sobre os personagens da peça. O teatro ajudou muito no nosso relacionamento com a comunidade, tanto em nível de

aproximação, quanto a comunidade compreender o que a gente fava querendo.” (2)³

A análise de conteúdo, conforme as orientações de Bardin (2007) nos permitiu estabelecer algumas categorias em relação às nossas atividades educativas junto aos quilombolas:

- percepção das diferenças entre estudantes e quilombolas: diferenças socioeconômicas (acesso à escolaridade, à alimentação e demais bens de consumo) e diferenças socioambientais (localização do bairro em meio à Mata Atlântica e predominância de características rurais e monocultura, ameaça de implantação das barragens, saneamento básico precário);
- atividades educativas iniciais de implantação do projeto: percepção da realidade pontual (voltada para práticas adequadas de cuidados com a água e esgoto doméstico); o processo educativo é centrado no estudante como o único que ensina; aprendizagem pontual de universitários e ribeirinhos;
- atividades educativas após a implantação do projeto e das atividades educativas iniciais: percepção da realidade como algo complexo, orgânico e integralizado; aprendizagem integral de universitários e quilombolas;
- aprendizagem da comunidade, jovens, crianças e adultos sobre o direito à sustentabilidade e à água potável;
- valorização das diferenças individuais e coletivas no processo de aprendizagem: a relativização como contribuição na aprendizagem;
- desdobramento da atuação dos universitários em demais projetos socioambientais em sua trajetória profissional.

A transição para cada uma destas categorias e subcategorias pode ser entendida conforme Brandão (1983:9)

³ (1) e (2) são trechos extraídos da Dissertação de Mestrado da autora do capítulo. CAMINHAS, A.M. T. O "Projeto Água" no programa de extensão da UNESP no Vale do Ribeira: de extensionistas a aprendizs na prática da extensão universitária e da educação ambiental. 1996. 155f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/252365>. Acesso em: 31 out. 2021.

“Não há uma forma única nem um único modelo de Educação; a escola não é o único lugar onde ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é o sua única prática e o professor profissional não é o seu único praticante (BRANDÃO, 1981: 9)

O processo de relativização está presente nas duas últimas categorias e subcategorias e foi fundamental para que houvesse a superação de que apenas o universitário sabe e ensina e que se passasse a entender que o quilombola também sabe e ensina. Pois ao se colocar do outro, o quilombola, a realidade socioambiental é vista de forma integral. O ribeirinho vive os problemas como um todo: o acesso ao saneamento básico é compromisso do Estado e as práticas cotidianas que possam minimizar isso são bem-vindas. Ter acesso à saúde e à alimentação adequada também é uma questão do racismo ambiental que vem dizimando essa população quilombola há muito tempo. De acordo com Schneckenberg e Oliveira (2021) quando a relativização é incluída na educação, todos os sujeitos contribuem para a aprendizagem. E perceber a importância do outro, do quilombola, no processo educativo é relativizar e aprender que há outros sujeitos que podem ensinar que estão fora da sala de aula, nas comunidades ribeirinhas e quilombolas e muitas outras que compõem o mosaico da diversidade cultural no Brasil e no mundo.

3.2 Uma reflexão sobre a experiência de extensão no Vale do Ribeira, hoje, de acordo com a Agenda 2030

Trazendo essa discussão para os dias de hoje, é possível compreender quais Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Agenda 2030 foram trabalhados na nossa experiência de extensão e como isso pode auxiliar demais experiências futuras de outras iniciativas de extensão no cenário atual da universidade.

O acesso e direito à educação de qualidade está previsto no Objetivo 4 da Agenda 2030 e é inerente a trabalhos de extensão universitária como a experiência descrita neste capítulo. Esse objetivo defende que é necessário “assegurar a educação inclusiva e equitativa de qualidade, e promover oportunidades de aprendizagem ao longo da vida para todos” (NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL, 2015).

O objetivo 6 – Água Potável e Saneamento – foi trabalhado junto aos quilombolas e pode ser referência em outras iniciativas de extensão. Nesse item está previsto “assegurar a disponibilidade e a gestão sustentável da água e saneamento para todos” (NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL, 2015).

O objetivo 11 – Cidades e Comunidades Sustentáveis – também está relacionado à nossa atuação junto aos quilombolas, à medida que a sustentabilidade da comunidade é um direito e a contaminação da água está ligada a políticas públicas justas e que atendam ribeirinhos e quilombolas. Esse objetivo prevê “tornar as cidades e os assentamentos humanos inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis”.

Ao atuarmos em uma comunidade quilombola, defendendo o direito de todos os ribeirinhos a uma educação de qualidade (ODS 4), água potável e saneamento (ODS 6) e a cidades e comunidades sustentáveis (ODS 11), a prática da nossa equipe de extensão universitária pode ser relacionada ao ODS 10 – redução das desigualdades dentro dos países e entre eles. Esse objetivo entende que é necessário “empoderar e promover a inclusão social, econômica e política de todos, independentemente da idade, sexo, deficiência, raça, etnia, origem, religião e condição econômica”. De acordo com Vasconcelos e Veloso (2020) e Meneghini et al. (2021), a Agenda 2030 se orienta através de seus 17 ODS para a defesa dos direitos humanos, os quais a superação do racismo ambiental é inerente e pauta de vários destes objetivos. Inclusive estes autores pontuam o direito a acesso ao saneamento básico defendido no Objetivo de Desenvolvimento Sustentável de

nº 06 da ONU. Estes pesquisadores ainda mencionam que a condição do racismo ambiental está ligada a privação de direitos como o saneamento que algumas populações marginalizadas passam, como é o caso dos quilombolas.

Assim, os Objetivos da Agenda 2030 podem auxiliar os projetos de extensão para que tenham práticas dialógicas voltadas para comunidades quilombolas. E estas práticas serão geradoras de trocas de saberes entre diferentes sujeitos, aqueles da universidade e aqueles fora dela, a fim de criarmos um processo de comunicação na extensão de acordo com os referenciais de Freire (1983). Os quilombolas têm sido símbolo de resistência e força, além de participarem de trabalhos de extensão e pesquisa como sujeitos, conforme demonstram Silva (2019) e Dias (2020).

3.3 A importância da atuação na extensão universitária articulada à pesquisa para a autora do capítulo

Trabalhos de extensão universitária são essenciais para a formação de nossa cidadania e atuação na sustentabilidade na esfera local e global. Ter sido membro da equipe de extensão junto a quilombolas foi fundamental para a minha formação humana e profissional. Desenvolver a prática da pesquisa junto da sistematização da experiência da extensão foi uma grande aprendizagem. Até hoje, como docente e pesquisadora, desenvolvo ações na pesquisa e na extensão voltadas para a importância da valorização das demandas socioambientais dos diferentes sujeitos de diversos contextos. Certamente, uma experiência de extensão e pesquisa vivida há quase trinta anos foi e é importante na minha formação humana e acadêmica. E isso me fez propor a redação desse capítulo, pois hoje tenho encontrado respaldo na Agenda 2030, como um importante referencial para a atuação da universidade.

Na próxima seção, apresentamos nossas contribuições e considerações finais pertinentes à reflexão sobre a experiência de extensão universitária vivenciada.

Considerações finais

A experiência pedagógica abordada neste estudo nos permite refletir sobre a existência de correlação entre os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Agenda 2030 e a extensão universitária. O que poderiam ter em comum tais temas? Nossa vivência da atuação na extensão nos permite convergir a discussão da extensão universitária e deste importante documento, para um ponto: a educação.

Concebemos a nossa atuação como um espaço onde experienciamos o educativo nas relações entre o ser humano do ambiente da Universidade com aquele do ambiente do Vale do Ribeira. Dimensionamos a extensão universitária como um campo capaz de proporcionar um questionamento da forma de intervenção da Universidade na relação homem-ambiente, inserido em propostas de caráter ambientalista como a que desenvolvemos.

Intervimos neste contexto baseados no pressuposto de melhoria de qualidade de vida de uma população carente, inserida em um meio ambiente remanescente de um ecossistema, a Mata Atlântica, dizimado pela degradação ambiental, desmatamento, queimadas, monocultura, poluição dos recursos hídricos, por exemplo), dada à exploração econômica aí desenvolvida. Houve questionamento do nosso pressuposto de melhoria - como um aprendizado, já que houve uma mudança da nossa postura inicial, rígida e reprodutora da proposta formulada pela coordenação para outra crítica, estruturada na flexibilidade de uma abordagem dos problemas ambientais de uma realidade de acordo com o conhecimento daqueles

que a vivenciam. Nossa atuação centrada na preocupação com a contaminação dos recursos hídricos pelos moradores da região do Vale do Ribeira e o comprometimento de sua saúde desencadeou o aparecimento de inúmeras indagações quanto ao nosso papel como universitários e interventores de uma realidade. Aprendemos com o diálogo nos momentos livres e informais - as caminhadas noturnas até a ponte do Rio Ribeira. Lá atirávamos desde pedras a decepções, de sonhos a conquistas. Repensando o sentido da nossa presença naquela região, o papel de cada um no grupo, o encontro do subjetivo com o intersubjetivo. O bom era retomado lá; aconchego da cidade e da casa proporcionando interação, afetividade (o sentir), a sensação de ampliação do tempo - "*lá, o tempo rendia*". Todos estes aspectos fluíam num estado prazeroso... estado educativo. Neste conjunto, a população sem rosto das nossas expectativas - no sentido impessoal - ganhava rosto expressivo - de comunidade - fonte do nosso aprendizado. Traços marcantes, olhares profundos que nos inquiriam sobre o nosso estar ali, ao mesmo tempo que emanavam receptividade. Criamos um estado de comunicação, de "feedback" promovidos na nossa relação intragrupal e naquela com a comunidade, estado de vivificação da ação pedagógica em mutação, dúvida, auto-questionamento, aproximação. Nosso envolvimento com os ribeirinhos ocorreu quando nos permitimos o desapego da posição de "professor", "monitor", emissor de informação para aquela de aprendiz de um novo mundo, o do Vale do Ribeira, das prioridades da população e da diferença do outro.

Nosso primeiro atrativo para participarmos projeto de extensão no Vale do Ribeira foi a imagem de contribuição e ajuda a uma "população pobre", vítima da verminose. Oscilamos entre a compreensão da participação do intelectual em trabalhos comunitários como um indivíduo disposto ao sacrifício, dotado de poder messiânico e a de troca de conhecimentos - científico e popular. Transformamos o bairro quilombola na "nossa sala-de-

aula": aí se verifica uma aprendizagem dinâmica e que se desdobrou em outras situações e contextos. E cabe aqui a lembrança de que a maioria dos estudantes que participaram do trabalho atua ainda hoje com causas socioambientais, inclusive a autora deste capítulo.

Ao longo do que aprendíamos como os quilombolas nos despimos da postura de missionários extensionistas em contato com uma população carente, para criarmos um grupo de sujeitos "querentes": desejosos de uma cidadania para todos, universitários e quilombolas. Os quilombolas nos mostraram que o problema do saneamento básico ia além da cloração da água ou do manejo de técnicas adequadas para a construção de fossas sanitárias. Tratava-se de um sistema orgânico e complexo, que envolvia o individual e o coletivo, a história, a condição do racismo ambiental, a ausência de políticas públicas que favorecessem ribeirinhos e quilombolas. E que a saúde estava neste quadro complexo e holístico e que "pegar verminose e ficar doente" também tinha a ver com a necessidade de uma boa alimentação e acesso à saúde. Os ribeirinhos nos ensinaram a relativizar, a entender a realidade do outro e da necessidade de incluir as demandas socioambientais de diferentes sujeitos nos projetos de extensão. E isso é fundamental para a universidade trabalhar o ensino, a pesquisa e a extensão a partir da Agenda 2030.

O agravamento da degradação ambiental, elemento comprometedor da vida das espécies no planeta, inclusive a humana, despertou a preocupação de vários segmentos da sociedade como os movimentos sociais e as instituições de ensino nas últimas décadas. Neste contexto, a Agenda 2030 despontou como alternativa capaz de orientar ações em prol da sustentabilidade e dos direitos humanos, ocupando desde então, posição de evidência na sociedade atual. Devido à cobrança da sociedade para que se manifeste diante da problemática socioambiental, a universidade inicia ações voltadas para a Agenda 2030 no ensino, na pesquisa e na extensão.

Cada um de nós expressou uma alteração da visão da função social da universidade, do nosso papel como cidadãos junto aos quilombolas e a sua difícil realidade socioambiental. E essa aprendizagem, nos dias de hoje, dada com a participação de outros sujeitos e atores da extensão universitária poderá ser possível com o amparo dos referenciais da Agenda 2030.

Referências

- ALMEIDA, M. Z. C. M. **Extensão universitária: uma terceira função**. Campinas: UNICAMP, 1991. 200 p. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas, 1991.
- BARDIN, L. *Análise de Conteúdo*. Lisboa, Portugal; Edições 70, LDA, 2007.
- BRANDÃO, C. R. **O que é educação?** 8.ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CAMINHAS, A.M. T. O "Projeto Água" no programa de extensão da UNESP no Vale do Ribeira: de extensionistas a aprendizes na prática da extensão universitária e da educação ambiental. 1996. 155f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/252365>. Acesso em: 31 out. 2021.
- COSTA, A. C. RIO DE MUITOS FRUTOS: o quilombo compondo identidades em Ivaoporunduva (Vale do Ribeira-SP). 2011.
- DAVEL, E. P. B.; OLIVEIRA, C. A. A reflexividade intensiva na aprendizagem organizacional: uma autoetnografia de práticas em uma organização educacional. **Organizações & Sociedade**, v. 25, p. 211-228, 2018.
- DIAS, L.M. F. Quilombos do Vale do Ribeira, São Paulo: movimentos de defesa de territórios coletivos frente ao racismo ambiental. **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 12, n. 1, p. 361-394, 2020.

FIGUEIREDO, L.A. V. **O meio ambiente" prejudicou a gente...": políticas públicas e representações sociais de preservação e desenvolvimento: desvelando a pedagogia de um conflito no Vale do Ribeira (Iporanga-SP)**. 2000. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação.

FREIRE, P. **Extensão ou Comunicação?** 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GIATTI, L. L. et al. Condições de saneamento básico em Iporanga, Estado de São Paulo. **Revista de Saúde Pública**, v. 38, p. 571-577, 2004.

KAUFMANN, C. A arte-educação contribuindo para a educação ambiental mediante a utilização de materiais alternativos/sucata no processo pedagógico. **Unoesc & Ciência-ACHS**, v. 5, n. 1, p. 7-14, 2014.

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MANZINI, E.J. **A entrevista na pesquisa social**. Didática, v. 26/27, p. 149-158, 1991.

MENEGHINI, N. V. et al. Racismo ambiental e acesso à justiça pela via dos direitos. **J²-Jornal Jurídico**, v. 4, n. 2, p. 092-108, 2021.

NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL - ONU BR. **A Agenda 2030**. Disponível em <https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030/>. Acesso em: 13 de junho. de 2020..

PRADO, J. D. A. **Os desafios do desenvolvimento local para populações específicas de territórios historicamente complexos: as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira**. Dissertação de Mestrado, FGV, São Paulo, 2019.

RODRIGUES, R. N. L.; SOUZA, L. J.; TREVINO, V.C. Arte-educação: a relevância da arte no processo de ensino e aprendizagem. **Cadernos de Educação: Ensino e Sociedade**, Bebedouro SP, 4 (1): 114-126, 2017.

SANTOS, S. M. A. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **Plural**, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.

SCHNEKENBERG, G. F.; OLIVEIRA, G. S.; LIMA, E. B. A Prática Etnográfica na Pesquisa Educacional: Apontamentos Primordiais da Relação Entre Educação e Antropologia. **Cadernos da FUCAMP**, v. 20, n. 44, 2021.

ROSA, V.R.; CAMPOS, G. A Agroecologia como Mecanismo de Efetivação dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável no Brasil. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito de Franca**, v. 15, n. 1, p. 321-340, 2020.

SILVA, L. B. Saberes-fazeres tradicionais como alternativas ao desenvolvimento capitalista nas comunidades negras rurais da América Latina. **Escritas: Revista do Curso de História de Araguaína**, v. 11, n. 2, p. 32-41, 2019.

THIOLLENT, M. Metodologia da pesquisa-ação. São Paulo: Cortez, 2009.

TRIPP, D. Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. **Educação e pesquisa**, v. 31, p. 443-466, 2005.

VASCONCELOS, P. E. A.; VELOSO, L. L. O Novo Marco Legal do Saneamento e o Racismo Ambiental. **Direito em Movimento**, [S.l.], v. 18, n. 2, p. 208-230, jan. 2021.

Capítulo 7

Insegurança alimentar e desproteção social dos povos de terreiro da Jurema Sagrada (Paraíba, Brasil) ¹

Food insecurity and lack of social protection of the People from Terreiro of Jurema Sagrada (Paraíba, Brazil)

*Ariadne Isabel Machado Bogo*²

*Patrícia Albuquerque Medeiros*³

*Paula Gabriela Elias Chianca*⁴

*Ana Claudia Cavalcanti Peixoto de Vasconcelos*⁵

1 Introdução

A Jurema Sagrada (ou Catimbó Jurema) é uma religião afro-ameríndia de origem nordestina que possui, entre suas crenças e costumes, o culto aos ancestrais que, quando em vida, adquiriram conhecimentos por meio de plantas com funções terapêuticas, e com os encantados (SANTOS JUNIOR, 2019). Seu nome vem da Jurema preta, árvore do sertão nordestino que desempenha importantes funções, como a de conectar seus adeptos ao mundo divino (DE SOUZA; SIMÕES DA SILVA, 2019; LEANDRO NETO; RODRIGUES, 2019).

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

² Bacharelanda em Nutrição (UFPB). Endereço: Rua Vereador Alberto Falcão Barroca, 95. Ap. 101. João Pessoa/PB. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9820494786638493> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0103-8097> E-mail: ariadne.bogo@gmail.com

³ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social (UFPB) Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5978326246997971> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3787-701X> E-mail: patriciaamedeiros@hotmail.com

⁴ Graduação em Nutrição (UniCEUB). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9868196181881312> Link para o ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3874-2101> E-mail paulagaby@gmail.com

⁵ Doutora em Ciências (ENSP/Fiocruz). Professora Adjunta do Departamento de Nutrição (UFPB). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0935614648427746> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0450-8760> E-mail: anaepeixoto@uol.com.br

Os cultos na Jurema possuem configurações espaciais diversas as quais permitem vivências integradoras. Essas podem ocorrer em ambientes internos (dentro da roça, do barracão ou do terreiro de Jurema), assim como em locais externos (em cachoeiras, matas, rios, entre outros). Entre os locais externos, a natureza possui papel relevante na expressão religiosa devido à sua sacralidade (COSTA; NASCIMENTO, 2019).

Não se sabe ao certo a data e local de origem da Jurema, porém, há documentos relatados pelos colonos portugueses que identificam a prática no século XVI. Quanto ao local, alguns pesquisadores apontam Alhandra – município da Paraíba – como o berço da religião, por aí habitarem os mestres e encantados (LIMA, 2020).

A tradição juremeira na cidade de Alhandra está ligada às famílias remanescentes da aldeia Aratagui, principalmente, ao Inácio Gonçalves e a sua filha, Maria Eugênia Gonçalves, conhecida como Maria do Acais. Ambos moravam no Sítio do Acais, conhecido como Reino do Acais, local em que foram firmadas alianças com os encantados visando à troca entre o mundo humano e os reinos da Jurema Sagrada (FLORES, 2011; SALLES, 2004).

Como citado anteriormente, a Jurema é uma religião de origem ameríndia, mas que integrou, dentro dos seus princípios e crenças, as noções culturais de outras religiões, como as de origem africana, o catolicismo (religião oficial do Brasil colônia) e o espiritismo, de origem cristã (LIMA, 2020). Desta forma, é caracterizada como uma religião híbrida, termo que foi definido por Zilá Bernd em 2004 como:

(...) um processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva e em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem às tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma nova cultura. (Bernd, 2004, p. 101).

Acredita-se que a integração de elementos culturais advindos das religiões africanas veio por meio dos escravos que conseguiam escapar do trabalho forçado dos engenhos, os quais eram abrigados em aldeias indígenas enquanto buscavam pelos Quilombos. Dentro desta dinâmica ocorreram intercâmbios de conhecimento entre estes dois povos, o que influenciou fortemente diversos espaços da vivência e o entendimento de ambos os povos, inclusive no âmbito religioso (SANTOS JUNIOR, 2019).

Esta é a razão pela qual a Jurema é considerada uma religião afro-indígena e, a partir desta circunstância, seus adeptos – conhecidos como Povos da Jurema – possuem e manifestam costumes que se expandem para diversas áreas de suas vidas, o que os faz serem reconhecidos como Povo e Comunidade Tradicional (PCT), definido pelo Decreto nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007, como:

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

Uma parte significativa dos PCTs foi desprezada pelo Estado e consiste em um dos grupos populacionais mais marginalizados e que vivem em situação de grande vulnerabilidade econômica e social. Tal conjuntura coloca em risco a qualidade de vida desses indivíduos, incluindo-se o acesso a direitos básicos como a alimentação e a manutenção de suas tradições culturais. Tais razões reforçam a necessidade da implementação de políticas públicas voltadas à proteção dessa população (LEANDRO NETO; RODRIGUES, 2019).

A dimensão do acesso aos alimentos dos Povos e Comunidades de terreiro se insere no debate da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PNSAN). As leis, normativas, planos, programas e ações referentes à PNSAN são enfáticos ao definirem a alimentação como um direito básico em articulação com outros direitos (CONSEA, 2009). Na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), estão presentes a promoção da Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) e o Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA), com foco na preservação da diversidade cultural nos âmbitos econômico e socialmente sustentável (BRASIL, 2006).

Nessa perspectiva, o projeto SISAN Universidades (UFRPE - UFPB - UFRN), financiado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), atual Ministério da Cidadania, visou ao fortalecimento do Sistema de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN) nos Estados de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte e, entre as metas, o desenvolvimento de pesquisas acerca dos PCTs.

Essas pesquisas buscaram contribuir para o desenvolvimento de metodologias e diagnósticos que permitissem a sistematização de dados e informações sobre os PCTs, abarcando diferentes dimensões que compõem a PNSAN. A equipe da UFPB optou por focar nos Povos da Jurema devido às raízes e vinculação desse segmento com o Estado da Paraíba.

A pesquisa buscou ampliar a visibilidade, a proteção e a garantia de direitos relativos à Jurema e seus territórios tradicionais, principalmente no âmbito da PNSAN, oferecendo elementos para compor um recorte da situação de Insegurança Alimentar (IA) desse grupo na Região Metropolitana de João Pessoa (RMJP), considerando as lacunas quanto aos estudos voltados para essa temática. E, assim, os resultados produzidos poderão subsidiar o planejamento e execução de ações da Política Estadual de SAN.

O presente capítulo busca refletir sobre uma parte dos resultados que integraram o relatório final do projeto Sisan Universidades-PB, relacionados à situação socioeconômica dos Povos da Jurema, obtidos no âmbito da pesquisa “Acesso às Políticas de Segurança Alimentar dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana – com ênfase nos povos da Jurema”, desenvolvida no período de 2019 a 2021, na Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Bem como explicar de forma breve a importância do vínculo pesquisa, ensino e extensão na promoção ao direito dos PCTs.

2 Desenvolvimento

2.1 Metodologia da pesquisa

A pesquisa foi iniciada com a realização de um mapeamento prévio das comunidades de terreiros com culto da Jurema da RMJP, tendo como referência o CADterreiros. O CADterreiros foi elaborado pelo Projeto de Cadastramento dos Terreiros da Região Metropolitana de João Pessoa, executado pela Casa de Cultura Ilê Asé D’Osoguiã no ano de 2019, no qual foram mapeados 251 Espaços Sagrados de Matriz Africana e Terreiros nos Municípios de João Pessoa, Bayeux, Santa Rita, Conde, Alhandra e Cabedelo⁶ (MEDEIROS; CARNEIRO, 2020).

A partir desse banco de dados, foi realizada uma busca pelas palavras-chave “Jurema” e “Alhandra”. A escolha de Alhandra se pautou na relevância que o município tem como território representativo da tipologia Jurema (MEDEIROS; CARNEIRO, 2020). Contudo, evidenciou-se a baixa frequência do termo ‘jurema’ nos cadastros. Diante disso, foram contatados os pesquisadores do CADterreiros, os quais alertaram que nem todas as casas tinham a palavra Jurema escrita no nome do terreiro. Além disso, auxiliaram e orientaram quais casas cultuavam a Jurema.

⁶ O CADterreiros está disponível em: <https://cadterreiros.cciao.org>.

Importa ressaltar que este estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do Centro de Ciências da Saúde (CCS)/ UFPB, sob o Parecer nº 3.776.581, CAAE 24996119.5.0000.5188. A pesquisa foi desenvolvida de acordo com as normas da Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde no que diz respeito à dignidade dos sujeitos envolvidos, garantia de sigilo, liberdade de acesso ao material empírico e da presença do pesquisador em qualquer momento do processo ou posteriormente (BRASIL, 2013).

Foram utilizados diferentes procedimentos para a construção de dados. Em uma primeira etapa, foi realizado um momento exploratório para aproximação com os sujeitos da pesquisa, buscando apresentar os seus objetivos, os Termos de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE) e o levantamento inicial de elementos do campo a ser investigado. Assim, os pesquisadores entraram em contato com os mestres que, após se apropriarem dos propósitos e intencionalidades da pesquisa, puderam manifestar a disponibilidade para participar da mesma. Foram coletados os dados de 42 lideranças religiosas da Jurema, residentes da região metropolitana de João Pessoa. As cidades participantes foram João Pessoa, Alhandra, Santa Rita, Bayeux e Conde, sendo João Pessoa com maior número amostral, de 38% (n=16 indivíduos).

Nessa etapa, no sentido de ampliar e fortalecer a apreensão e interação com as diversas dimensões do campo e com os sujeitos da pesquisa, também foram utilizados recursos ligados à observação participante. As informações obtidas foram registradas em um diário de campo. Os processos de observação não se apoiaram em roteiros pré-estabelecidos, mas em aspectos da literatura e dos objetivos do estudo.

Concomitante a essa etapa, por meio de consulta documental e bibliográfica foi realizada análise sobre as dimensões que aproximam as práticas da Jurema com as ações de SAN. O objetivo foi mapear o maior

número de publicações existentes sobre essa temática. Foram consultados trabalhos no repositório do Google Acadêmico, além de publicações e documentos do governo federal e de outras entidades. As pesquisas e estudos foram classificados tendo como relação as dimensões dos povos e comunidades tradicionais (identidade; território; vivência comunitária/organização social, acolhimento e prestação de serviços à comunidade, sistema de produção e cultura), bem como a relação destes estudos com outras dimensões da política de SAN. Ainda nesta fase, foi realizada a identificação de abordagens utilizadas nos estudos de povos e comunidades de matriz africana e de terreiros. Fez-se uma comparação das metodologias e a investigação das principais dimensões analisadas.

A terceira etapa se concentrou na ida a campo, realizada no período de 03/03/2020 a 15/03/2020. Após o contato prévio, foram entrevistados os mestres e mestras juremeiros, por meio de roteiro estruturado que incluiu as dimensões ligadas às condições de acesso dos povos de terreiro – Jurema – às políticas de SAN. Nessa perspectiva, foram identificados aspectos relacionados à caracterização do terreiro, à produção, consumo e disponibilidade de alimentos, e informações sobre o entorno, território, comunidade. O instrumento empregado consiste em uma versão adaptada do utilizado na “Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros”, desenvolvida pelo MDS (Brasil, 2011). Ademais, mediante a técnica da observação, foram apreendidas algumas dimensões de cunho subjetivo que não foram captadas pelo instrumento. Tais aspectos foram registrados no diário de campo dos entrevistadores.

Após a finalização do trabalho de campo, fez-se a tabulação dos dados utilizando a plataforma Google Planilhas. Para o relatório que serviu de base a este capítulo, selecionaram-se perguntas do questionário respondidas pelos entrevistados, para focalizar nos aspectos de SAN. Foram realizadas medidas de frequências simples e análises descritivas de modo

a sistematizar as informações sobre as condições de acesso às políticas de SAN. Ademais, os dados foram analisados tendo como base o referencial teórico ligado à prática dos povos de terreiro e às políticas de SAN. Tais aspectos foram discutidos criticamente à luz da literatura. Os resultados foram objeto de discussão nas oficinas do Projeto Sisan Universidades, com o intuito de intercâmbio científico entre as equipes dos estados envolvidos neste projeto. Por fim, este trabalho conterá os resultados construídos a partir da sistematização, bem como das discussões e eventos realizados pela equipe do Sisan universidades-PB, conjuntamente com as equipes dos outros dois estados, com foco nos Povos da Jurema.

2.2 Resultados e discussão

Quanto ao sexo das lideranças entrevistadas, foi constatado que a maioria dos indivíduos era do sexo feminino (57,1%).

No que se refere à cor/raça, foi questionada a autodeclaração destas, permitindo identificar outras categorias, além das propostas pelo IBGE, o qual utiliza a cor/raça branca, preta, parda, amarela e indígena em suas pesquisas do Censo Demográfico (IBGE, 2013). Desta maneira, 40,5% (n = 17) se autodeclararam pretos; 30,9% (n = 13), pardos; 14,3% (n = 6), morenos; 7,1% (n = 3), brancos; e 4,8% (n = 2), indígenas.

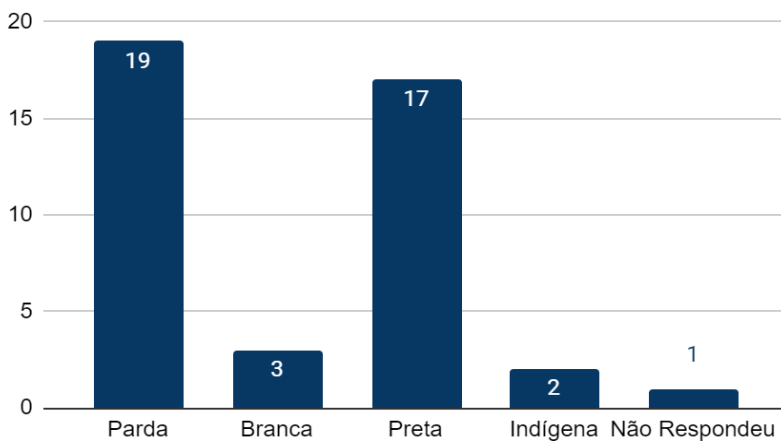
A categoria parda possui grande diversidade de tons de pele, que são vistos em categorias como “moreno” e “morena”. Em função do expressivo percentual de lideranças que se consideraram da cor “morena”, optou-se por reclassificá-las como pardas – totalizando 45,2% (n = 19) dos indivíduos entrevistados – a fim de possibilitar estudos e análises comparativas com outras instituições de pesquisa.

A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Anual (PNADC/A), realizada pelo IBGE (2019), constatou que cerca de 60% das pessoas da RMJP se autointitulam pardas, e apenas 10,8%, pretas, o que

difere da presente pesquisa, em que 40,5% se identificaram como pretas. Esta diferença reforça a concepção da Jurema como uma religião de matriz afro-indígena.

As religiões afro-brasileiras constituem uma dimensão importante na afirmação identitária e valorização da cultura negra no país, com ela – e a partir dela – são feitos movimentos de resgate à tradição, buscando aproximar a ancestralidade comum do povo negro e criar uma relação de solidariedade e reconhecimento das religiões africanas como patrimônio histórico e cultural. Os movimentos sociais negros buscaram, conjuntamente com a reconexão às religiões afro-brasileiras, gerar políticas de reparação e promoção da igualdade racial (NASCIMENTO, 2017).

Figura 1: Cor/raça dos entrevistados nesta pesquisa



Fonte: Dados da pesquisa

Ao responder sobre sua escolaridade/grau de instrução, “ensino fundamental incompleto” foi a resposta mais relatada pelas lideranças religiosas – 45,2% (n = 19) dos indivíduos –, seguido de ensino médio completo (16,7%; n = 7) e sem instrução (14,3%; n = 6). O resultado está em consonância com a PNADC/A (2019), em que predominou, entre os

paraibanos entrevistados, a resposta do ensino fundamental incompleto ou equivalente (38,2% dos indivíduos), seguido de ensino médio completo ou equivalente (21,8%) e, em quarto lugar, consta “sem instrução” (10,4%), próximo dos que tinham ensino superior completo (10,9%), como mostra a Tabela 1. É importante ressaltar que apenas 2,4% (n = 1) das lideranças entrevistadas no presente estudo possuía ensino superior completo.

Em relação à ocupação/trabalho com o intuito de sustento próprio e/ou familiar, as profissões citadas pelas lideranças religiosas desta pesquisa foram diversificadas, sendo sacerdotismo (11,9%; n = 5) e empregada doméstica (9,5%; n = 4) as ocupações que predominaram.

Tabela 1 - Escolaridade/Grau de instrução dos moradores da Paraíba e dos entrevistados nesta pesquisa

	Escolaridade/Grau de instrução (%)	
	Pesquisa	PNADC/A (Paraíba) ⁷
Sem escolaridade	14,3	10,4
Fundamental incompleto	45,2	38,2
Fundamental completo	9,5	7,1
Médio incompleto	4,8	7,1
Médio completo	16,7	21,8
Superior incompleto	4,8	4,4
Superior completo	2,4	10,9
Não respondeu	2,4	-
Total	100	100

Fonte: IBGE - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios
 Contínua Anual - 2º trimestre/ adaptada e dados da pesquisa.

⁷ Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Anual (PNADC/A) realizada no Estado da Paraíba com pessoas de 14 anos ou mais de idade.

Foi possível evidenciar a elevada taxa de desemprego no contexto estudado (14,3%; n = 6), ratificando os dados da PNAD Contínua de 2020, a qual mediu a taxa de desocupação; indicador que considera como força de trabalho a população residente, com 14 anos ou mais de idade, classificando-a em pessoas ocupadas e pessoas desocupadas, conforme o IBGE (2020).

Essas análises ocorrem em nível nacional, o que permite a comparação entre diferentes regiões e estados. A partir dela foi possível verificar que o Estado da Paraíba teve uma alta expressiva da taxa do desemprego, em que a RMJP apresentou o 6º maior nível de desemprego nacional, com taxa de desocupação de 15,90%, superando os valores médios nacionais e da Região Nordeste, conforme a Tabela 2.

Em relação à renda mensal aproximada das lideranças dos terreiros/casas (Figura 2), verificou-se que 23,8% (n = 10) dos sujeitos possuíam rendimento mensal inferior à metade de um salário mínimo (SM) e 31% (n = 13) recebiam valores entre ½ e um SM, tomando por base o valor do salário mínimo de R\$ 1.045,00 (mil e quarenta e cinco reais), que passou a vigorar a partir de 1º de fevereiro de 2020, conforme a Medida Provisória nº 919/2020 (BRASIL, 2020).

Tabela 2: Taxa de Desocupação 1º Trimestre/2020

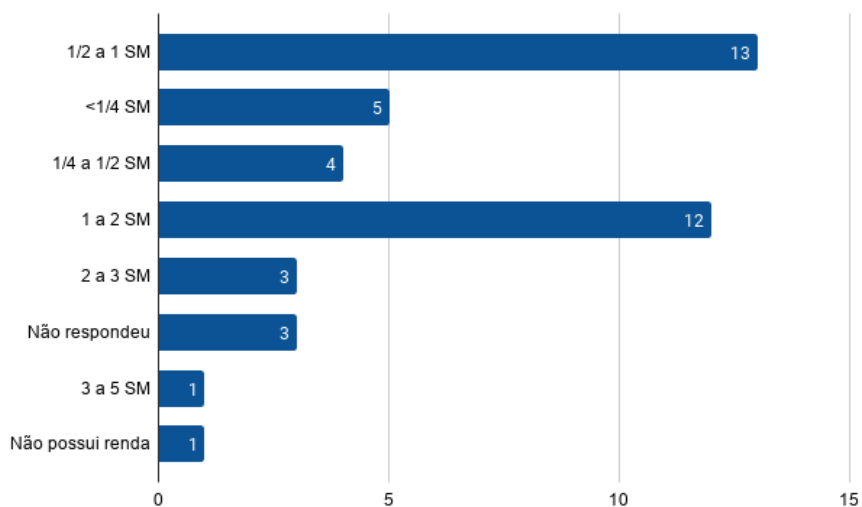
TAXA DE DESOCUPAÇÃO 1º TRIMESTRE/2020	
Brasil	12,20%
Nordeste	15,60%
Região Metropolitana de João Pessoa - PB	15,90%

Fonte: IBGE/ PNAD Contínua maio de 2020/adaptada

O Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE) realiza a Pesquisa Nacional da Cesta Básica de Alimentos, a

qual verifica o salário mínimo necessário para suprir as necessidades citadas no art. 7º, inciso IV da Constituição Federal de 1988, o qual deve atender às áreas de moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social de um trabalhador e sua família (BRASIL, 1988; DIEESE, 2020).

Figura 2: Renda Mensal aproximada das lideranças religiosas, João Pessoa, 2020



Fonte: Dados da pesquisa

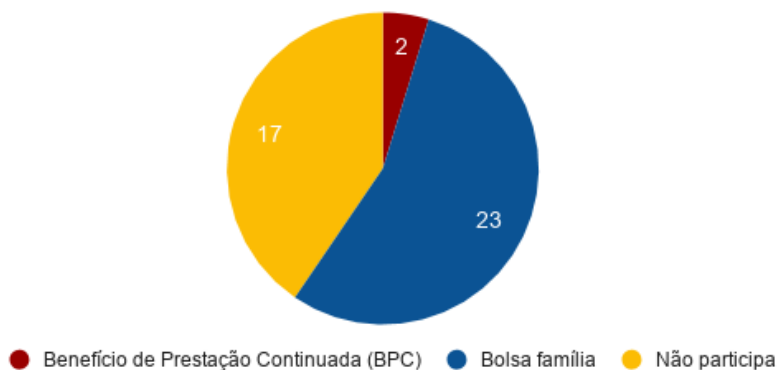
Esse verificou que em março de 2020 – mês da coleta dos dados da presente pesquisa – seriam necessários R\$4.483,20 (quatro mil, quatrocentos e oitenta e três reais e vinte centavos) para atingir as necessidades básicas de uma família (2 adultos e 2 crianças) no Brasil, o que equivale a cerca de quatro SMs. Na presente pesquisa apenas 2,4% (n = 1) das lideranças religiosas recebiam entre três e cinco SMs (DIEESE, 2020).

As lideranças ainda foram questionadas se participavam – ou se alguém que residia em seu domicílio participava – de algum programa de transferência de renda (Figura 3), como o Programa Bolsa Família (PBF), o Benefício de Prestação Continuada (BPC), o Programa de Erradicação do

Trabalho Infantil (PETI), entre outros. Dessa forma, 54,8% (n = 23) eram beneficiárias do PBF, 4,8% (n = 2), do BPC, e 40,5% (n = 17) não estavam incluídas em nenhum programa de transferência de renda.

Com a pandemia da Covid-19, para enfrentamento do agudizamento das expressões da questão social, o governo federal instituiu o auxílio emergencial⁸, cuja formatação de concessão utilizou critérios de elegibilidade para perfis de usuários distintos, tais como o Programa Bolsa Família, CadÚnico e Aplicativo da Caixa.

Figura 3: Participação das lideranças religiosas em programa social de transferência de renda, João Pessoa, 2020



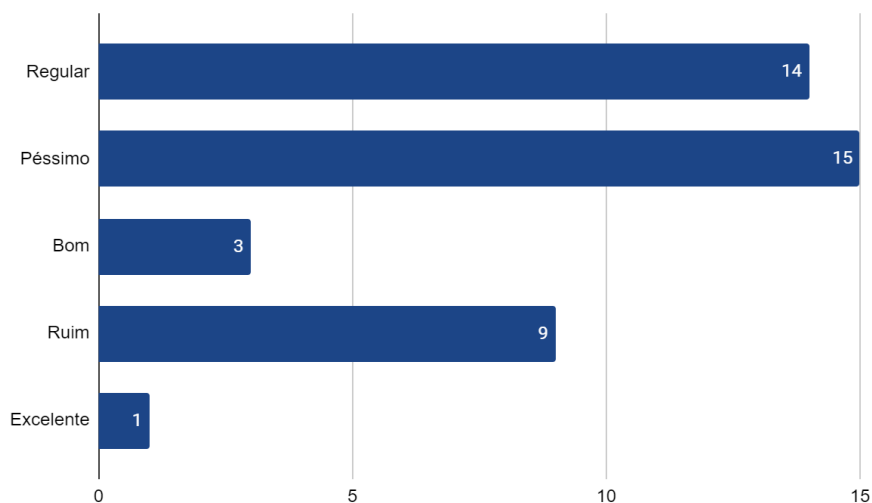
Fonte: Dados da pesquisa

Para compreender a percepção de cada líder religioso entrevistado quanto à situação socioeconômica da comunidade e entorno, foi solicitado que selecionasse entre as opções: péssimo, ruim, regular, bom e excelente. Ao final, obteve-se que 57,1% (n = 24) dos indivíduos consideraram a situação do bairro como péssima ou ruim e que apenas 9,5% (n = 4) consideraram bom ou excelente, como é possível visualizar na Figura 4.

⁸ Auxílio emergencial é renda básica nacional em função da pandemia da Covid-19, previsto na Lei nº 13.982/2020, destinado a trabalhadores informais, Microempreendedores Individuais (MEI), autônomos e desempregados, os valores dos benefícios mensais dependem do perfil socioeconômico do grupo familiar. (BRASIL, 2020).

Os achados deste estudo denotam a significativa condição de vulnerabilidade social e econômica à qual está exposta grande parte dos entrevistados, o que reafirma a marginalização dos povos de terreiro, particularmente da Jurema, estando presumivelmente atrelado a fatores como a invisibilidade histórica, o racismo institucional, a perseguição religiosa sofrida por instituições públicas e privadas, entre outros. Esta conjuntura demonstra também que ainda há um forte descompasso entre o nível de formulação e de implementação das políticas nacionais de proteção a estes povos, tais como o PNPCT.

Figura 4: Percepção das lideranças religiosas quanto à comunidade e entorno ao seu terreiro/casa em termos socioeconômicos, João Pessoa, 2020.



Fonte: Dados da pesquisa

2.3 Contribuições da extensão, pesquisa e ensino no apoio aos Povos e Comunidades Tradicionais

Três pilares fundamentais previstos pelo artigo 207 da Constituição de 1988: a extensão, a pesquisa e o ensino, compõem as ações da universidade (BRASIL, 1988). A extensão consiste no compromisso de articulação

entre docentes, discentes e comunidade, que ocorre por meio da prestação de serviços, permeada pela troca de saberes e produção de conhecimento científico, de maneira que tanto a comunidade, quanto os estudantes e professores são beneficiados pelo conhecimento gerado. Desta forma, essas dimensões devem estar articuladas para maximizar suas potencialidades (DIEMER, 2019).

No escopo das iniciativas de extensão, cabe destacar a perspectiva da extensão popular, a qual enfatiza a ação extensionista como o exercício da dimensão cidadã, humana, social e cultural dos indivíduos. Esta está atrelada a tamanha potência, que conecta o ensino e a pesquisa universitários com a realidade vivenciada pela população. Desta maneira, a extensão popular visa estimular o trabalho social, estando nela contidos os movimentos sociais e outros movimentos da sociedade civil e do Estado, permitindo a troca de conhecimentos de forma horizontalizada e a resoluibilidade das demandas presentes em diversos contextos e realidades sociais (MELO NETO, 2014).

Nesse cenário, o projeto SISAN Universidades constituiu um esforço de três instituições nordestinas (UFRPE, UFPB e UFRN) voltado a implementar e fortalecer o Sistema de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN) nos respectivos estados, de forma articulada entre si e com base na missão da universidade. Assim, a partir dos resultados e experiências em Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) de alguns municípios de cada estado integrante do referido projeto, foi possível perceber a necessidade de desvelar a situação de SAN dos PCTs. Nessa perspectiva, diversas iniciativas foram realizadas, incluindo eventos, reuniões e diálogos regulares com representantes dos movimentos sociais e Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEAS) de cada estado. Ainda, percebendo as lacunas quanto aos dados referentes às condições de SAN destes povos, entre as metas do projeto, constava a realização de investigação voltada à

sistematização de dados sobre os PCTs. Nesse sentido, optou-se por realizar estudos sobre as comunidades tradicionais do Quilombo em Pernambuco, os Povos da Jurema na Paraíba e os povos indígenas no Rio Grande do Norte.

Após o tratamento e sistematização dos dados, os resultados obtidos pelas pesquisas supracitadas foram apresentados em um evento *online*, intitulado “2º Ciclo de Debates – Povos e Comunidades Tradicionais: quais os desafios para a garantia da SSAN?”⁹, que possuiu participação ativa de representantes de cada segmento dos PCTs abordado nas pesquisas. Esse evento visou à realização da devolução dos resultados, permitindo reflexões e aprofundamento acerca das informações produzidas.

A partir deste debate realizado com as representações de cada PCT no evento e dos dados da pesquisa, foi possível construir um relatório final que abordasse os pontos mais importantes sobre a condição de SAN dos segmentos estudados. Esse relatório foi entregue ao Ministério da Cidadania (MC) em maio de 2021, visando auxiliar na elaboração de políticas públicas específicas para a promoção de Soberania e SAN desses povos.

2.4 A Pandemia e a situação dos Povos de terreiro

Os resultados do presente estudo já sinalizavam a precariedade quanto à garantia dos direitos sociais dos povos de terreiro. Ressalta-se que o trabalho de campo desta pesquisa foi finalizado em 15 de março de 2020, dias antes do primeiro decreto de *lockdown* em João Pessoa, decorrente da pandemia do SARS-CoV-2. Essa situação foi agudizada pelo contexto da pandemia, considerando a deterioração das condições socioeconômicas das populações já vulnerabilizadas e invisibilizadas ao longo da história do país (Rede PENSSAN, 2021).

⁹ Link do evento: <https://www.youtube.com/watch?v=PrZUsucsMak>

Estudo realizado pela Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), nos primeiros meses da pandemia no Brasil, investigou aspectos como as características sociodemográficas e o impacto do coronavírus neste âmbito. E indicou que houve diminuição da renda para mais da metade dos entrevistados, sobretudo, entre os indivíduos de menor rendimento no período anterior à pandemia. Ainda foi possível verificar que a proporção de pessoas que perderam o emprego com a eclosão da pandemia foi maior entre os trabalhadores informais, nas classes de menor renda (ALMEIDA *et al.*, 2020), onde se insere o grupo das lideranças religiosas abordadas na presente pesquisa.

A pesquisa VIGISAN é um inquérito de base populacional, realizado em dezembro de 2020, com o intuito de monitorar a SAN e os níveis de Insegurança Alimentar (IA) nas famílias brasileiras. Ela evidenciou o aumento da IA moderada e grave, com valores similares ao ano de 2004, revertendo os avanços conquistados a partir das políticas de SAN ocorridos nos anos 2000 (Rede PENSSAN, 2021).

Esse estudo também apontou que as Regiões Norte e Nordeste tiveram as maiores taxas de perda de emprego, redução dos rendimentos familiares, aumento do endividamento e impossibilidade de compra de itens considerados essenciais para a família. Esse cenário torna esses indivíduos credenciados para serem beneficiários do auxílio emergencial ofertado na pandemia. Cerca de 60% das pessoas entrevistadas nessas regiões receberam o auxílio referido (Rede PENSSAN, 2021).

Foi possível identificar também que a IA grave das famílias foi agudizada no âmbito de recortes sociais específicos, tais como da população do meio rural, do sexo feminino, indivíduos com menor escolaridade e dentro do contexto étnico/racial, onde pessoas autodeclaradas pretas/pardas estavam em situação mais crítica (Rede PENSSAN, 2021).

O Cadastro Único para Programas Sociais (CadÚnico)¹⁰ é destinado às famílias caracterizadas em situação de vulnerabilidade social, segundo o critério de renda familiar, sendo uma porta de acesso aos benefícios de transferência de renda com vistas à proteção social, previstos no Sistema Único de Assistência Social (SUAS), a exemplo do PBF. Contudo, observa-se que nem todas as famílias do CadÚnico recebem algum tipo de benefício ou serviço do poder estatal.

Conforme a publicação *Diversidade no Cadastro Único – Respeitar e Incluir* (2016), realizado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, há, desde 2004, um cadastramento diferenciado no CadÚnico de 17 grupos populacionais tradicionais e específicos (GPTEs), dentre os quais estão as famílias autodeclaradas como pertencentes à comunidade de terreiro, compondo o subgrupo de origem étnica, juntamente com os povos indígenas, as comunidades quilombolas e os povos ciganos.

Em setembro de 2020, o CadÚnico mostra que, dos 223 municípios da Paraíba, apenas 19 cidades possuem a presença de famílias autodeclaradas de comunidade de terreiro¹¹ (BRASIL, 2020). Enfatiza-se o fato de que não constam no CadÚnico municípios que tiveram lideranças participantes na presente pesquisa, destacando a cidade de Alhandra – berço da Jurema Sagrada.

A falta de alinhamento das estatísticas oficiais sobre o quantitativo de pessoas/famílias de comunidades de terreiro que acessaram o auxílio emergencial no país dificulta a mensuração do acesso efetivo dessas comunidades ao benefício eventual, que possibilita a proteção social por meio

¹⁰ O Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal é um instrumento que identifica e caracteriza as famílias de baixa renda. <http://www.sedes.df.gov.br/cadastro-unico>. Atualizado em 21/06/2021.

¹¹ Cidades paraibanas que possuem famílias autodeclaradas de comunidade de terreiro, de acordo com o CadÚnico: Bayeux, Boa Ventura, Cacimba de Areia, Cajazeiras, Capim, Caturité, Conde, Coremas, Cuité, João Pessoa, Livramento, Lucena, Queimadas, Remígio, Pedro Régis, Riachão do Poço, Sobrado, Sousa e Veierópolis.

da segurança de renda, que, para Pereira (2007), “visa à proteção da vida, à redução de danos, ao monitoramento das populações em risco e à prevenção de agravos à vida em face das situações de vulnerabilidade”.

Dessa forma, há necessidade de indicadores sociais e estudos sistematizados que revelem as diferentes dimensões que permeiam as comunidades de terreiro, e possibilitem formulações de políticas públicas que garantam direitos constitucionais, com destaque ao Direito Humano à Alimentação. Segundo o IBGE (2018), a produção e divulgação de informações de qualidade sobre as comunidades tradicionais são essenciais para garantir a elaboração e execução de políticas públicas adequadas às necessidades dessas populações. (IBGE, 2018, p. 4).

Mediante os dados apresentados no presente capítulo, é possível identificar que as lideranças religiosas da Jurema se enquadram no grupo populacional que está mais vulnerável à pandemia, além dos agravos socioeconômicos gerados por ela, o que torna ainda mais urgente a implementação de iniciativas e políticas públicas específicas direcionadas a esses povos.

Como ação emergente do Estado da Paraíba, por meio da Secretaria da Mulher e da Diversidade Humana (SEMDH) e subsidiada pelos dados preliminares da pesquisa realizada pelo SISAN-Universidades - UFPB com os Povos da Jurema, foi possível realizar a distribuição de 246 cestas básicas durante os primeiros meses da pandemia aos 42 terreiros contemplados na pesquisa. É importante ressaltar que se tratou de uma ação pontual e emergencial. Cabe, portanto, articulá-la a políticas estruturantes com a finalidade de reverter o quadro de vulnerabilidade social dos povos da Jurema.

Considerações finais

Os resultados desta pesquisa revelam que grande parte dos líderes juremeiros não possui os direitos sociais garantidos. A inter-relação dos indicadores de baixa escolaridade, de subemprego/desemprego e baixa renda sintetiza o perfil do entrevistado mais recorrente que utiliza o benefício do PBF como principal fonte de renda para a compra de alimentos.

Foi possível evidenciar também que o perfil das lideranças é de alta vulnerabilidade social – na maioria são mulheres negras, com escolaridade baixa e renda mensal menor que dois salários mínimos. Mais da metade é participante do PBF, e/ou do BPC, programas e benefícios destinados às famílias que estão em situação de fragilidade socioeconômica. Os achados também apontam para a invisibilidade territorial, visto que grande parte das casas visitadas está localizada em áreas periurbanas e periféricas.

Aliado a isso, o agravamento acarretado pelo contexto de pandemia da Covid-19 na situação socioeconômica de muitas brasileiras e brasileiros corrobora a relevância da pesquisa que fundamentou este capítulo, desvelando elementos que configuram a situação de invisibilidade e violação do DHAA, mesmo antes da pandemia, reafirmando a problemática que atravessa as condições de vida dos PCTs.

Nesse âmbito, cabe ainda assinalar o papel da universidade pública, no sentido de contribuir para a qualificação de uma formação acadêmica integrada aos contextos locais diversos, com profissionais críticos e sensíveis à diversidade e complexidade dos problemas que assolam as comunidades e territórios. Urge, nesse cenário, fortalecer e ampliar as iniciativas de extensão e de pesquisas, articuladas às reais necessidades dos PCTs.

Nesse sentido, os indicativos trazidos comprovam a urgente necessidade de o poder público – seja federal, estadual ou municipal – olhar, zelar, promover e proteger os direitos dos povos de Jurema, com ações e políticas

públicas estruturantes que também incluam o território onde estão inseridos.

Para o enfrentamento efetivo da fome, da pobreza e das iniquidades sociais, é imprescindível a formulação de políticas públicas intersetoriais e específicas que considerem o acesso efetivo aos direitos sociais, com vistas aos mínimos necessários à preservação da vida humana, consonante com os patamares civilizatórios.

Referências

ALBUQUERQUE, P.M.; CARNEIRO V.G. **Mapeamento de segurança alimentar e nutricional de Comunidades de Terreiros/Jurema na região metropolitana de João Pessoa- PB**. Editora UFPB, João Pessoa, v. 1, 2020.

ALMEIDA, W. da S. *et al.*. Mudanças nas condições socioeconômicas e de saúde dos brasileiros durante a pandemia de COVID-19. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, [S.L.], v. 23, p. 1-14, 2020.

BERND, Z. O elogio da crioulidade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALLA JR, B. (org.). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridização & outras misturas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

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

BRASIL. Ministério da Saúde (MS). Conselho Nacional de Saúde. **Resolução nº. 466, de 12 de dezembro de 2012**. Diário Oficial da União 2013.

BRASIL. **Decreto nº 10.316, de 7 de abril de 2020** que regulamenta a Lei Nº 13.982 de 2 de abril de 2020. Brasília. Diário Oficial da União. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-13.982-de-2-de-abril-de-2020-250915958>. Acesso em: 21 jun. 2021.

_____. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasil, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 25 abril 2021.

_____. **Lei Orgânica De Segurança Alimentar Nutricional (LOSAN)**. Lei No 11.346 de 15 de setembro de 2006. Cria o Sistema Nacional De Segurança Alimentar e Nutricional-SISAN com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências. Diário Oficial Da União, 18 set. 2006. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11346.html. Último acesso em: 03 maio 2021.

_____. **Medida provisória nº 919, de 30 de janeiro de 2020**. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 31 jan. 2020. Seção 1, p. 1.

BRASIL. Secretaria Nacional de Renda de Cidadania. Departamento do Cadastro Único. **Distribuição das famílias tradicionais e específicas no Cadastro Único**. DECAU/SAGI/MC. Brasília. 2020.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário. **Cadastramento diferenciado. Diversidade no Cadastro Único - Respeitar e Incluir**. - Brasília, DF: MDSA; Secretaria Nacional de Renda de Cidadania, 2016.

CONSEA. **Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional - Proposições do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional para a sua elaboração**. CONSEA, 12 ago., 2009. Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/consea/eventos/plenarias/documentos/2009/proposicoes-do-conselho-nacional-de-seguranca-alimentar-e-nutricional-para-elaboracao-da-politica-nacional-de-seguranca-alimentar-e-nutricional-08.2009>. Último acesso em: 20 jun. 2021.

COSTA, B. P. da; NASCIMENTO, T. F. do. O Terreiro de religiões de matriz africana como espaço marginal e possível à vivência de pessoas travestis. In: **Caderno Prudentino de Geografia**, Presidente Prudente, n. 41, v. 3, Dossiê “Geografias interseccionais: gênero, raça, corpos e sexualidades” p. 25-36, jul-dez, 2019. ISSN: 2176-5774.

DE SOUZA, G.O.; SIMÕES DA SILVA, D. A Jurema Sagrada nos Estudos Acadêmicos. **Revista de História Bilros**. História(s), Sociedade(s) e Cultura(s), [S.l.], v. 7, n. 15, p. 175 - 195, out. 2019.

DIEMER, M.J. A extensão universitária como possibilidade de formação integral: evolução, sujeitos envolvidos, aprendizagem e inserção curricular. In: CERETTA, Luciane Bisognin; VIEIRA, R. de S. **Inserção curricular da extensão: aproximações teóricas e experiências: volume VI**. Criciúma (SC): UNESC, 2019. p. 29-54.

DIEESE. **Custo da cesta básica aumenta em 15 capitais**. / DIEESE – São Paulo, 30 mar. 2020: DIEESE, 2020.

DIEESE. **Metodologia da Pesquisa Nacional da Cesta Básica de Alimentos**. Disponível em: <<https://www.dieese.org.br/metodologia/metodologiaCestaBasica2016.pdf>>. Acesso em 07 de jan. 2021.

FLORES, E. C. (Coordenador). **A África está em nós**: africanidades paraibanas. João Pessoa-PB, Editora Grafset, 2011.

IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Metodologia do Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2013 (Série Relatórios Metodológicos, v. 41).

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Anual - PNADC/A**, 2019. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/7129#resultado>>. Acesso em: 07 jan. 2021.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **PNAD Contínua 2020**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/9173-pesquisa-nacional-por-amostra-de-domicilios-continuatrimestral.html?t=resultados>. Acesso em: 9 jan. 2020.

_____. Panorama nacional e internacional da produção de indicadores sociais: grupos populacionais específicos e uso do tempo. Rio de Janeiro. **Coordenação de**

População e Indicadores Sociais, 2018. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101562.pdf>. Acesso em: out. 2020.

LEANDRO NETO, J.; RODRIGUES, T.A. A jurema sagrada como planta de poder: cultura e identidade nas religiões afro-brasileiras. **Revista África e Africanidades**, [S.L.], v. 12, n. 32, p. 1-11, 15 nov. 2019.

LIMA, V. **Cultos Afro-Paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé**. Editora Aruanda, Rio de Janeiro, v. 1, 2020.

MELO NETO, J.F. de. **Extensão Popular**. Editora da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, v. 2, 2014.

NASCIMENTO, M.C. Movimento Social Negro (MSN) e religiões afro-brasileiras: Questões identitárias e a promoção da igualdade racial. **Caderno do CEAS: Revista crítica de humanidades**, [S.L.], n. 240, p. 185-216, jul. 2017. ISSN 2447-861X. Disponível em: <<https://cadernosdoceas.uccsal.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/346/294>> Acesso em: 13 jun. 2021.

PEREIRA, P.A. P. A assistência social prevista na Constituição de 1988 e operacionalizada pela PNAS e pelo SUAS. **Ser Social**, Brasília, n.20, p.63-83, jan./jun. 2007.

Rede PENSSAN. **Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil** (VIGISAN). Rede PENSSAN. [S.L.], 2021.

SALLES, S.G. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. **Anthropológicas**, ano 8, v. 15, n. 1, p. 99-122, 2004. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23612/19267>>. Acesso em: 31 maio 2021.

SANTOS JÚNIOR, C.G., **Território encantado: O devir-quilombola e a cosmopolítica Afroindígena brasileira**. 2019. 122 f. Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, Brasil., Porto Alegre, 2019

Capítulo 8

O papel do turismo de base comunitária na construção do movimento político, social, ambiental e econômico da rede *Nhandereko* (Rio de Janeiro – Brasil) ¹

The role of community-based tourism in the construction of the political, social, environmental and economic movement of the Nhandereko Network (Rio de Janeiro – Brasil)

Teresa Cristina de Miranda Mendonça ²

Renato de Oliveira dos Santos ³

Edilaine Albertino de Moraes ⁴

Midian Cristiane da Silva Leite ⁵

1 Introdução

O presente artigo se insere no contexto de reflexões sobre as diversas formas de organizações sociopolíticas de povos e comunidades tradicionais, operacionalizadas para garantir a manutenção socioeconômica, cultural e política em seus territórios, tendo o turismo como um veículo para o desenvolvimento humano, endógeno e local. Nesse sentido, o foco

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

² Doutora em Ciências Sociais (UERJ). Professora Associada do Departamento de Administração e Turismo da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Endereço: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto Multidisciplinar. Departamento de Administração e Turismo. Av. Governador Roberto Silveira s/n. Centro - Nova Iguaçu - RJ - Brasil. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4339255053628511> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0856-5295> E-mail: tecurismo@yahoo.com.br

³ Doutorando em Mudança Social e Participação Política pelo ProMuSPP/ EACH-USP. Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS/UFRRJ). Professor Substituto no Departamento de Economia Doméstica e Hotelaria (UFRRJ). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3192933847647903> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2488-8780> E-mail: renatosantos.adm@gmail.com

⁴ Doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS/ UFRJ). Professora Adjunta do Departamento de Turismo no Instituto de Ciências Humanas (UFJF). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5450933897214464> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7631-5023> E-mail: edilaineturmoraes@hotmail.com

⁵ Bacharel em Turismo (UFRRJ). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2074023547537906> E-mail: mcs1_30@hotmail.com

de análise é o turismo de base comunitária (TBC) que, segundo Mendonça e Moraes (2012), se caracteriza, sobretudo, pelo protagonismo de comunidades locais, na busca por benefícios socioeconômicos e ações, que promovam a inclusão social e a conservação do patrimônio natural e cultural.

Diversas iniciativas de TBC, desde sua origem, na década de 1990, foram, e continuam sendo, atualmente, influenciadas pela pressão do turismo massificado, assim como, pela criação de Unidades de Conservação da Natureza (UC) da tipologia proteção integral, nos territórios onde diversos povos e comunidades vivem tradicionalmente há várias gerações. Dessa forma, as questões referentes ao turismo e aos processos de conservação da natureza vêm implicando novas lógicas socioculturais e econômicas locais. Por consequência, estes grupos vêm resistindo para permanecerem no território herdado, lutando contra ameaças e processos violentos gerados e intensificados pela ação de grileiros, especulação imobiliária, criação de UC, grandes projetos econômicos de desenvolvimento, dentre outros.

Para refletir sobre as relações entre turismo, povos e comunidades tradicionais e território, este trabalho sintetiza os resultados de pesquisa (período 2015-2019) realizada na região turística Costa Verde, localizada no litoral sul do estado do Rio de Janeiro. Nesta região, povos e comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas e caiçaras) vivem, historicamente, em um contexto de conflitos socioambientais e de invisibilidade político-territorial, o que impulsionou a criação, em 2007, do Fórum de Comunidades Tradicionais – Angra – Paraty – Ubatuba (FCT), que contempla os territórios de Angra dos Reis e Paraty (RJ), e Ubatuba (SP).

As articulações em torno do FCT tiveram início em 2006, momento em que representantes das comunidades indígenas, quilombolas e caiçaras

começaram a se reunir para debates e discussões a respeito dos seus interesses e a estruturar uma estratégia de resistência social, política, econômica e territorial. Essas mobilizações foram corroboradas pela conjuntura nacional de aprovação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - Decreto Federal 6.040/2007 (BRASIL, 2007), que prevê a implementação de fóruns regionais como instrumentos de aplicação deste marco legal (FCT, 2015). Para fortalecer as suas ações, em 2009, o FCT começou um processo de diálogo com a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), a fim de constituir uma parceria para a construção de um planejamento estratégico, que resultou no projeto de pesquisa-ação Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina (OTSS), com apoio financeiro e institucional da Fundação Nacional de Saúde (Funasa) (NASCIMENTO, 2019).

O FCT lançou, em 2014, a campanha *Preservar é Resistir – Em Defesa dos Territórios Tradicionais*, com o objetivo principal de assegurar aos moradores o acesso aos seus territórios de origem, bem como avançar no processo de regularização fundiária, além de visibilizar os modos de ser e se viver tradicionais, e, conseqüentemente, implementar políticas públicas adequadas às demandas populares (FCT, Campanha Preservar é Resistir, 2014). Segundo o coordenador do FCT e coordenador geral do OTSS, este processo organizativo se configura enquanto movimento social, tal como descreve adiante:

Como um movimento social, lutamos organizadamente pelos nossos direitos e também trazemos à tona esses temas que são disputados nessa região, no dia a dia, por interesses de diferentes grupos que atuam na política ambiental, na especulação imobiliária, nos grandes empreendimentos (como exploração do petróleo e energia, rodovias e turismo predatório, entre outros). Tudo isso vem transformando a relação do território e afetando o cotidiano de nossas

comunidades, pois causa grande impacto ambiental e social para nossa região (NASCIMENTO, 2019, p. 14).

Assim, o FCT tem como lema a seguinte frase: “Preservar é resistir, resistir é conservar, conservar é saber usar, saber usar é a arte das comunidades tradicionais” (COMUNICAÇÃO POPULAR FCT, 2014). Nesse sentido, compreende-se que o FCT se configura como um coletivo, que lidera um movimento social, político-organizacional, levantando bandeiras de luta e promovendo ações que permeiam a vida local, como o turismo de base comunitária associado a defesa do território, cultura popular, saúde, saneamento ecológico, agroecologia, educação diferenciada, entre outros (MENDONÇA; SANTOS; LEITE, 2020; NASCIMENTO, 2019).

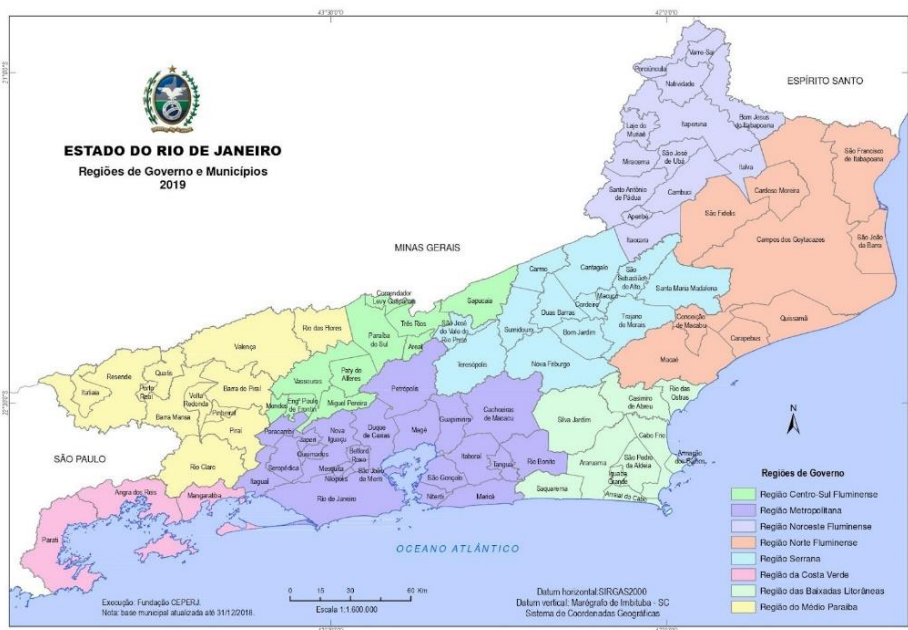
Especificamente, a bandeira turismo de base comunitária (TBC) é resultado de um amplo movimento de articulação e organização, no qual se defende que: “Sem território não existe turismo de base comunitária. Pelo protagonismo e permanência das comunidades tradicionais em seu território” (COMUNICAÇÃO POPULAR FCT, 2014). Sob uma retrospectiva histórica, em 2015, foi lançado pelo FCT um mapa de turismo de base comunitária na Costa Verde, durante o II Encontro Nacional da Rede Brasileira de Turismo Solidário e Comunitário (TURISOL), em Brasília, indicando 15 núcleos caiçaras, indígenas e quilombolas para visitação. As ações foram se desdobrando e se fortalecendo em rede, culminando, em 2018, na criação da Rede *Nhandereko* de Turismo de Base Comunitária. Portanto, este contexto justifica a importância acadêmica e social desta pesquisa empírica.

2 Metodologia investigativa

Compactuando com Ingold (2005) de que para o cientista social, nenhum mapa pode estar desvinculado das práticas sociais, as vozes, os elementos simbólicos, as relações, os discursos e narrativas se constituem

foco de análise deste artigo, que objetiva identificar e refletir sobre o turismo de base comunitária e o seu papel nos processos de organização socioeconômica local e nas dinâmicas territoriais da região da Costa Verde (Figura 1), tendo como foco os territórios tradicionais caçaras, indígenas e quilombolas em Angra do Reis e Paraty.

Figura 1 – Localização da Região da Costa Verde - RJ



Fonte: Fundação CEPERJ (2019).

Seguindo o mapa de TBC criado pelo FCT (Figura 2), na busca pelos significados locais dessa prática, a pesquisa foi orientada pela perspectiva socioantropológica, inspirada por Ingold (2005, p. 9), a qual afirma que “todo mapa está, necessariamente, embutido em um “modo de vida””. Ou seja, para além da compreensão deste mapa turístico territorial e econômico-produtivo, buscou-se mapear as diversas vozes que ecoam do processo de organização da Rede *Nhandereko*.

Figura 2 – Mapa de bolso de TBC da Rede Nhandereko



Fonte: Fórum de Comunidades Tradicionais Angra-Paraty-Ubatuba (2019).

Assim, a pesquisa seguiu uma abordagem teórico-metodológica qualitativa, exploratória e descritiva, mediante ao uso das seguintes técnicas investigativas: levantamento bibliográfico e documental, pesquisa de campo, observação participante e realização de entrevistas semiestruturadas com lideranças das iniciativas de TBC das comunidades indicadas no mapa.

A pesquisa de campo, desenvolvida no período entre 2015-2019, foi realizada em São Gonçalo (23 a 25 de outubro de 2015), Quilombo Santa Rita do Bracuí (22 a 24 de janeiro de 2016 e 23 a 25 de janeiro de 2018), Aldeia Sapukai (28 de maio de 2016), Vila de Trindade (21 de julho de 2016), Aldeia Araponga (22 julho de 2016), Quilombo do Campinho da Independência (5 e 6 de dezembro de 2017) e Praia do Sono (3 e 4 de julho de 2018). Nos campos do Quilombo de Santa Rita do Bracuí, da Praia do Sono e da Vila de Trindade a participação ocorreu durante as “partilhas”, encontro entre a comunidade receptora e demais membros da Rede em que se reúnem para debater e discutir temas, vivenciar os roteiros e a vida local.

Duas outras atividades, também, foram utilizadas para coleta de dados primários, a participação no “I Encontro de Turismo de Base Comunitária da Costa Verde” (23 e 25 de julho de 2015), no distrito de Tarituba, Paraty que resultou no artigo “Turismo de base comunitária na região da Costa Verde (Rio de Janeiro): refletindo sobre um turismo que se tem e um turismo que se quer” (MENDONÇA; MORAES; CATARCIONE, 2016) e a pesquisa de mestrado, “Saberes e ocupações tradicionais: memória e visitação na Aldeia Guarani Mbya Araponga – RJ” (SANTOS, 2020), com campo realizado em 2019.

A análise das entrevistas transcritas e dados da observação participante contribuíram para atender ao objetivo deste artigo, tendo o turismo como uma prática intermediadora de relações e de organização socioeconômica dos territórios caiçaras, indígenas e quilombolas da Costa Verde.

3 Turismo e o *Nhandereko* dos povos e comunidades tradicionais na Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro

3.1 Territórios em disputa: Rodovia Rio-Santos e Unidades de Conservação da Natureza

A construção da rodovia BR-101, na década de 1970, trecho Rio-Santos, foi responsável por abrir novos caminhos, dividir o território em mar e sertão e revelar o potencial turístico regional (MENDONÇA; SANTOS; LEITE, 2020). A rodovia Rio-Santos foi considerada como marco do processo de desenvolvimento da região. Segundo Guanziroli (1983), a construção deste empreendimento esteve diretamente relacionada às ações propostas por discursos políticos-ideológicos de modernização e progresso do governo federal à época.

[...] A estrada trouxe consigo disputa por terras, colocando em xeque a ocupação das áreas próximas ao mar por populações que lá viviam há muito, como caiçaras ou comunidades negras, constituídas por descendentes dos escravos, que por ali permaneceram quando do declínio da cafeicultura na região. Não por acaso, na década de 1970, cerca de 40% dos conflitos fundiários no estado ocorriam nessa região, com maior concentração em Angra dos Reis e Paraty (MEDEIROS, 2015, p. 79).

Desde então, o avanço do turismo no litoral sul do estado do Rio de Janeiro levou à intensificação dos conflitos em uma área onde, até os anos 1960, pareciam ausentes. Com o turismo que, segundo Medeiros (2015, p. 79), passou a ter importância como uma “nova frente de expansão do capital”, chegaram também novos interesses imobiliários, que resultou em “especulação e expropriação de moradores que lá viviam há muito.” (MEDEIROS, 2015, p. 41).

Do litoral norte de São Paulo ao litoral sul do Rio de Janeiro, retratou-se um território marcado pela configuração conflituosa dos espaços, que afastou, comprimiu e dividiu comunidades tradicionais,

por meio da construção de condomínios luxuosos decorrentes da especulação imobiliária (CORRÊA, 2008). A descoberta do litoral e suas belezas, também, foram propagadas na mídia, crescendo assim o interesse de empresários de todo o país e a sede por apropriações das terras locais (FEITOSA; SILVA, 2015). Desde então, os povos e comunidades tradicionais da Costa Verde vêm enfrentando graves consequências devido ao avanço do turismo de massa e a crescente especulação imobiliária (MEDONÇA *et al.*, 2017), que continuam se reproduzindo atualmente.

A título de ilustração, vale mencionar a reportagem “O controverso condomínio de Paraty que criou praias exclusivas para seus bilionários” (DAFLON, 2017), que relata sobre o Condomínio Laranjeiras e as pressões políticas e econômicas causadas aos moradores caiçaras da Praia do Sono (Paraty), conforme destacado no trecho seguinte.

Em meio a um pedaço deslumbrante da Mata Atlântica no litoral do Rio de Janeiro, um enclave de segurança máxima e luxo superlativo vive sob tensão com seu entorno na cidade de Paraty. A segregação espacial pontua o dia a dia do Condomínio Laranjeiras, onde um exército de seguranças guarda um campo de golfe, quadras de tênis, helipontos e, sobretudo, as quatro praias ali, que, de tão associadas ao conjunto de mais de 150 mansões, são consideradas na região como “privadas” – embora essa figura não exista no nosso regime de leis (DAFLON, 2017).

Este é resultado de um processo histórico apresentado por Feitosa e Silva (2015), que afirmam:

No período da ditadura o litoral sul fluminense passou por profundas transformações, tanto do seu espaço físico, quanto da sua configuração social. Empreendimentos desenvolvidos tanto pelo governo federal quanto pelo estadual estimularam a entrada de agentes públicos e privados na região. Como consequência, eclodiram diversos conflitos fundiários envolvendo empresas, que visavam implantar projetos turísticos e industriais no local, e as famílias

que lá viviam há gerações: eram comunidades descendentes de escravos das antigas fazendas de café, caiçaras e índios guaranis. Para dar uma ideia do nível da tensão na Costa Verde, onde se situam os municípios de Paraty, de Angra dos Reis e de Mangaratiba, de acordo com o levantamento realizado durante esta pesquisa lá ocorreram 56 dos 133 conflitos registrados no Estado do Rio de Janeiro, durante os anos 1970 e 1980 (FEITOSA; SILVA, 2015, p. 293).

Dentre os conflitos, alguns se configuram entre os povos e comunidades tradicionais e o próprio Estado, no que tange ao seu papel de gestor de unidades de conservação, criadas em diversas instâncias administrativas (municipal, estadual ou federal), as quais compõem um mosaico: Estação Ecológica de Tamoios, Parque Estadual Cunhambebe, Parque Estadual da Ilha Grande, Parque Nacional da Serra da Bocaina, Reserva Biológica Estadual da Praia do Sul, Reserva Particular do Patrimônio Natural Fazenda do Tanguá, Reserva Particular do Patrimônio Natural Gleba o Saquinho de Itapirapuá, Parque Nacional da Serra da Bocaina e a Reserva Ecológica Estadual da Juatinga; e as de uso sustentável: Área de Proteção Ambiental de Tamoios, Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Aventureiro e Área de Proteção Ambiental de Cairuçu. Estes conflitos se dão, seja pela sobreposição ou aproximação de territórios ou pelas restrições ou proibição dos usos dos recursos naturais impostas aos diversos grupos, principalmente pelas UC de proteção integral que se apresentam em maior quantidade.

Este processo é identificado por Mendonça (2010) durante pesquisa na Ilha Grande (Angra dos Reis) como uma ambientalização dos conflitos sociais, remetendo às reflexões trazidas por Lopes (2004, 2006) sobre o tema. Na Ilha Grande, e em toda a região da Costa Verde, constata-se o estabelecimento, o avanço e a consolidação das preocupações com as “questões ambientais”, que vêm se materializando em diversas faces da

gestão pública do meio ambiente. Ou seja, isto corresponde à materialização da ambientalização na região, que implica transformações tanto no âmbito do Estado como da forma de vida e do comportamento das pessoas, envolvendo conflitos, contradições e reações.

Um exemplo da ambientalização na região pode ser observado pelo que ocorre com as comunidades caiçaras do Saco do Mamangá (Paraty). Segundo Garrote (2004), a criação de UC na região levou a readaptações ligadas ao sistema de produção e manejo dos recursos naturais em diversas comunidades tradicionais. As restrições impostas na relação humano-natureza, segundo a autora, resultaram no abandono, substituição, subutilização do sistema de produção, principalmente, no que se refere à diminuição dos espaços de plantio, roçados e utilização dos quintais. Essas condições fizeram com que a natureza protegida se transformasse em recursos de contemplação para usufruto do turismo e não mais para uso, extração e consumo das populações locais (MENDONÇA, 2010). Sendo assim, observa-se o desenvolvimento de um turismo representado pela descaracterização dos ambientes naturais, alteração de costumes e valores culturais, especulação imobiliária, de restrição ao acesso a recursos produtivos e consequente desterritorialização de diversos grupos, muitos deles povos e comunidades tradicionais (MENDONÇA; SANTOS; LEITE, 2020).

Este cenário contextualizado do território Costa Verde é corroborado pelo próprio discurso do FCT.

Mesmo possuindo práticas e conhecimentos passados de geração a geração e um importante papel na conservação dos recursos naturais, sendo reconhecidos como verdadeiro patrimônio cultural, essas populações vivem graves conflitos territoriais, que ameaçam constantemente o seu modo de vida - especulação imobiliária, grandes empreendimentos, privatização de territórios

tradicionais, turismo desordenado, autoritarismos e repressão dos órgãos ambientais por manterem práticas tradicionais, precariedade de serviços essenciais tais como educação, saúde, lazer, saneamento e luz. Embora tenham direitos constitucionalmente garantidos, a pressão dos órgãos ambientais, somada a (in) consequente especulação imobiliária expõem em risco a reprodução social das comunidades tradicionais, colocam em xeque não só a cultura, que garante a diversidade da sociedade brasileira e o patrimônio cultural (material e imaterial) do país, mas a sua própria sobrevivência (COMUNICAÇÃO POPULAR FCT, 2014).

Destarte, o processo de preservação e conservação vem resultando na patrimonialização da natureza. Ou seja, para Cioffi e Raimundo (2020, p. 10), existe uma “submissão impositiva de espaços naturais à patrimonialização...” que tem levado a um “incômodo social” resultando em uma pressão coletiva, que reivindica o direito ao acesso e uso destas áreas, assim como, dos espaços decisórios que sejam capazes de diminuir o distanciamento entre patrimônio e sociedade.

O contexto apresentado pode ser exemplificado pelo discurso do representante da Associação de Barqueiros da Vila de Trindade (ABAT), Paraty, durante o I Encontro de Turismo de Base Comunitária da Costa Verde, realizado em junho de 2015, no distrito de Tarituba.

Segundo a lei do SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação), não é permitido o uso direto dos recursos pesqueiros em unidades de conservação de proteção integral. Os caiçaras de Trindade também vivem outro conflito com o Parque [Bocaina], em relação ao extrativismo dos recursos da Mata Atlântica, pois os pescadores precisam da madeira para a construção de canoas, da terra para o plantio do roçado, dos vegetais para a criação de artesanato, dentre outros elementos naturais e culturais fundamentais para a sua sobrevivência. [...] O turismo se desenvolveu em Trindade de forma desorganizada. Hoje, pode-se considerar que existe um turismo de massa e que a maioria dos comunitários vive à margem do processo (Representante ABAT *apud* Mendonça *et al.*, 2015, p. 38).

Desta forma, este breve contexto situa as dinâmicas e relações, em território de disputa e conflito, que provocaram a conformação do Fórum de Comunidades Tradicionais – Angra – Paraty – Ubatuba, que possui o TBC como uma de suas bandeiras de luta, a ser discutida na próxima seção.

3.2 O turismo de base comunitária nos modos *Nhandereko*

O FCT foi contemplado com recursos do edital 001/2008 – Seleção de propostas de projetos para apoio às iniciativas de turismo de base comunitária – do Ministério do Turismo para financiamento do projeto intitulado “Caiçaras, indígenas e quilombolas: construindo juntos o turismo cultural da Região da Costa Verde”, tendo como proponente a Associação dos Moradores do Campinho – AMOC. Neste projeto, foram envolvidas 12 comunidades tradicionais, sendo 5 quilombolas, 2 indígenas e 7 caiçaras presentes na região da Costa Verde. O objetivo principal do projeto foi o fortalecimento das comunidades tradicionais que participam do FCT como protagonistas do turismo da região (SILVA; RAMIRO; TEIXEIRA, 2009). A partir deste projeto, os membros do FCT se reuniram para discutir e debater meios para que se estabelecesse o TBC da melhor forma na região. Os resultados alcançados no âmbito desse projeto foram positivos, por gerarem visibilidade para as comunidades envolvidas no processo, no plano regional.

Assim, foi dado início a uma articulação do FCT com as prefeituras dos municípios de Angra dos Reis e Paraty e demais interessados para a realização conjunta do I Encontro de Turismo de Base Comunitária da Costa Verde, no período de 23 a 25 de julho de 2015, no distrito de Tarituba (Paraty) (Figura 3). A discussão sobre o turismo de base comunitária foi composta em quatro diálogos temáticos: a) O território; b) O turismo; c)

Práticas sustentáveis e valorização dos modos de ser e fazer; e d) Redes e formas de gestão (MENDONÇA *et al.*, 2015). A análise e reflexões sobre o evento trouxeram algumas constatações para a compreensão do turismo na região, devendo manter:

- a garantia de um território livre para a permanência e o desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais, assim como a valorização da história, dos modos de vida e das manifestações culturais são condições fundamentais para qualquer política de TBC; [...]
- o protagonismo das comunidades, antes esquecidas, que seja capaz de oferecer uma nova experiência (MENDONÇA; MORAES; CATARCIONE, 2016, p. 246).

Figura 3 - I Encontro de Turismo de Base Comunitária da Costa Verde



Fonte: Fórum de Comunidades Tradicionais Angra - Paraty - Ubatuba (2015).

Dando continuidade ao processo de articulação, o FCT teve participação ativa no II Encontro da Rede Brasileira de Turismo Comunitário e Solidário (Rede Turisol), realizado de 12 a 14 de agosto de 2015, em Brasília. Durante o evento, foi lançado o mapa de TBC indicando 15 núcleos (comunidades) a serem visitados no território de atuação. Assim, a proposta local do TBC, materializada no mapa do FCT, busca:

[...] um desenvolvimento sustentável e solidário, pautado na diversidade étnico-cultural, o Fórum incentiva a prática de um turismo fundamentado na qualidade ambiental, no envolvimento comunitário e na gestão participativa, cultivando a cultura autêntica quilombola, indígena e caiçara. O contato e experiência dos costumes e valores destas comunidades podem ser vivenciados na gastronomia tradicional; nos costumes das danças, cantos e artesanatos; nas vivências comunitárias com a pesca, canoa, religiosidade... E como cenário, a beleza da mata atlântica em cachoeiras, praias, ilhas e fauna exuberantes (FCT, 2015).

Conforme destacam Mendonça, Santos e Leite (2020), as iniciativas de TBC do território abrangido pelo Fórum podem ser invisíveis no mapa turístico das prefeituras de Angra dos Reis e Paraty, Ubatuba e do estado do RJ, ou desconsideradas, efetivamente, nas ações de políticas públicas de turismo, no entanto, ganham visibilidade no mapa turístico criado pelo FCT.

Um mapa que além de turístico é também um mapa sociopolítico-cultural. Assim, o tema TBC e populações tradicionais (caiçaras, quilombolas e indígenas) se torna de relevância a partir da invisibilidade pela qual são tratadas as populações tradicionais em questões importantes como o acesso à terra, à saúde e educação diferenciada, de condições mínimas necessárias para a permanência desses povos e comunidades em seus territórios, com sua identidade cultural respeitada (MENDONÇA; SANTOS; LEITE, 2020, p. 172-173).

Dentre as estratégias desenvolvidas para implementação do TBC pelo FCT, em 2016, estão as partilhas. Estas se constituem de encontros realizados entre as comunidades, com o objetivo de promover vivência, trocas de experiências, partilhas dos saberes, buscando “articular, qualificar e replicar as experiências existentes e impulsionar a definição das estratégias

dos focos de ação no território” (OLIVEIRA *et al.*, p. 155). As partilhas realizadas estão ligadas às incubadoras de tecnologias sociais e inspirada na metodologia “Campesino a campesino”, aplicada em territórios rurais de vários países da América Latina (OLIVEIRA *et al.*, 2019) como:

[...] uma estratégia de desenvolvimentos sociais, a gente só, é uma estratégia do fórum. O fórum, por exemplo, em suas reuniões, não tem uma abertura pra quem é de fora, é comunitária. [...] é um conceito que os movimentos sociais usam mais aqui tem suas características próprias e é tudo regadas de uma cultura do fórum traz, protagonismo, da liderança de ter uma prática junta, teórica, desde o início são no mínimo dois dias, a gente vai fazer mutirão, é uma coisa já, uma metodologia associada, muito usada nos movimentos de agroecologia (Interlocutora e membro do FCT, julho 2018).

Dando continuidade ao fortalecimento das ações e implementação do TBC, o FCT em parceria com o OTSS, a partir das incubadoras de tecnologia social, segue qualificando seus arranjos produtivos, a partir de ações de mapeamento dos roteiros de TBC existentes, articulação e partilhas entre estes e a organização de uma central de comercialização dos roteiros de TBC (OLIVEIRA *et al.*, 2019). Diante deste contexto, o movimento de TBC no FCT cria a Rede *Nhandereko* de Turismo de Base Comunitária, com representação de comunidades caiçaras, indígenas e quilombolas de Ubatuba (SP), Paraty e Angra dos Reis (RJ).

O nome da Rede que escolhemos significa nosso modo de ser, assim contemplamos todas as etnias. É uma palavra que fala da nossa cultura, da realidade do nosso povo local, esse é o sentido, ao mesmo tempo, o *nhandereko* do indígena, do caiçara e do quilombola com os tambores, o jongo, a cultura, as ervas, o fandango, a produção de farinha, portanto, assim, fortalecemos o *nhandereko* de cada etnia e comunidade”, pontua Júlio Karai (COMUNICAÇÃO POPULAR FCT, 2018b).

A Rede *Nhandereko*, que está ligada à tradição de cada comunidade, suas culturas, seus saberes e suas histórias, também é definida por um membro como:

[...] uma rede de empreendimentos turísticos ligados ao Fórum de Comunidades Tradicionais e protagonistas de uma forma de turismo sustentável que não interfira em nossos modos de vidas, com o objetivo de gerar renda mantendo a cultura e a tradição e passar os conhecimentos para nossas novas gerações, proporcionando conhecimento aos visitantes relacionados ao nosso modo de vida (COMUNICAÇÃO POPULAR DO FCT, 2018a).

Igualmente, Pereira (2019), ao fazer sua pesquisa na Ilha da Cotinga (Paranaguá, Paraná), onde estão presentes duas comunidades *guarani mbya*, reconhece que *Nhandereko* é um termo que se assemelha ao significado do Bem Viver, representando o modo de ser e de viver guarani, seus costumes, religiosidade, suas histórias transmitidos de geração em geração e “[...] de certa forma, representa um processo de resistência e enfrentamento à colonialidade do poder em seu sentido mais amplo [...]” (PEREIRA, 2019, p. 19-20).

Assim, o TBC proposto pela Rede é associado à identidade cultural e busca:

A construção de uma nova lógica do turismo pautado pelo protagonismo de caiçaras, indígenas e quilombolas, em um território disputado pela especulação imobiliária em que convivem diferentes propostas de desenvolvimento é o principal desafio da Rede *Nhandereko* de turismo de base comunitária - TBC. O movimento do TBC se fortalece no território, sobretudo, pela valorização da identidade cultural das comunidades envolvidas na Rede (COMUNICAÇÃO POPULAR DO FCT, 2018a).

Desta forma, o TBC na região se materializa no *Nhandereko*, que revela um modo de ser que é sinônimo de resistência e de enfrentamento

aos projetos de desenvolvimento propostos para a região, onde, segundo Feitosa e Silva (2015), diversos grupos foram expulsos territorialmente de seus espaços tradicionais, apoiados pela omissão do Estado.

Neste contexto, o TBC organizado pelo FCT defende e sustenta o protagonismo das comunidades indígenas, quilombolas e caiçaras no planejamento, gestão e execução dos roteiros/vivências em seus territórios, representando “o elo entre as diversas atividades culturais, produtivas e tradicionais, respeitando as particularidades das identidades [...], mas também promovendo a integração entre essas identidades” (OLIVEIRA *et al.*, 2019, p. 152). O TBC representa, assim, a identidade cultural de caiçaras e, indígenas e quilombolas, conforme ilustra a figura 4.

Figura 4 - Logo da Rede *Nhandereko*



Fonte: Fórum de Comunidades Tradicionais - Angra - Paraty - Ubatuba (2018).

O projeto “*Nhandereko*, nosso modo de ser: tecnologias sociais para o bem viver das comunidades tradicionais caiçaras, quilombolas e Indígenas da APA Cairuçu”, foi um dos nove projetos contemplados no edital “Chamada de propostas para fortalecimento de iniciativas de turismo de base comunitária” (MMA/ICMBIO, 2017), do Instituto Chico Mendes (ICMBIO). Este projeto foi proposto pelo FCT em parceria com a equipe

gestora da Área de Proteção Ambiental Cairuçu, uma conquista importante para melhorar a relação entre povos e comunidades tradicionais e Estado (neste momento representado pelo ICMBIO), na região.

Destaca-se que parte da região, onde está localizada a Rede *Nhandereko* (Paraty e a Baía da Ilha Grande em Angra dos Reis), foi oficialmente declarada Patrimônio Mundial da Humanidade. O território foi reconhecido, em julho de 2019, pelo Comitê do Patrimônio Mundial da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) como um patrimônio mundial misto, ou seja, tanto cultural quanto natural, expressando a riqueza da diversidade local pela cultura viva, associada ao modo de vida e as referências culturais das comunidades tradicionais. Esta diversidade étnica-cultural e natural é também um fator relevante para as comunidades locais escolherem os seus próprios modos de inserção no turismo. Assim,

[...] ao entender esse modo de vida como o alicerce ético, político e cultural de modos de produção solidários, o FCT assumiu o Turismo de Base Comunitária como o arranjo produtivo capaz de promover o desenvolvimento sustentável, saudável e solidário, pautado na diversidade étnico-cultural. Nessa perspectiva, o FCT vem desenvolvendo estratégias para implementação do TBC. Essas estratégias valorizam a identidade cultural das comunidades tradicionais articulando seus roteiros, produtos e serviços; e organizando os desejos do visitante de ter uma experiência diferenciada de encontro com as comunidades tradicionais (OLIVEIRA, *et al.*, p. 153).

Destarte, esta iniciativa reivindica visibilidade e espaço no turismo da região como forma de fortalecimento cultural, permanência no território e alternativa de renda. O TBC, assim, representa localmente uma estratégia de luta política e social em defesa do local herdado: “o turismo de base comunitária como ferramenta de luta pelo território” (Liderança do TBC-Quilombo do Campinho, 2018). No entanto, para além da luta territorial,

constata-se a importância econômica do TBC para as iniciativas *da Nhandereko*. Assim, acessar o mercado consumidor se constitui um desafio para a Rede.

3.3 Entre estratégias de resistência e de mercado

Depois de discussões iniciadas em diversas partilhas, desde 2016, a Rede *Nhandereko* deu início formal às ações estratégicas de sua relação com o mercado na oficina de Pesquisa de Mercado Participativa voltada ao Turismo de Base Comunitária, em janeiro de 2020 (COMUNICAÇÃO POPULAR OTSS, 2020).

Bursztyn (2014) afirma que as questões relativas ao acesso ao mercado e comercialização são alguns obstáculos que devem ser superados para que o TBC canalize o seu potencial para o desenvolvimento local. Isso porque “as comunidades se organizam, mas os turistas não chegam” (BURSZTYN, 2014, p. 45). Moraes (2019, p. 301) também defende que, “[...] sem os turistas, também não se produz o TBC [...]”. Consequentemente, a questão da comercialização tem se configurado como um dos principais desafios a serem enfrentados para a sustentabilidade econômica de diversos projetos de TBC (MORAES, 2019).

A comercialização foi um dos temas de debate no II Encontro Nacional da Rede Turisol de 2015, que em seu relatório final apresenta que “A comercialização no turismo de base comunitária ainda é um ponto de divergências sobretudo no que concerne à inserção de parceiros comerciais ou à venda direta e independente.” (TURISOL, 2015, p. 48).

Assim, a Rede *Nhandereko* caminha na construção da Central de TBC, buscando enfrentar um dos principais desafios do TBC no Brasil, o acesso ao mercado. O mercado potencial, o perfil do consumidor e ferramentas e mecanismos de comercialização de experiências de TBC são temas que estão sendo ressignificados e experimentados pela Rede *Nhandereko*.

A criação da Central busca ampliar as redes de contato, ampliando assim possibilidades de divulgação e comercialização e de surgimento de políticas públicas, que venham a fortalecer as lutas das comunidades, trazer visibilidade no campo político territorial e fundamentação do TBC na região (COMUNICAÇÃO POPULAR FCT, 2016). Isto atende ao objetivo da *Nhandereko* que é “ampliar as redes de acesso e divulgação, lutar por políticas públicas, conectar roteiros e impulsionar a autonomia das comunidades tradicionais para a prática do turismo de base comunitária” (COMUNICAÇÃO FCT, 2016).

Pensar em estratégias de comercialização inovadoras, que as diferencie das adotadas pelo mercado tradicional do turismo é uma busca da Rede *Nhandereko*. Exemplos de organizações socioeconômicas, como a Rede *Nhandereko*, revela como Zaoual (2006) indica que, diversos mercados locais representados por um sistema de atores econômicos apresentam uma forma de funcionamento e operação ancorada à costumes, cotidianos, comportamentos, graus de confiança e acordos formais e informais. Além disso, apresentam outras formas de coordenação baseadas, principalmente, na parceria, reciprocidade e solidariedade, ultrapassando o sentido econômico estrito.

Considerações finais

Diante de um contexto de territórios em disputa, o surgimento da Rede *Nhandereko* se baseia em um novo olhar para as possibilidades de resistência dos povos que vivem na Costa Verde e propõem novas formas de saber e fazer turismo, orientado pelo processo de fortalecimento e valorização dos “modos de ser” das comunidades tradicionais.

Assim, o TBC se constitui em um movimento político, social, ambiental e, também, econômico. O turismo de base comunitária seria, desta forma, um divisor de águas, por repensar uma nova base de um novo tipo

de desenvolvimento, que seja capaz de levar a relações produtivas inovadoras, mais solidárias, capaz de regular padrões de consumo e estilo de vida, e os impactos ambientais (SAMPAIO, 2005). O que é exemplificado no caso da Nhandereko.

Localmente, o turismo de base comunitária se desenvolve de modo associado à pesca artesanal, festas, danças, música, oralidade, artesanato, agricultura de subsistência, agroflorestas, expressando a inter-relação que estes povos e comunidades tradicionais (re) produzem social, política e economicamente com o seu território. Assim, as partilhas vivenciadas, os discursos mapeados e os roteiros experimentados validam a intenção dos povos e comunidades tradicionais da Rede Nhandereko de ter o turismo como ferramenta de valorização e divulgação da história, dos costumes, das relações humano-natureza, do respeito, das relações materiais e imateriais, espirituais em um processo de resistência política, econômica e territorial do contexto Costa Verde.

Destarte, como citam Mendonça, Santos e Leite (2020), o TBC é tido como uma ferramenta tanto para o protagonismo comunitário e possibilidade de geração de renda como para transmissão de saberes para gerações futuras. Ou seja, transformam o modo de vida tradicional, memórias, histórias e lutas em experiência turística.

O FCT, tendo como instrumento o TBC, enfrenta as lógicas socioeconômicas da região e revela um turismo que mantém relações e correlações com os temas: resistência cultural, territorial e econômica; permanência no território tradicional; valorização da identidade e história local; o direito pela prática das atividades econômicas tradicionais. Ou seja, ser uma população tradicional neste território implica ser resistência, que aproveita experiências e saberes locais, modos de organização, mitos, valores e espaços compartilhados para compor a sua proposta de TBC, em que o mercado não se constitui a única vinculação social de referência.

Referências

- BRASIL. **Decreto Federal nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 2007.
- BRASIL. **Edital de chamada pública de Projetos mTur/n. 001/2008** – seleção de propostas de projetos para apoio às iniciativas de turismo de base comunitária. Brasília: Ministério do Turismo, 2008.
- BURSTYN, I. Comercialização no Turismo de Base Comunitária: inovar é preciso! *In*: NOVO. C. B. M.C, CRUZ, J. G. da (org). **Turismo comunitário: reflexões no contexto amazônico**, Manaus: Edua, 2014, p. 45-77.
- CIOFFI, G. ; RAIMUNDO, S. Áreas naturais protegidas: uma reflexão sobre a patrimonialização da natureza pela sociedade ocidental. **Caderno Virtual de Turismo UFRJ**), v. 20, 2020, p. 1-18. <http://dx.doi.org/10.18472/cvt.20n2.2020.1851>
- COMUNICAÇÃO POPULAR FCT. **Campanha pela garantia da permanência dos Povos e Comunidades Tradicionais em seus territórios**. Preservar é Resistir, mai. 2014. Disponível em: <https://www.preservareresistir.org/campanha>. Acesso em 30 jun. 2021.
- COMUNICAÇÃO POPULAR FCT. **Caiçaras, indígenas e quilombolas se reúnem para criação da central de Turismo de Base Comunitária**. Preservar é Resistir, 23 ago. 2016. Disponível em: <https://www.preservareresistir.org/single-post/2016/08/23/cai%C3%A7aras-ind%C3%ADgenas-e-quilombolas-se-re%C3%BAnem-para-cria%C3%A7%C3%A3o-da-uma-central-de-turismo-de-base>. Acesso em: 30 de jun. 2021.
- COMUNICAÇÃO POPULAR FCT. **O nosso modo de ser: saiba o que buscamos com a Rede Nhandereko**. Preservar é Resistir, 15 jan. 2018a. Disponível em: <https://www.preservareresistir.org/single-post/2018/01/15/o-nosso-jeito-de-ser-saiba-o-que-buscamos-com-a-rede-nhandereko>. Acesso em: 30 jun. 2021.

COMUNICAÇÃO POPULAR FCT. **Comunidade caçara do Sono recebe Partilha de TBC da Rede Nhandereko.** Preservar é Resistir, jul. 2018b. Disponível em: <https://www.preservareresistir.org/single-post/comunidade-caicara-sono-recebe-partilha-rede-nhandereko-tbc>. Acesso em: 30 jun. 2021.

COMUNICAÇÃO POPULAR OTSS. **Rede Nhandereko caminha na construção da central de turismo de base comunitária (TBC).** Observatório de Territórios Saudáveis e Sustentáveis da Bocaina, 6 fev. 2020. Disponível em: <https://www.otss.org.br/post/rede-nhandereko-caminha-na-construcao-da-central-de-turismo-de-base-comunitaria-tbc>. Acesso em: 30 de jun. 2021.

CORRÊA, R. S. Angra dos Reis: contribuição ao entendimento de uma pretensa vocação turística pensando o turismo a partir do território Angra dos Reis. **Anais** do IV Encontro Nacional de Grupos De Pesquisa, São Paulo, 2008, p. 252-278.

DAFLON, R. **O controverso condomínio de Paraty que criou praias exclusivas para seus bilionários.** Seguranças, praias de difícil acesso: assim é o condomínio que divide comunidades caçaras. *El País*- Brasil, 30 nov. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/11/29/politica/1511987264_462758.html. Acesso em: 20 de jun. 2021.

FEITOSA, A., SILVA, I. M. Conflitos por terra e repressão no campo na região da Costa Verde, Litoral Sul Fluminense. In: MEDEIROS, L. S. de (coord.) CPDA/UFRRJ. **Conflitos e repressão no campo no Estado do Rio de Janeiro (1946-1988) – Relatório Final.** Rio de Janeiro: CPDA/ UFRRJ, 2015. p. 292-393.

FÓRUM DE COMUNIDADES TRADICIONAIS – ANGRA – PARATY – UBATUBA – FCT. **Mapa de bolso de Turismo de Base Comunitária** – 2015. Disponível em: Acesso em: 20 de junho 2021.

FUNDAÇÃO CEPERJ. Centro Estadual de Estatística, Pesquisa e Formação de Servidores Públicos do Rio de Janeiro. **Mapa da Regiões de Governo e Municípios do Estado do Rio de Janeiro – 2019.** Disponível em: http://arquivos.proderj.rj.gov.br/sefaz_ceperj_imagens/Arquivos_Ceperj/ceep/informacoes-do-territorio/cartografia-

fluminense/Mapa%20das%20Regi%C3%B5es%20de%20Governo%20e%20Munic%C3%ADpios%20do%20Estado%20do%20Rio%20de%20Janeiro%20-%202019%20-%20CEPERJ.pdf. Acesso em: 30 jun. 2021.

GARROTE, V. **Os quintais caiçaras, suas características sócio-ambientais e as perspectivas para a comunidade do Saco do Mamanguá, Paraty – RJ**. Dissertação (Mestrado em Recursos Florestais). ESALQ/USP. 2004, 198p.

GUANZIROLI, C. E. **Contribuição e reflexão sobre o processo de produção de um espaço regional. O caso de Angra dos Reis**. 1983. 334 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Programa de pós-graduação em Engenharia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1983.

ICMBIO. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. **Editais Chamada de proposta para fortalecimento de iniciativas de turismo de base comunitária**. Disponível em: http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/comunicacao/noticias/2017/Edital_projetos_de_Turismo_de_Base_Comunitaria_161117.pdf Brasil. 2017. Acesso em: 21 jun. 2021.

INGOLD, T. Jornada ao Longo de um caminho de vida: mapas, descobridor-caminho e navegação, **Religião e Sociedade**. 2005, v. 25, n 1, p. 76–110.

LOPES, J. S. L. Sobre processos de ambientalização dos conflitos e sobre dilemas da participação. **Horizontes Antropológicos, Antropologia e Meio Ambiente**, Porto Alegre, ano 12, n. 25, 2006. p. 31-64.

LOPES, J. S. L. (Coord.); ANTONAZ, D; PRADO, R.; SILVA, G.. **A ambientalização dos conflitos sociais: participação e controle público da poluição industrial**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 17-38.

MEDEIROS, S. de M. Transformações nas áreas rurais, disputa por terra e conflitos sociais no Rio de Janeiro (1946-1988) *In*: MEDEIROS, L. S. de (coord.). **Conflitos e repressão no campo no Estado do Rio de Janeiro (1946-1988) – Relatório Final**. Rio de Janeiro: CPDA/ UFRRJ, 2015. p. 36-99.

- MENDONÇA, T. C. M. **Que paraíso é esse? A turismização da Ilha Grande**. 2010. 341f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UERJ, Rio de Janeiro, 2010.
- MENDONÇA, T. C. M. *et al.* **Relatório do I Encontro de Turismo de Base Comunitária da Costa Verde**. Nova Iguaçu: UFRRJ/NEPET, Agosto, 2015. 102 págs.
- MENDONÇA, T. C. M.; MORAES, E. A. Reflexões emergentes sobre turismo de base comunitária, à luz da experiência no "Paraíso Proibido": Vila do Aventureiro, Ilha Grande, Brasil. **Journal of Tourism and Development** 4,2012, 1169-1183.
- MENDONÇA, T. C. M.; MORAES, E. A. de.; CATARCIONE, F. L. C. Turismo de base comunitária na Região da Costa Verde (Rio de Janeiro): refletindo sobre um turismo que se tem e um turismo que se quer. **Caderno Virtual de Turismo**. Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 232-248, ago. 2016. Disponível em: <http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/index.php/caderno/article/view/1185> Acesso em: 28 de junho de 2021.
- MENDONÇA, T. C. M.; SANTOS, R.O, LEITE, M. C da S. Rede Nhandereko de Turismo de Base Comunitária: a resistência caiçara, quilombola e indígena tece um novo mapa de turismo na Costa Verde (RJ). *In*: ALVES, K. dos S. **Diálogos Sociais do Turismo: elementos hegemônicos e contra hegemônicos**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020. p. 163-180.
- MENDONÇA, T. C. de M.; SANTOS, R. de O. dos.; LOPES, P. C. B.; ANDRADE, S. dos R.; MORAES, A. P. V. de. Turismo de base comunitária na Costa Verde (RJ): caiçaras, quilombolas e indígenas. **Revista Brasileira de Ecoturismo (RBEcotur)**, [S. L.], v. 10, n. 2, 2017. DOI: 10.34024/rbecotur.2017.v10.6596. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/ecoturismo/article/view/6596>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- MORAES, E. A. **Siga os atores e as suas próprias ações: nos rastros das controvérsias sociotécnicas do Turismo de Base Comunitária na Rede Cearense de Turismo Comunitário TUCUM Ceará Brasil**. (Tese de Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social). Programa EICOS/UFRJ. Rio de Janeiro, 2019, 349f.

- OLIVEIRA, F. J. R.; MOÇO, E. B.; SANTIAGO, A.; GALLO, E. A Incubadora de Tecnologias Sociais (ITS). In: GALLO, E.; NASCIMENTO, W. (orgs.). **O território pulsa:** territórios sustentáveis e saudáveis da Bocaina: soluções para a promoção da saúde e do desenvolvimento sustentável territorializados. Paraty – RJ: Fiocruz, 2019, p. 149-171.
- PEREIRA, R. da S. G. **Interação ambiental como resistência e emancipação, com base no nhandereko (bien vivir) Mbya Guarani.** Dissertação de mestrado Programa de Pós-Graduação em Rede Nacional para Ensino das Ciências Ambientais (PROFCIAMB)/UFPR-Setor Litoral, 2019, 121f.
- SAMPAIO, C. A. C. **Turismo como fenômeno Humano:** princípios para se pensar uma socioeconomia e sua prática sob a denominação turismo comunitário. Santa Cruz do Sul EDUNISC, 2005.
- SANTOS, R. de O. **Saberes e ocupações tradicionais:** memória e visitação na aldeia guarani mbya Araponga – RJ. 2020. 131 f. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- SILVA, K. P. T., RAMIRO, R. C., TEIXEIRA, S. B. Fomento ao turismo de base comunitária: a experiência do Ministério do Turismo. In: BARTHOLO, R.; SANSOLO, D. G.; BURSZTYN, I. **Turismo de Base Comunitária:** diversidade de olhares e experiências brasileiras. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009, p. 359-494.
- TURISOL - Rede Brasileira de Turismo Solidário e turismo Comunitário. **II Encontro Turisol Brasília, 2015.** Brasília: Projeto Bagagem, 2015. 70 p.
- ZAOUAL, H. **Nova Economia das iniciativas locais:** uma introdução ao pensamento pós-global. Rio de Janeiro. DP&A. Consulado Geral da França. COPPE/UFRJ, 2006.

Capítulo 9

Sustentabilidade, preservação dos saberes ancestrais e inovação social: reflexões sobre os significados e perspectivas dos projetos de pesquisa e de extensão universitária junto aos povos e comunidades tradicionais no Estado do Mato Grosso – Brasil ¹

Sustainability, preservation of ancestral knowledge and social innovation: reflections on the meanings and perspectives of research and university extension projects with traditional people and communities in Mato Grosso State, Brazil

*Edir Antonia de Almeida ²
Ana Carolina da Silva Borges ³
Luciênio Rosa e Silva Júnior ⁴
Nádia Patrícia Silva Borges ⁵*

1 Introdução

Os Povos e Comunidades Tradicionais (PCT), historicamente, são caracterizados pela geração e transmissão de conhecimentos e práticas peculiares e pelo uso do território e de seus recursos naturais. No entanto, também são identificados pelo seu isolamento e pela exclusão das políticas

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

² Doutora em Administração (UNISINOS). Professora Adjunta na Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT – Câmpus de Cáceres). Endereço: Rua dos Nascimento, 29 - Bairro - Monte Verde - Cáceres/MT. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8331723524434863> ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3427-1135> E-mail: antonia.edir@unemat.br

³ Professora Adjunta de História (UFMT). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5376386779095092>
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9686-9891> E-mail: anaborgeshis@gmail.com

⁴ Doutor em Administração (UNISINOS). Professor Adjunto na Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT – Câmpus de Tangará da Serra). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7733505253765770> E-mail: luceniojunior@unemat.br

⁵ Mestranda em Educação (UFMT - Câmpus Rondonópolis). Pedagoga da Rede Estadual de Ensino de Mato Grosso e na Rede municipal de ensino de Cuiabá/MT. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2567543430599811> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5930-3642> E-mail: borgesnp@gmail.com

de bem-estar social. Em tempos de pandemia, a exclusão e a vulnerabilidade social destes grupos se exacerbaram, remetendo-os ao maior risco de absoluta insegurança alimentar e crise sanitária aguda, que levará a óbitos em massa.

Portanto, a intervenção neste processo é fundamental para salvaguarda das vidas destes seres humanos. Além disso, a intervenção reveste-se de uma dimensão incalculável, quando é levada em conta a vinculação dos PCT com os seus territórios e recursos naturais enquanto condição fundamental para sua reprodução cultural, social, religiosa e econômica e pela adoção de formas de organizações sociais próprias (BRASIL, 2006). Portanto, o Patrimônio Cultural associado a estes povos e seu papel enquanto guardiões de conhecimentos e de saberes são componentes inquestionáveis. A par disso apresentam-se nas dinâmicas de vida, na organização social, na relação com a natureza e com o divino e outros aspectos singulares, que se perpetuam no tempo, por meio da transmissão oral de conhecimentos locais ao longo de várias gerações. Dessa forma, preservar os PCT é preservar a história, é preservar o Patrimônio da Humanidade.

Por outro lado, caracterizados pelo uso racional dos recursos naturais e pelo baixo impacto de suas atividades de reprodução sobre os ecossistemas, os PCT também exercem papel de guardiões da natureza. À margem do usufruto dos avanços da tecnologia e de políticas de bem-estar social, estas comunidades encontraram em seus *habitat* naturais os meios de subsistência, desenvolvendo uma forte vinculação com seu território (TREVISAN; LEÃO; 2014)

Entretanto, como já dito, os PCT sofrem pela exclusão e isolamento social. Em Mato Grosso, estas comunidades também se caracterizam pela exclusão e vulnerabilidade social. Não por acaso, cidades de MT, tais como

Nossa Senhora de Livramento – uma das cidades que mais abriga comunidades tradicionais -, apresenta um dos piores índices de acesso à ativos públicos dentre as cidades mato-grossenses, no que diz respeito à saúde, a educação, ao saneamento básico, entre outros ativos. Portanto, o histórico isolamento social das comunidades tradicionais que imputam um precário acesso aos ativos públicos, aliado à crise sanitária e humana vigentes, ensejam experiências inovadoras, as quais sejam capazes de salvaguardar vidas e garantir segurança alimentar aos seus moradores mas que, ao mesmo tempo, propicie a permanência dos mesmos nos seus territórios e, conseqüentemente, proporcione a manutenção de suas singularidades étnica e cultural.

Neste contexto, no decorrer deste capítulo, apresentamos e refletimos sobre algumas experiências inovadoras, desenvolvidas em cidades de Mato Grosso, as quais visam a mitigação dos impactos da pandemia em PCT, bem como soluções alternativas para o bem-viver nos territórios.

2 Povos e comunidades tradicionais e sustentabilidade ambiental

O meio ambiente e as ações das instituições que o degradam têm sido, nas últimas décadas, uma preocupação constante da sociedade. Apesar de se observar que as discussões referentes à preservação ambiental não serem alertas apenas deste século, pode-se considerar como algo recente a intensificação das pesquisas e estudos acerca da necessidade de se reduzir os impactos negativos das instituições ao meio ambiente (SILVA JÚNIOR, 2016).

Pode-se dizer que ao se falar em sustentabilidade ambiental não basta somente seguir os principais requisitos normatizados como a ISO 14.001, atender a legislação ambiental e reduzir os impactos negativos ao meio ambiente pela produção de resíduos. Neste contexto, fica claro que se trata de algo muito mais complexo, e que há a necessidade da adoção de políticas

de excelência por todos os segmentos sociais, ou seja, governo, setor produtivo e sociedade civil organizada (SEHNEM; ROSSETTO, 2012).

Conforme explicado acima, as políticas ambientais, implementadas, sobretudo, pelo governo e setor produtivo, buscam atrelar as necessidades que a sociedade possui às características de sustentabilidade socioeconômica. Com isso, pode-se dizer, especialmente, que o setor produtivo tem buscado assumir que a responsabilidade social e ambiental é algo fundamental para se tornarem competitivas, valorizadas por seus clientes e virem a sofrer menos pressões dos seus principais *stakeholders*.

Entretanto, conforme Silva Júnior (2016), a minimização do desperdício, de recursos aplicados e da degradação ambiental são deveres de todos. Portanto, trata-se inegavelmente que governo, setor produtivo e sociedade civil devem assumir essa responsabilidade. Dessa forma, o autor deixa claro que seria um erro, porém, não atribuir a sustentabilidade ambiental a todos os setores da sociedade. E, nesse contexto, os povos e comunidades tradicionais são parceiros essenciais da efetividade do desenvolvimento sustentável, especialmente, nas florestas brasileiras.

De acordo com o Decreto nº 6.040/2007, Art. 3º, compreende-se por:

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

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

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras. (BRASIL, 2007).

Assim, considerando a forte vinculação dos Povos e Comunidades Tradicionais (PCT) com seus territórios e a natureza, da qual dependem para a sua sobrevivência, pode-se afirmar que os referidos povos e comunidades tradicionais são os principais atores responsáveis pela manutenção das florestas brasileiras e, conseqüentemente, os principais agentes promotores da sustentabilidade ambiental brasileira e mundial. Por essa razão, o papel desempenhado pelos PCT no que diz respeito à preservação ambiental é imensurável, na medida em que suas ações repercutirão sobre todo o planeta.

3 Relevância dos povos e comunidades tradicionais enquanto guardiões da história e dos conhecimentos ancestrais

Estudos que envolvem comunidades tradicionais, particularmente, aqueles oriundos de contextos marcados por projetos *necropolíticos* e propensos a serem alvos do genocídio da população negra e indígena em situações pandêmicas, merecem grande atenção (MBEMBE, 2016), (NOGUEIRA, SEIXAS, ALVES, 2019), (SIMONI, 2020), (SANTANA, 2020). Isto porque estes grupos possuem experiências sociais que podem ser pensadas como emancipadoras, resguardadas de grande autonomia frente ao capitalismo global e as lógicas colonialistas (SANTOS, 1995, p. 506-519). A defesa de que as populações tradicionais carregam consigo práticas emancipadoras podem ser explicadas com base em dois conceitos que serão aqui costurados: a noção de ancestralidade e de ecologia dos saberes.

A justificativa para amarrar estas definições dá-se em virtude das correntes seguidas pelos seus autores, uma vez que pertencem a um conjunto de intelectuais provenientes de regiões sul do mapa mundial, que pensam

as populações originárias e tidas como periféricas dentro de perspectivas colaborativas, as analisando enquanto sujeitos históricos altamente criativos, dinâmicos e revolucionários. Haja vista que suas práticas e racionalidades descentralizam pensamentos universais, problematizam um sistema-mundo excludente e refletem práxis de libertação autossuficientes e ecológicas.

É nesses termos que a categoria de *ancestralidade* deve ser compreendida. Oriunda de algumas filosofias africanas (nagô-ioruba, banto, jeje) e incorporada pelas religiões negras no Brasil, manifesta-se, sobretudo, através de rituais permeando as relações sociais internas e externas de cultos que reportam aos mais velhos e os seus ancestrais para reverenciarem suas memórias e pedirem proteção (OLIVEIRA, 2007a, p. 128). Elas organizam, normatizam e legitimam culturas historicamente desprezadas e reafirmam identidades que se baseiam em cosmovisões africanas, atuantes em alguns países, tais como Congo, Nigéria, Benin, Angola, Moçambique.... Hoje, a ideia de *ancestralidade* transcende essas práticas ritualísticas e de encantamentos (OLIVEIRA, 2007, p. 247), na medida em que funciona como uma bandeira de luta, age como prática de militância, transforma pessoas e as afetam processualmente, as levando “a realizar algo defendido, numa perspectiva valorada, social e imaginariamente referenciada” (MACEDO, 2012, p. 33).

Já o conceito de ecologia de saberes busca o diálogo entre conhecimentos, que podem ser colaborativos para o avanço das lutas sociais. Elas não se constituem dentro de técnicas e prerrogativas científicas. Não se instalam no objetivismo, na monocultura do conhecimento acadêmico ocidentalizado, em linguagens fechadas, intangíveis e abstratas. Pelo contrário, inscrevem-se na necessidade de “uma reavaliação das intervenções e relações concretas na sociedade e na natureza que os diferentes conhecimentos proporcionam”. (SANTOS, 2007, p. 28). Dá-se preferência

as formas de saberes que “garantam a maior participação de grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controle e na fluência da intervenção”. (SANTOS, 2007, p. 29).

Sendo assim, daremos atenção a atividades de extensão desenvolvidas pela Universidade Federal de Rondonópolis (UFR), em parcerias com a Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT) e Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), com a finalidade de pensarmos propostas de ações inovadoras e de natureza social que tiveram atuações junto a povos e comunidades tradicionais do Estado.

3.1 Projeto Mapas da Vida - Perspectivas reflexivas

Mediante as considerações conceituais e reflexivas levantadas anteriormente, seria interessante elaborarmos algumas ponderações baseado em Projetos acadêmicos desenvolvidos. Iniciamos com a Extensão desenvolvida no ano de 2020, intitulada: *Mapas da vida: monitoramento de controle e combate do COVID-19*. Executada pela Universidade Federal de Rondonópolis (UFR), contemplada por editais de Ações e Ações Afirmativas, a Extensão buscou acompanhar a Primeira Onda da proliferação da doença no estado de Mato Grosso, tendo a sua frente como Vice Coordenadora a Profa. Dra. Ana Carolina da Silva Borges, vinculada ao Departamento de História da Universidade Federal de Mato Grosso e, sendo uma das autoras do presente texto.

A Extensão citada teve como proposta fundamental desenvolver um conjunto de ações de cunho interdisciplinar, intersetorial (história, educação, direito, arqueologia e áreas da saúde) e interinstitucional (UFR, UFMT, UNEMAT e UNIC), que intuía fornecer subsídios e dados, preventivos e preditivos, para tentar contribuir no combate e controle do quadro pandêmico.

Assim, colaborou em ações de mapeamento, monitoramento e diagnóstico do COVID-19 das populações tradicionais, recortando aquelas regiões listadas no Estado de Mato Grosso como mais vulneráveis economicamente e aptas a terem entre sua a população, vítimas do vírus que poderiam ser levados a óbitos. Dados quantitativos (tabelas e gráficos) foram gerados pelo projeto apontando a quantidade de mortes causadas pela COVID-19. Paralelo a isso, dados qualitativos (decretos municipais) foram levantados com a intenção de mapear os procedimentos e posicionamentos tomados pelos órgãos representativos que inferiam – e/ou não – medidas de conscientização, isolamento e informação sobre a gravidade da doença. Essas informações foram disponibilizadas no site: www.mapasdavida.org.

No mais, dentre as tipologias de materiais construídos, recortamos particularmente a produção em formatos audiovisuais (*podcast*), tendo em vista a riqueza das narrativas ali presentes. Entre os convidados faremos um estudo de caso baseado nas falas, os quais foram denominados de experi-vivências, do colaborador “Estevão Bakairi Bôroro: Líder indígena local (Boé-Bôroro e Bakairi), representante de oito etnias mato-grossenses e Cientista Social”. No seu relato, daremos atenção aos pressupostos identitários étnicos com finalidade de mostrar indícios do quanto este jovem atua como representante de uma nova geração que podem ser exibidos como guardiões das memórias dos seus povos e são fundamentais para a manutenção das suas formas de vida.

A par disso Estevão apresenta-se como filho de duas etnias: *Bakairi* (por parte de pai) e *Boé Bôroro* (por parte de mãe). Ambas as etnias são tão marcantes que acompanham o seu nome não indígena, Estevão Bakairi Bôroro, mostrando que não se coloca como um cidadão completamente ocidentalizado. Na sua fala esse traço é explicitado: “No meu caso eu não chego a fechar o ciclo, sou filho de uma metade, que é a metade dos *etirae*

(...) e o meu pai não é Bôroro, meu pai é Bakairi”. Assim, para o mesmo: “Eu sou parte de um círculo, eu sou metade de um círculo, porque a outra metade minha é Bakairi. É outro universo cosmológico, de uma língua diferente, de pensar o mundo diferente”. Nesse aspecto, os seus saberes ancestrais abarcam dois mundos indígenas, que para ele serve como pontos de conexão e redes que dialogam e colaboram nas leituras de mundos híbridos, que se misturam a partir das suas experienciais, nas idas e vindas a essas comunidades. O mais interessante foi perceber que esta identidade étnica, ou interétnica, é marcada, igualmente, por componentes naturais: “Literalmente eu sou filho de uma transição entre Cerrado e Pantanal, né?”.

A pandemia, segundo Estevão, seria resultado de um mundo em desequilíbrio, entre a natureza, o mundo espiritual e a sociedade. O resultado disso é um conjunto de eventos e de situações que ocasionam mudanças climáticas que afetariam a qualidade de vida das pessoas que vivem no planeta. Dentro de um olhar cosmológico, coletivo e mundial, Estevão descreve a necessidade de não “esquecermos do nosso passado, aprendermos com ele e trazer as riquezas deixadas pelos anciões (...)” os olhando “enquanto uma bagagem riquíssima que serve para preenchê-lo enquanto ser humano”. Por outro lado, reforça a importância de uma observação mais apurada a respeito das realidades indígenas contemporâneas, mediante a atualização das tradições dos povos originários, advindas desses contatos com o não índios, que usam “celulares”, “smartfone” e “inclusive a questão alimentar (...) hoje comemos arroz e muitos produtos industrializados e nós temos que repensar esse novo caminhar”.

No tocante ao desequilíbrio, deixa explícito que ele já era algo anunciado por parte da população local *Bôroro*, mediante os sinais naturais apresentados ao longo dos ciclos anuais: “Eu fiz parte do Comitê Indígena de Mudanças Climáticas”, há cerca de uns três anos, momento em que já

evidenciavam percepções de alterações paisagísticas. Ali já indicava que: “não está chovendo no tempo certo, os peixes estão demorando a subir, o rio, o volume, a dinâmica hídrica do rio ela não é como antes, como antigamente, lugares onde não secavam hoje está completamente seco (...). Essas percepções, em decorrência desse fenômeno”, já eram sentidas pela etnia. Mais adiante, reiterou ainda que tanto a pandemia, quanto o aumento das queimadas, fazem parte de um processo já iniciado e que não foi tratado como devia, sofrendo agora os desdobramentos e impactos internos e externos de algo que possui dimensões planetárias. Contudo, mesmo diante de um quadro tão pessimista Estevão ainda consegue encontrar alternativas colaborativas para o futuro, respaldados, aliás, por aspectos identitários.

Dentre eles destacam-se um fator que corrobora para essa diluição de saberes e assentam-se em linhas de solidariedades intercomunitárias. Refletindo sobre isso, nos alerta que nos tempos auges da pandemia em Mato Grosso, um evento intensificou ainda mais a situação de vulnerabilidade econômica do aldeamento *Boé Bôroro* de Teresa Cristina: as queimadas arroladas entre os meses de setembro, outubro e novembro de 2020, que atingiram o Pantanal, abarcando quase 80% do bioma brasileiro. Foi exatamente nessa circunstância limite que voluntários das comunidades locais e das populações indígenas atuaram como brigadistas e ajudaram a conter o avanço dos focos de queimadas. As experiências dos *Bakairis* foram fundamentais nesse processo, que atuaram como parceiros. O aldeamento Tadarimana, por sua vez, abrigaram famílias inteiras na sua aldeia dos *Boé* de Teresa Cristina, tendo um peso importante em iniciativas de afeto, acolhimento e estreitamento de laços intergeracionais. Lembrando que segundo Estevão, os Tadarimana perderam 60% do seu bioma do cerrado naquele mesmo ano.

Tendo como esteio o relato de Estevão, percebe-se o quanto estas pessoas carregam no seu cotidiano práticas de enfrentamento, costuram linhas de solidariedade entre os seus e as suas, fortalecem as redes de reciprocidades, bem como laços geracionais os quais recorrem aos seus *ancestrais* para reverenciarem as suas memórias, usufruírem dos seus ensinamentos e atualizarem as suas lógicas locais. Se no sistema-capitalista-mundial o individual é a tônica que demarca as relações sociais, imprimindo hierarquias, reafirmando exclusões raciais e aumentando as desigualdades sociais, as populações tradicionais escapam a essas prerrogativas. O seu princípio baseia-se na coletividade, nos vínculos comunitários e nas trocas de experiências e saberes transversais. É daí que emanam as epistemologias do sul, que não tem um modelo, uma classificação definida: “Como é nova, o caminho faz-se ao caminhar. Não há receitas de nenhuma espécie (...) ela se realiza em contextos de diálogos prolongado, calmo, tranquilo (...)”. Isto é, permitem que “vozes até mais tímidas e até inaudíveis se manifestem”, de modo que o ambiente se torne “suficientemente inclusiva e acolhedor para que a diversidade de conhecimentos possa emergir”. (SANTOS, 2014, p. 332)

Com a finalidade de melhor esboçarmos Projetos de Extensão e Pesquisa acadêmicas que corroboram para a valorização dos conhecimentos locais das comunidades tradicionais, e ampliarmos as reflexões relativas a possibilidades metodológicas daremos um passo adiante. Ou seja, logo em seguida traremos a tona experiências de estudos interventivos que colaboraram para a compreensão do bem viver nas populações tradicionais retratadas em contextos pandêmicos e, explicitadas em demandas produtivas, solidárias e coletivas.

4 Inovação social e estratégias de ES para mitigação de impactos da pandemia

Análises sobre os impactos da pandemia que atingem os PCT e os enfrentamentos para sua mitigação remetem, necessariamente, a uma reflexão sobre as formas de reprodução social destas comunidades. Como visto até aqui, os PCT possuem singularidades étnica e sociocultural, que implica em uma dinâmica própria de vida, que não se compatibiliza com a visão capitalista de reprodução social e de trabalho que lhes são inerentes. Isto é, o progresso econômico não é a mola propulsora destas comunidades, assim como o trabalho nos moldes do sistema econômico mundial não ocupa papel central na vida dos seus moradores. De sorte, é a própria vida - e a convivência comunitária pautada no cuidado com o outro e na busca do bem-estar coletivo - o objeto das preocupações destas comunidades.

Neste sentido, a implementação de estratégias de ES junto a estas comunidades coadunam, perfeitamente, com a lógica de bem viver em territórios, uma vez que a ES é um movimento contra hegemônico, que pensa a economia de forma alternativa ao capitalismo, pois se pauta na cooperação e solidariedade, na organização do trabalho coletivo, preocupa-se com o desenvolvimento integral do ser humano e preconiza a sustentabilidade socioambiental (RAZETO, 1993; SINGER; SOUZA, 2000; RATTNER, 2005).

As estratégias de comercialização da ES, tais como Comércio Justo e Redes de Colaboração Solidária, potencializam a inserção dos PCT no mercado consumidor, garantindo a sua reprodução social, ao mesmo tempo, em que salvaguarda a cultura e os saberes ancestrais destes povos. Experiências como o Clube de Trocas proporcionam a satisfação das

necessidades básicas das comunidades por meio da permuta dos seus excedentes, situação que exercita uma nova lógica de comércio, baseado no valor de produção e não no lucro.

O exercício dos princípios de Comércio Justo, além de potencializar maior visibilidade aos produtos dos PCT, atrai consumidores conscientes e dispostos a pagar mais caro pelo produto, motivado pela adesão à causa socioambiental, intrínseco aos produtos. Já as Redes de Colaboração Solidária oportunizam maior alcance de mercado, troca de produtos e saberes, assessoria técnica para produção e comércio, somado ao engajamento político das PCT.

Às experiências de ES, comumente, estão associados um novo olhar dos atores sociais sobre os problemas sociais, para os quais se busca uma resposta nova. Tais práticas inovadoras se abrigam no conceito de Inovação Social – que significa respostas novas e inovadoras a um determinado problema social (CLOUTIER, 2003).

Assim, neste momento de pandemia, que ensejou uma crise sanitária, de segurança alimentar, de ameaças ao patrimônio cultural e saberes ancestrais dos PCT, buscaram-se alternativas para enfrentamento dos impactos causados pelo covid-19, junto a estas comunidades, os quais levassem em conta o protagonismo dos sujeitos envolvidos no problema, a singularidade sociocultural destes povos e salvaguarda dos saberes ancestrais.

Fundadas nestas concepções são engendradas as experiências desenvolvidas pela Universidade do Estado de Mato Grosso e parceiros, as quais iremos relatar nos próximos tópicos.

4.1 Experiências de Inovação Social de ES desenvolvidas junto aos PCT: Trocas Solidárias e Comércio Justo

Em tempos de pandemia, a vulnerabilidade social das PCT se exacerbaram, em virtude das medidas para contenção da propagação do vírus.

Muitas comunidades sobreviviam vendendo a sua produção excedente nas feiras das cidades vizinhas. Com a restrição de circulação de pessoas, imposta pela pandemia, muitos pontos de comércio foram fechados, situação que comprometeu a renda e segurança alimentar das comunidades. Diante deste contexto, em conjunto com as comunidades tradicionais de MT, discutimos e estamos implementando soluções alternativas à manutenção das rendas destas comunidades.

As propostas apresentadas contemplam as demandas apontadas nos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) uma vez que contribuirá com a manutenção de saberes ancestrais, especialmente, às ligadas à produção de alimentos, os quais se caracterizam pelo uso racional dos recursos naturais e baixo impacto sobre os ecossistemas. Assim, as estratégias propostas de escoamento do excedente da produção destas comunidades, propiciam a manutenção de renda dos seus moradores, ao mesmo tempo, em que possibilita a garantia de hábitos sustentáveis, os quais implicam um vínculo mais estreito com a natureza e os seus ciclos. Estas propostas também coadunam com o 12º ODS, na medida em que estimula o consumo consciente, intrínseco nos princípios do Comércio Justo e Solidário.

As experiências de Comércio Justo e Trocas Solidárias junto aos PCT emergem em plena pandemia, em 2020, enquanto esforço de um coletivo de atores sociais em prol da mitigação dos seus impactos sobre as suas comunidades tradicionais de Mato Grosso. A seguir detalhamos os projetos.

4.1.1 Trocas solidárias

O primeiro projeto que iremos relatar é intitulado: *Socioeconomia Solidária e demandas das comunidades tradicionais de Mato Grosso, em*

tempos de pandemia. Objetivou-se promover ações no sentido de enfrentamento da covid-19, junto aos povos indígenas e comunidades tradicionais, resguardando a vida e saúde destes povos, assim como estimular grupos solidários a produzirem gêneros emergenciais, a fim de assegurar-lhes trabalho e renda.

O projeto surgiu em março de 2020, no momento em que a UNEMAT, representada pelo Centro de Referência em Direitos Humanos-CRDH/MT, foi convidada pelo Comitê de Povos e Comunidades Tradicionais de Mato Grosso – CEPCT/MT – vinculado à Secretaria Estadual de Trabalho e Assistência Social – SETASC, a compor um Grupo de Trabalho para discutir os efeitos da pandemia nas Comunidades Tradicionais. A ideia era a instrumentalização de estratégias de Economia Solidária para fazer face aos problemas sanitários e de insegurança alimentar provocados pela pandemia junto a estas comunidades.

Percorridos 08 meses de execução da proposta, constatamos de que era chegado o momento de deixarmos a parceria com o CPCT/MT e seguirmos um novo rumo, tendo em vista a inoperância do Estado em encaminhar ações e políticas propostas pelo GT. Assim, elaboramos uma nova proposta de atuação do grupo. Desta vez, as estratégias emancipadoras de Economia Solidária seriam o ponto central de enfrentamento do problema da segurança alimentar nos territórios dos PCT. Assim, partiu-se da perspectiva do protagonismo dos sujeitos e, dessa forma, ao invés de ocupar o papel de objeto de doações, os PCT assumiriam o papel de sujeitos autônomos e capazes de enfrentamento e superação dos seus próprios desafios decorrentes da pandemia. Dessa forma, os PCT foram estimulados a fazer parte da elaboração e construção de uma proposta de Rede de Colaboração Solidária, baseada em Trocas Solidárias.

Assim, desde meados de novembro, o projeto vem sendo implementado com a união de todos os atores sociais, os quais fazem parte do

conselho deliberativo, órgão responsável por definir as diretrizes políticas e operacionais da proposta.

No atual estágio, um grupo de *whatsapp* foi criado a fim de que as trocas sejam feitas livremente pelas comunidades. Membros da equipe executiva do projeto mediam as operações, sistematizando, as opções de produtos e serviços disponíveis para negociação. Além das comunidades tradicionais, participam deste grupo aqueles responsáveis por pequenos negócios que incluem trabalhadores urbanos e grupos de Economia Solidária, compreendendo que quanto mais produtos estiverem sendo ofertados para trocas, maiores as possibilidades de satisfação das necessidades pela via alternativa não capitalista. O próximo passo será a criação de um *site*, no qual seja possível localizar mais facilmente os produtos e serviços e os seus respectivos ofertantes. Cadastros com informações mais detalhadas dos produtos e ofertantes estão sendo pensados para a nova fase, bem como a organização de uma feira presencial de trocas, que está sendo planejada para o período pós-pandemia.

4.1.2 Comércio justo e solidário

O segundo projeto implementado intitula-se: *Economia Solidária e Inovação Social: Implantação de rede de Comércio Justo e Solidário de Mato Grosso* e tem como objetivo organizar estratégias de implementação de Comércio Justo e Solidário no território da Grande Cáceres/MT, estabelecendo um modelo de rede inovadora, que garanta o cumprimento de critérios de justiça e solidariedade nas relações comerciais, promovendo a autogestão, desenvolvimento sustentável dos territórios e o aumento do consumo de produtos oriundos de pequenos empreendimentos das comunidades tradicionais.

O projeto de extensão resulta da parceria entre a Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), por meio do Centro de Referência em Direitos Humanos Prof^a Lúcia Gonçalves –CRDH (UNEMAT), Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), *campus* de Cuiabá, Instituto Federal de Mato Grosso – *Campus* Olegário Baldo e associações quilombolas, indígenas, extrativistas, pescadores e ribeirinhos.

A experiência-piloto, implementada em Cáceres, está na primeira fase de sua execução, a qual implica na realização de um diagnóstico socioprodutivo das comunidades. Espera-se obter informações tais como: produtos, quantidade produzida, dificuldades na produção, locais de comercialização, distribuição, logística, entre outras questões. Com base neste diagnóstico serão implementadas as demais etapas, tais como o cadastro e inserção dos grupos/comunidades no *site* de Comércio Justo de Cáceres, organização da logística para entrega dos produtos.

Paralelamente, estamos realizando sessões de estudos mensais, momento em que nos debruçamos na construção dos pontos fundantes da nossa rede. Desenhando um esboço da nossa proposta, vislumbramos que nossa rede se constitua enquanto um espaço de: 1)Plena integração entre os saberes acadêmico e popular; 2)Respeito às diversidades e valorização da cultura e saberes locais; 3)Valorização das histórias e memórias dos sujeitos e processos produtivos intrínsecas aos produtos; 4)Vivência do modelo de gestão democrática (autogestão); 5) Práticas de comércio baseadas no preço justo pago ao produtor e na solidariedade entre produtores; 6)Capacitação que propicie a apropriação de conhecimentos técnicos voltados à comercialização por parte das comunidades tradicionais; 7)Implementação de práticas inovadoras, sustentáveis e inclusivas, as quais contribuam para o bem viver nos territórios;

Portanto, a proposta em tela visa transcender a concepção tradicional das redes de comércio, uma vez que sintetiza uma alternativa contra hegemônica de organização econômica e bem viver nos territórios, baseada nos princípios de Economia Solidária, Comércio Justo, Sustentabilidade e Emancipação dos Sujeitos!

Considerações finais

Conforme observado, foram três experiências institucionalizadas, ou seja, três atividades de Pesquisa e Extensão que deram base as reflexões levantadas neste capítulo. Cada uma delas atuando em frentes diferentes. Enquanto o Projeto de Extensão: *Mapas da Vida* se propõem a levantamento de dados qualitativos, geração de dados quantitativos, construção de site e produção de materiais audiovisuais, o Projeto de Pesquisa e Extensão intitulado *Economia Solidária e Inovação Social*, contempla ações de maior integração e atuação junto as comunidades tradicionais, montando ferramentas de inclusão social, tendo como suporte a montagem, organização, e estratégias de implementação de comércio justo e solidário. Todos eles se configuram como projetos pilotos, nas quais buscam acompanhar, mapear, monitorar e caracterizar a situação de vulnerabilidade das populações tradicionais de Mato Grosso, em contextos pandêmicos.

De igual forma, a utilização de inovações tecnológicas nas ações realizadas ao longo da execução desses projetos nos leva a problematizar em que medida essas ferramentas podem ser pensadas dentro de perspectivas inclusivas, colaborativas e acessíveis. A longo prazo, é inegável que será possível diagnosticar as suas limitações, encaminhar alternativas para superá-las e propor indicativos que atendam as demandas das populações locais.

O mais interessante são as metodologias de trabalho que estão sendo construídas, uma vez que abarcam a participação, a troca de experiência e o diálogo com as populações tradicionais. Vê-se, pois, que estas últimas são deslocadas da categoria de *objetos* de atuação e observação, para se tornarem *sujeitos* nos Projetos, agentes participantes que possuem opiniões, iniciativas e desempenham papéis fundamentais nas ações de intervenção nos seus grupos. Em outras palavras, se eximindo de metodologias impositivas, hierárquicas e/ou assimétricas, as dinâmicas das montagens destas, contendo natureza interdisciplinar, intersetorial e interinstitucional, vêm criando coletivamente junto as comunidades tradicionais, alternativas criativas, originais, inclusivas e colaborativas, cujos agentes sociais envolvidos são colocados como protagonistas nesse processo.

E, por último, é importante destacar a diversidade de grupos sociais listadas nos Projetos em questão: populações indígenas, pescadores, quilombolas, agricultores, entre outros. O que nos leva a refletirmos o quanto o resultado desses Projetos, de Extensão e Pesquisa, contemplam realidades diferentes, com noções de trabalho e produtividades distintas, envolvendo cosmologias, impactos ambientais, precariedade humana e estratégias de sobrevivência. Para além disso, nos possibilitará relacionarmos as redes de atuações construídas de maneira horizontalizada, solidária e coletiva, enfatizando as suas reelaborações internas, os seus vínculos com o ambiente, bem como as suas estratégias em meio as novas parcerias e negociações montadas.

Referências

BRASIL. Presidência da República. Programa Fome Zero. **Comunidades tradicionais ocupam um quarto do território nacional**. Brasília, 2006. Disponível em: <<http://www.fomezero.gov.br/noticias/comunidades-tradicionais-ocupam-um-quarto-do-territorio-nacional>>. Acesso em: 17 de Fev.2021.

CARNEIRO, Fernando Ferreira; KREFTA, Noemi Margarida; FOLGADO, Cleber Adriano Rodrigues. A práxis da ecologia de saberes: entrevista de Boaventura de Sousa Santos. **Tempus: Actas de Saúde Colect**, Brasília, v. 2, n. 8, p.331-338, jun. 2014. Disponível em: <https://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/1530>. Acesso em: 10 de Jun. 2021.

CLOUTIER, J. 2003. **Qu'est-ce que l' innovation sociale?** Disponível em: <https://crises.uqam.ca/upload/files/publications/etudestheoriques/CRISES_ET0314.pdf>Acessado Acesso em: 12 de Jun. 2021.

DECRETO No 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007. Presidência da República Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 26 de Jun.2021.

MACEDO, Roberto Sidnei. Atos de currículo e Formação: o príncipe provocado. Revista Teias. **Currículos:** problematizando entre práticas e currículos. V. 13, n. 26, p. 67-74, 2012. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/24252>. Acesso em: 02 de mai. 2021.

MANCE, E. A. **Redes de Colaboração Solidária:** aspectos econômico-filosóficos: complexidade e libertação - Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MBEMBE, A. **Necropolítica**, biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Arte & Ensaios. Rio de Janeiro, v. [S.I], n. 32, p. 122-151, dez 2016. Acesso em: 27 de Out. 2021.

NOGUERA, R.; SEIXAS, R. L. R.; ALVES, B. F. A necropolítica na eminência do devirnegro do mundo. In: **Voluntas**. v. 10, n. [S.I], p. 150-167, set. 2019. Acesso em: 27 de Out. 2021.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Ancestralidade na encruzilhada**. Curitiba: Editora Grafica Popular, 2007.

- OLIVEIRA, David Eduardo de. **Filosofia da ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação Brasileira, V. o. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.
- RATTNER, Henrique. Economia Solidária: Por quê? **Espaço Acadêmico**, v.44, pp. 01-02, Janeiro, 2005.
- RAZETO, L. Economia de Solidariedade e Organização Popular. Gadotti, M. & Gutierrez, F. (orgs.). **Educação Comunitária e economia popular**. São Paulo: Cortez, 1993.
- SANTANA, I. Por que negros morrem mais: o racismo institucional no acesso à saúde. In: **NEXO**. [online], 12 mai. 2020. Acesso em: 27 de Out. 2021
- SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. N. 78, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrGc/?lang=pt>. Acesso em: 27 de maio. 2021.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Toward a New Common Sense**: law, Science and politics in the paradigmatic transition. New York Routledge, 1995.
- SEHNEM, Simone Sehnem. ROSSETTO, Adriana Marques Rossetto. Estratégias Ambientais: um estudo de caso em um frigorífico brasileiro. **RG0 Revista Gestão Organizacional**. Vol. 5. N. 1. jan./jun, 2012. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rgo/article/view/1246>. Acesso em: 02 de Jun. 2021.
- SILVA JUNIOR, Lucênio Rosa e. Estratégias Ambientais empresariais sob a perspectiva da teoria institucional. **Anais do V SINGEP**. São Paulo /SP. Brasil -20, 21 e 22/11/2016. Disponível em: <http://www.singep.org.br/5singep/resultado/30.pdf>. Acesso em: 02 de Jun. 2021.
- SIMONI, C. A COVID-19 e o direito à cidade dos pobres no Brasil. In: **COVID-19 e a crise urbana** [recurso eletrônico] / Coordenadora: Ana Fani Alessandri Carlos. São Paulo: FFLCH/USP, 2020. Acesso em: 27 de Out. 2021

SINGER, Paul; SOUZA, André Ricardo de (orgs). **A Economia Solidária no Brasil: a autogestão como resposta ao desemprego**. São Paulo: Contexto, 2000.

TIBÚRCIO, Breno Aragão; VALENTE, Ana Lúcia E. F. Comércio Justo é alternativa para segmentos populacionais empobrecidos? Estudo de caso em território Kalunga (GO). **RER**, Rio de Janeiro, RER, Rio de Janeiro, Vol 42, n.2, p. 497-51, Abril, 2007. Disponível em: < <https://www.scielo.br/pdf/resr/v45n2/10.pdf>>. Acesso em: 18 de Maio. 2020.

TREVISAN, Salvador Dal Pozzo; LEÃO, Beliny Magalhães. Pluralidade jurídica: sua importância para a sustentabilidade ambiental em comunidades tradicionais. **Revista Sociedade Estado**. Vol.29, n. 02, maio/agosto-2014. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/inter/v18n4/1518-7012-inter-18-04-0005.pdf>> Acesso em: 17 de Maio. 2020.

Capítulo 10

Efeitos da dendecultura no território quilombola de Jambuaçu-Mojú/PA 1

Effects of dendeculture in the Quilombola Territory of Jambuaçu-Moju/PA

Auristela Correa Castro²
Aquiles Simões³

1 Introdução

O Território de Remanescentes de Quilombos de Jambuaçu, conforme demonstrado na Figura 01, supra apresentada, está localizado no Município de Moju - PA, no estado do Pará, na microregião denominada como Baixo Tocantins, a qual tem sido palco de lutas e resistências nos últimos trinta anos desde a implementação dos Grandes Projetos de Desenvolvimento da Amazônia. Dentre estes grandes projetos estão linhões, mineradoras, o agronegócio do dendê e da soja, projetos de infraestrutura, como a alça viária que corta toda a microregião tocantina, dentre outros projetos, como ferrovias e rodovias, dos quais muitos destes

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

² Doutoranda em Ciências Ambientais do Programa de Pós-graduação em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento (UFOPA). Mestre em Cidade, Territórios e Identidades (UFPA - Câmpus Abaetetuba/Pará). Endereço: Av. Mendonça Furtado: 4636, Mapiri, Santarém-Pará. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7429395441168502> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3979-929X> E-mail: auristelacastro@gmail.com

³ Pós-doutorado em Socioantropologia da Inovação Sociotécnica em Sistemas Agroalimentares no Institut National de la Recherche Agronomique (INRA/UMR Innovation et développement).

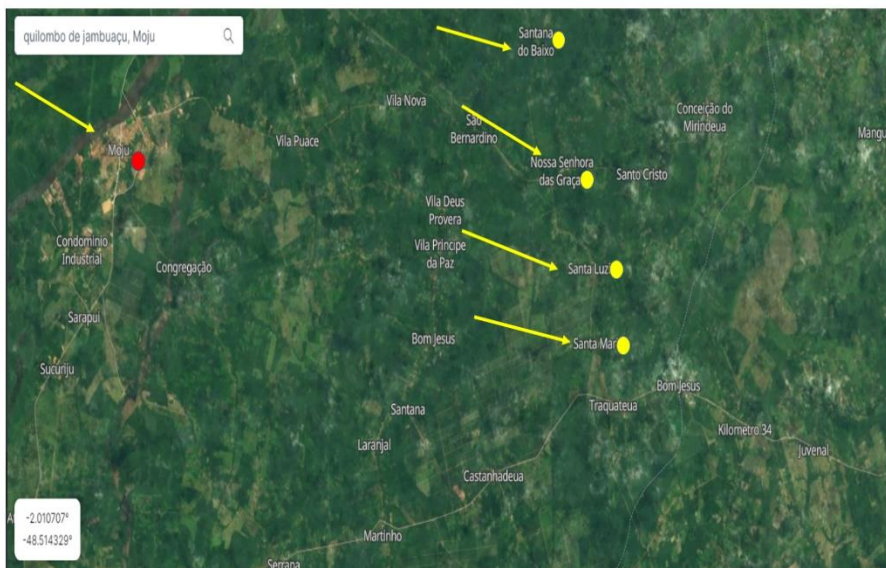
Professor Associado da Universidade Federal do Pará/Núcleo de Meio Ambiente. Docente do Programa de Pós-graduação em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia (PPGEDAM), do Núcleo de Meio Ambiente (NUMA) e do Programa de Pós-graduação Cidades, Territórios e Identidades (PPGCITI) do Campus de Abaetetuba. É coordenador do Grupo Diversidade Socioagroambiental na Amazônia (GEDAF). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0471255070027912>

ORCID: orcid.org/0000-0003-2194-6594 E-mail: moinayunah@gmail.com

se fazem presentes em territórios de povos e comunidades tradicionais e se constituem em motivações para a ocorrência de inúmeros conflitos socioambientais (CASTRO, 2019).

Quanto ao Território Quilombola de Jambuáçu, dentre as ameaças vivenciadas por esses povos tradicionais encontra-se o agronegócio da dendecultura, um modelo de desenvolvimento adotado por diversos municípios do Baixo Tocantins - PA, os quais estão tomados por plantações de dendê, porém devido a investimentos governamentais mais incisivos, o município de Moju - PA recebeu o título de berço da dendecultura, fator que influenciou na mudança espacial do referido município, já que, a própria zona urbana da cidade ao longo da PA-252 apresenta plantações da palma do dendê ao longo de sua paisagem (CASTRO, 2019).

Figura 1: Imagem de Moju-Pa e das localidades pesquisadas no Quilombo de Jambuáçu



Fonte: Google-Earth (2021).

O agronegócio dendecultor, cultura que está presente em territórios de povos e comunidades tradicionais da Amazônia, embora tenha adentrado por volta dos anos 1970, foi estimulado e instituído como política pública a partir de 2005 pelo Programa Nacional do Biodiesel, que além de ser parte constituinte da Política Agroenergética brasileira, também faz parte de um contexto global que busca soluções para substituição de combustíveis fósseis danosos ao meio ambiente por fontes de energia limpa, no caso específico, o biodiesel (CASTRO, 2019).

Deste modo, sob o viés de uma política pública construída segundo a interação de diversos atores implementaram-se condições para que o projeto dendecultor se expandisse na Amazônia trazendo consigo uma série de efeitos negativos, os quais pressionam e ameaçam a vida dos quilombolas do Território de Remanescentes de Quilombos de Jambuaçu, bem como põe em risco suas relações de ancestralidades com seu território, sua cultura e o meio ambiente no qual vivem, posto que, seu modo de vida específico vincula-se à esse espaço com o qual interagem (CASTRO, 2019, SACRAMENTO, 2007).

Diante disso, este trabalho pretende demonstrar como a expansão dendecultora vem afetando a vida dos povos e comunidades tradicionais do Território de Remanescente de Quilombos de Jambuaçu. Tal trabalho é parte constituinte de uma dissertação construída no âmbito do Programa de Pós-graduação em Cidades, Territórios e Identidades da Universidade Federal do Pará, defendida no ano de 2019.

No entanto, ainda existem trechos inéditos da pesquisa que devem ser revisitados, ou mesmo reverberados e mostrados para que a sociedade possa conhecer a dinâmica dos conflitos que afligem os povos da Amazônia, cuja situação vem se agravando no atual contexto de pandemia, deixando essas populações mais vulneráveis a investidas externas e prejudiciais ao seu território.

Quanto a motivação para a construção da pesquisa, infere-se que decorre do fato da autora ser amazônida e ser originária de uma comunidade de transumância entre a várzea e terra firme, que embora não seja a estudada neste trabalho, também é palco de disputas por interesses de mineradoras, pecuaristas, além de conflitos entre os campesinos locais, esse fator foi a força propulsora que sempre despertou na pesquisadora a busca pelo entendimento das causas dessas disputas.

Diante disso, a construção da dissertação é imbuída do anseio de um amazônida poder falar sobre as dinâmicas que ocorrem em sua região, no caso específica a Amazônia, a qual por vezes é abordada de forma equivocada, ou até mesmo preconceituosa por atores externos à região, bem como, não condizente com a realidade local, posto que cada olhar carrega no seu bojo, tanto a vivência do pesquisador, assim como o seu ramo de conhecimento, além de imprimir as lentes dos teóricos que cada pesquisador adota.

Trabalhos construídos com povos originários e/ou com povos e comunidade tradicionais, requerem que sejam cumpridos os procedimentos éticos que respeitem os direitos de tais povos, e atendam procedimentos exigidos pela ciência, por isso, a metodologia adotada no trabalho foi pautada em Quivy e Campenhoudt (2005, p. 15) para quem “o investigador social é capaz de conceber e de pôr em prática um dispositivo para elucidação do real [...], um método de trabalho” (CASTRO, 2019; MINAYO, 2001).

Assim, para cumprir tais procedimentos, inicialmente foi solicitada autorização dos atores pesquisados que fosse permitido adentrar no quilombo, em seguida, por questões logísticas e para que a pesquisa fosse viável foram escolhidas as Comunidades de Santana do Axé do Baixo Jambuaçu, Nossa Senhora das Graças, Santa Luzia do Traquateua e Santa Maria do Traquateua, nas quais foram realizadas as coletas de dados (CASTRO, 2019; MINAYO, 2001).

Na busca pelo cumprimento do objetivo proposto pela pesquisa foram realizadas entrevistas exploratórias de cunho não diretivo, nestes termos, a ferramenta utilizada para as entrevistas foi o gravador de voz, sendo que, conjuntamente foram realizados registros de imagens via uso de *Global Positioning System* (GPS), agregados a registros fotográficos (CASTRO, 2019; MINAYO, 2001).

Quanto ao embasamento teórico utilizado, foi assentado na análise das políticas públicas do Programa Nacional de Produção de Biodiesel (PNPB), e ao significado de política pública, também se buscou conhecer a legislação pertinente aos povos e comunidades tradicionais quilombolas. Além disso, foi realizado o levantamento do marco histórico das políticas de desenvolvimento implementadas na Amazônia, as quais contribuíram para o cenário vigente na atualidade na mencionada região, e possibilitaram a instalação de grandes projetos governamentais de desenvolvimento.

Dentre os resultados da pesquisa, foi possível verificar um território impactado, cuja dinâmica está imbuída nas lutas dos agentes sociais pela manutenção de seus direitos enquanto povos tradicionais quilombolas, tais lutas ocorrem mediante o uso de ferramentas legalmente instituídas como organizações de sociedades civis, ou busca de apoio dos órgãos da gestão pública como a Defensoria Pública, o Ministério Público, além de apoio de universidades através de instrumentos de pesquisas, cujos resultados servem de instrumento para que os quilombolas demonstrem os impactos que vem sofrendo e alterando seu modo de vida e ameaçando sua territorialidade.

No que tange, a relevância da pesquisa, além de servir de base para novos estudos de pesquisadores sobre efeitos de políticas públicas em territórios de povos e comunidades tradicionais, também, serve de ferramenta para tais povos, ao passo que, demonstra as dinâmicas e transformações que vêm ocorrendo em seus territórios impactados por projetos

governamentais de grandes dimensões, demonstra também como esses povos se organizam na luta pela garantia de acessos aos recursos necessários a sua existência, a qual fica ameaçada pela presença de projetos não condizentes com suas realidades locais. Visando cumprir o objetivo proposto, o presente trabalho foi construído sob a seguinte disposição, inicialmente discorre sobre a introdução do tema, na sequência apresenta o desenvolvimento do trabalho, e por fim, encerra demonstrando as considerações finais.

2 O que significa programa nacional de produção do biodiesel?

Para se entender uma política pública é necessário entender o “modelo adotado, tipologias, conceitos, pois isto possibilitará compreender tanto as ações do governo quanto os efeitos que por elas foram acarretados” (SCHIOCHET, 2009, p. 268). A política pública do Programa Nacional de Produção do Biodiesel (PNPB) criada no ano de 2005, no seu cerne se constituiu em um programa modelo do Brasil para responder a questionamentos globais quanto as ações que estariam sendo implementadas pelo país para redução da Emissão de Gases de Efeito Estufa (GEE) na atmosfera, ou seja, ações que tivessem o perfil e a exigência preconizada pelo argumento de desenvolvimento sustentável, cujas bases de sustentação deveriam levar em conta os aspectos sociais, econômicos e os ambientais (BARROS, 2016).

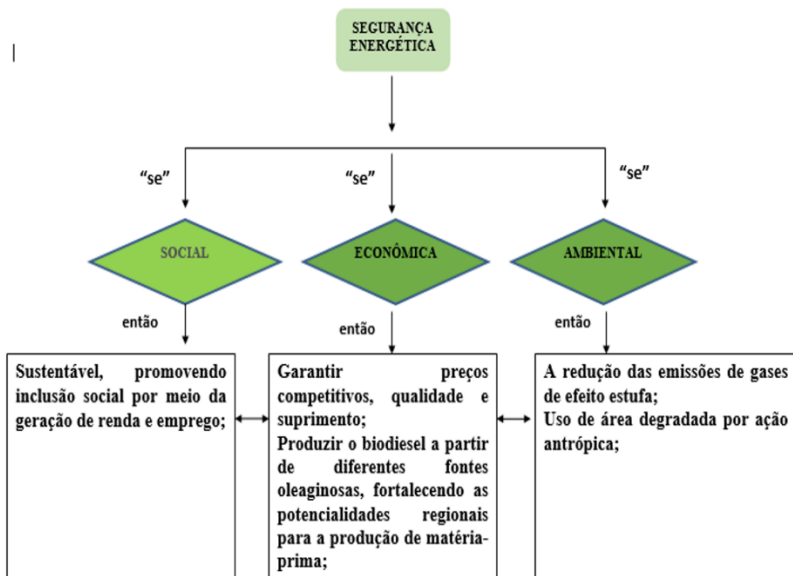
Barros (2016, p. 104) assegura que o PNPB tem como objetivos melhorar a balança comercial, fomentar a economia, aumentar o nível de emprego e renda e assim como o promover o desenvolvimento do país. Em decorrência de sua matriz ser assentada sobre o tripe social, econômico e ambiental o PNPB foi considerado inovador.

Porque o PNPB tem um perfil inovador? Porque agrega uma engenharia sustentada no atendimento a eficiência energética, a inclusão social e por fim atende ao discurso do desenvolvimento regional, sob esse

arranjo, o PNPB levou o Brasil no ano de 2011 a uma produção de 2.672.760 m³ de produção de biodiesel, saltou para 3.937.269 de m³ no ano de 2015, sendo que em 2020, graças ao arranjo político-institucional exclusivo do PNPB atingiu o patamar de 6.432.037 m³ de volume produzido (ABIOVE, 2021; ETENE, 2019, p. 5; PEDROTI, 2013).

Tais resultados colocam o Brasil como o segundo produtor mundial de biodiesel, com esse resultado de expansão do nível produzido, a política energética brasileira almeja conceder ao “Brasil até 2030 uma redução de 43% de redução da emissão de gases de efeito estufa” (ABIOVE, 2021; ETENE, 2019, p. 5; PEDROTI, 2013).

Fluxograma 1: Matriz cognitiva do PNPB (2005)



Fonte: Dados extraídos do PNPB (2005). Fluxograma elaborado pela própria autora.

Surel e Miller (2012, p. 44) definem que “[...] as políticas públicas são, sem dúvida, um elemento de participação política (COBB, ELDER, 1983)

que completa, concorre e/ou interage com os modos tradicionalmente consagrados que são o voto ou a militância [...]”. Quanto ao significado de matriz cognitiva, segundo tais autores:

não é, portanto, um simples processo discursivo, mas uma dinâmica intimamente ligada às interações e às relações de força que se cristalizam pouco a pouco num setor e/ou num sub-sistema dado. Ela alimenta, ao mesmo tempo, um processo de tomada de palavra (produção do sentido) e um processo de tomada de poder (estruturação de um campo de forças) [...] (MILLER, SUREL, 2012, p. 44).

Desta forma, para fundamentar a matriz fundamental a matriz cognitiva do PNPB os foram adotados como algoritmos, da política de segurança energética, os seguintes parâmetros: a) o primeiro diz respeito a promoção do bem estar social, e em consequência a ocorrência do desenvolvimento sustentável; b) sem seguida promover a inclusão social mediante a geração de emprego e renda; c) e por fim promover o desenvolvimento econômico, e conseqüentemente garantir preços verdadeiramente competitivos, juntamente com a qualidade e garantia dos bens produzidos (BRASIL, 2014).

Importante ressaltar que o biodiesel deveria provir de diversas fontes oleaginosas, e além disso, deveria fortalecer o potencial produtivo por especificidade de região no quesito produção de matéria prima, tal especificação foi definida pelo Zoneamento Agroecológico, no qual coube a região norte a expansão da dendecultura e da soja. No cunho ambiental deveria implementar ações que promovessem a redução das emissões de Gases de Efeito Estufa na atmosfera, e além disso, deveria implementar políticas para uso de áreas degradadas por ação antrópica a fim de não mais destruir o meio ambiente e recuperar as áreas já antropizadas (BRASIL, 2014).

A partir desse enfoque no ano de 2003 o Governo Federal criou o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) ao qual caberia a responsabilidade de dar viabilidade aos parâmetros de introdução do biodiesel na matriz energética brasileira. Outras políticas também foram criadas para dar suporte ao denominado PNPB, assim, a Lei 11.097 de janeiro de 2005 criou o Programa Nacional e Uso do Biodiesel (BARROS, 2016, CASTRO, 2019).

Para dar suporte ao PNPB, outros programas também foram criados conjuntamente, a Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais foi normatizado pela Lei 11.326 de 24 de julho de 2006, o Decreto nº 7.172, de 7 de maio de 2010 fez a aprovação do Zoneamento Agroecológico da Cultura da Palma de Óleo; e finalmente o Selo Combustível foi regulamentado pela Portaria nº 337, de 18 de setembro de 2015 para possibilitar que os produtores de biodiesel pudessem participar de leilões da ANP (Agencia Nacional de Petróleo) (BARROS, 2016, CASTRO, 2019, VIDAL, 2019).

Visando cumprir os objetivos da política pública do PNPB de “minimizar a dependência brasileira das importações de petróleo e seus derivados” e garantir que o agronegócio, aliado a agricultura familiar, juntamente com a produção de biodiesel entrassem na formação da cadeia produtiva brasileira, foi que a dendecultura se expandiu na Amazônia com o formato de política de desenvolvimento de cunho governamental (BARROS, 2016; CASTRO, 2019; VIDAL, 2019, p.3).

Diante desse cenário, a produção de palma assim se expandiu em territórios de povos e comunidades tradicionais, no caso do Estado do Pará, essa expansão se deu nas cidades próximas de Belém, denominadas de Baixo Tocantins, e assim chegou ao Território Quilombola de Jambuaçu que foi afetado pela presença da Marborges Agroindústria S./A, uma corporação de sociedade anônima, cujo captação de recursos é realizada no

mercado financeiro sob o regimento de mercado de ações, a qual é grande produtora da *commodity* do dendê (BARROS, 2016; CASTRO, 2019; VIDAL, 2019, p. 3).

2.1 Como o dendê se faz presente em território quilombola na Amazônia?

A Carta Magna de 1988, juntamente com o Decreto 6.040 de fevereiro de 2007 deram garantia aos povos tradicionais quilombolas para que seus direitos fossem assegurados, pois pautado na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) “Sobre Povos Tribais e Comunidades Tradicionais” os definiu como

[...] grupos culturalmente diferenciados, 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, e ancestral, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição (BRASIL, 2007).

Suas formas específicas de organização também lhes concederam o direito a usufruir do seu território de acordo com suas necessidades ou do modo que lhes aprouver para poderem se reproduzir de forma econômica, cultural e social (BRASIL, 2007). Então quando empreendimento estranhos a sua realidade como o agronegócio adentram o território quilombola, além de transgredir a lei vigente que dá garantia e proteção a esses povos, também ocasiona impactos sejam estes positivos ou negativos e principalmente ameaçam o modo de vida e de ser do quilombola (CASTRO, 2019, SACRAMENTO, 2007).

O empreendimento do agronegócio dendecultor no Território de Remanescente de Quilombos de Jambuaçu se instaurou no território quilombola na década de 70, antes portanto da criação das leis que protegem os direitos dos povos quilombolas, ou seja, antes mesmo que o

território fosse instituído. Os moradores relatam que a chegada da Marborges Agroindústria S.A na área não ocorreu de maneira pacífica, ao contrário, trouxe consigo uma série de conflitos entre os moradores e a empresa na disputa por terras (CASTRO, 2019, SACRAMENTO, 2007).

Sabe-se que um território quilombola é o lócus designado a garantia de vida desses povos, conforme acentua Sachs (2000) “são áreas ecologicamente valiosas (áreas protegidas) [...], porém ainda que sejam áreas protegidas a expansão da dendecultura e a pressão exercida sobre o território vem trazendo contaminação dos rios, diminuindo os recursos pesqueiros anteriormente abundantes, reduzindo os animais de caça, trazendo prejuízos à lavoura da mandioca, conforme pode ser reverberado pela entrevista abaixo disposta:

[...] de uns tempos para cá que abriu muita abertura aqui, o sol secou um bocado o igarapé, [...] o peixe que tinha bastante aqui não tem mais como tinha[...] (Entrevistado 3, entrevista realizada em parceria com o GEDAF, na Comunidade Nossa Senhora das Graças, 2018).

Ou seja, de acordo com a percepção o quilombola ouve mudança, pois com a seca do igarapé os peixes desapareceram. Outro relato também corrobora o fato de os rios estarem secando:

A enchente diminuiu, esse ano diminuiu bastante, por causa que já estamos para entrar o verão e ainda não teve uma chuva como tinha de primeiro, isso já tá fazendo uns seis anos que está essa falta de água, porque logo quando entrou esse ramal aqui, quando desse uma cheia no mês de março ia tudo no fundo esses ramais, quando a gente ia para o Moju, Deus o livre, não passava carro pequeno não, essas baixas eram todas no fundo, e agora não tá normal, o pessoal fala (Entrevistado 3, entrevista realizada em parceria com o GEDAF, na Comunidade Nossa Senhora das Graças, 2018).

Quanto a presença da palma de dendê, que embora por vezes não seja admitida como presente no território, na verdade existe sim, as plantações de dendê estão presentes em todas as comunidades onde a pesquisa ocorreu, posto que, pode ser confirmada nos registros fotográficos presentes na Figura 2 disponibilizada abaixo.

Além da presença do dendê no interior do quilombo, há registro da coloração atual da água do Rio Jambuaçu, a qual assumiu uma cor de tonalidade esverdeada após a inserção de plantações da palma de dendê no local, tal fenômeno se agrava principalmente nos dias de ocorrência de chuva, posto que, tudo o que é colocado no dendezal (agrotóxico) é carregado pela água da chuva, tal fato torna conseqüentemente a água do rio mais suja e imprópria para o consumo, sendo que de acordo com os relatos dos quilombolas, anteriormente era uma água cristalina (CASTRO, 2019).

Nas fotos, o primeiro e o segundo quadro da Figura 2, mostram plantações de dendê no terreno da empresa Marborges Agroindústria S/A, o terceiro quadro corresponde a um trecho do Rio Jambuaçu, assim como nos quadros cinco e seis, já o quarto quadro mostra ao fundo uma torre de energia e plantações de dendê, além da pesquisadora juntamente com o integrante do GEDAF e a liderança quilombola que nos acompanhou nas visitas as comunidades.

Figura 2: Mosaico de fotos que registram de plantações de dendê no Território de Remanescentes de Quilombo de Jambuaçu e da cor da água do Rio Jambuaçu.



Fonte: Coleta de dados no período março a setembro de 2018. Fotos: Rafael Lopes (bolsista do GEDAF) e Igor Castro.

Os diálogos e entrevistas revelaram sempre uma preocupação constante dos quilombolas com o Rio Jambuaçu, pois este é vital para eles, visto que, no rio eles pescam, utilizam para navegação em barcos pequenos, ou mesmo rabetas que são pequenas embarcações usadas na Amazônia para tráfego em igarapés ou rios rasos, nas quais as famílias vão de uma comunidade a outra visitar seus amigos e parentes, pescam, levam alimentos de um lugar a outro, por isso, eles ficam preocupados com a possibilidade do rio secar, assim como dos pequenos igarapés, ou dos pequenos cursos d'água secarem, pois segundo seus relatos, muitos já desapareceram, ou seja, secaram após a implantação dos dendezais.

Nos seus relatos ele sempre citam que a contaminação ocasionada pelos resíduos provenientes dos inseticidas, herbicidas e/ou quaisquer outros produtos químicos utilizados no processo de plantação e manejo do dendê como parte do pacote tecnológico instituído pelos agentes governamentais e considerados necessários para que as plantações cresçam isentas de fungos ou outras pragas que as atacam e possam inviabilizar sua produção, também vem prejudicando sua saúde, causando coceira e diarreia.

O processo de contaminação da água se constitui em ameaça letal aos quilombolas, pois quaisquer prejuízos causados a água dos seus rios, como a mudança na coloração, significam menos peixes, significa que a água está imprópria para o consumo, para o banho, para plantar, a pergunta que os quilombolas fazem quando se trata da água de seus rios e seus igarapés, é que caso essa água venha a secar como eles irão viver? Como irão adquirir os recursos necessários à sua existência? A quem irão recorrer?

A Figura 3 (no mosaico acima e na ampliação abaixo) registra o momento em que uma pequena embarcação trafega pelo Rio Jambuaçu, corroborando as afirmações dos quilombolas de que eles utilizam o rio também como meio de navegação, e uma das moradoras reitera o fato de que a coloração da água mudou com a presença das atividades dendeicultoras exercidas pela empresa Marborges S./A, pois como pode ser visto na Figura 4, a água assumiu um perfil turvo, o qual é agravado nos momentos de chuva, o que também dificulta a pesca (CASTRO, 2019).

Figura 3: Registro de navegação com pequena embarcação no Rio Jambuaçu



Fonte: Coleta de dados setembro de 2018. Fotos: Igor Castro.

No momento em que um quilombola corre o risco de perder um rio seu, ou o direito à pescar, ou à navegar, ou perder sua mobilidade por causa deste rio vir a secar, neste exato momento ocorre o que Marx (1985) denominou de “expropriação” de um direito pelo capital, já que, o que está ocasionando tal fato no Território de Remanescentes de Quilombo de Jambuaçu é um empreendimento capitalista, especificamente a empresa dendecultora Marborges Agroindústria S/A, a forma como a empresa entrou no território, expressa as características do avanço que o capital vem se manifestando na Amazônia, o qual não leva em consideração o modo de vida dos povos que existiam no local antes da chegada dessas empresas, essa entrada se torna nociva e ameaça a vida desses povos.

Considerações finais

Acima de tudo, o presente trabalho teve por objetivo revisitar a pesquisa realizada no Território de Jambuaçu de Remanescente de Quilombos de Jambuaçu para poder dar voz a um povo que sofre diversos impactos por ações governamentais que quase sempre são implantadas no território sem, no entanto, estes tenham sido consultados se tais ações atendem aos seus interesses ou se poderão lhes trazer possíveis prejuízos.

No caso da dendecultura foi validada por uma política pública que além de estar revestida da proposta de energia fonte de energia limpa que iria contribuir com a redução de GEE, também promoveria desenvolvimento sustentável e bem estar social aos quilombolas, na prática segundo os relatos dos quilombolas, o dendê trouxe no seu bojo efeitos reversos, contaminando seus rios com agrotóxicos, diminuindo seus recursos naturais extremamente necessários a sua existência e ainda se tornou fonte de conflitos internos e externos.

Atualmente os quilombolas resistem as ameaças imputadas ao seu território não apenas aos efeitos ocasionados pelo agronegócio

dendecultor, mas também a disputas com mineradoras, torres de energia, ferrovia, dentre outros, por isso sua principal ferramenta de luta no enfrentamento a tais ameaças se dá principalmente pela assistência designada pelo Ministério Público assim como pelas Associações Comunitárias e pelo Protocolo de Consentimento que foi elaborado e assinado pelas organizações sociais presentes no quilombo.

Por fim, o estudo demonstrou que a expansão de um empreendimento dendecultor não condizente com a realidade quilombola não permite que ocorra o que Sen (1999, p. 19) denomina “*expansión de las libertades reales de que disfrutam los individuos*” e mais ainda, se torna um agravante quanto se reporta aos direitos sociais, já que, cerceia o direito à vida dos quilombolas, lhes acarreta pobreza, de forma tirânica lhes desoportuniza a usufruírem de direitos econômicos e de existência e lhes causa uma infinidade de privações sociais perpetuando até mesmo de forma criminosa as negações de seus direitos desde o momento em que chegaram ao território brasileiro.

Referências

- ABIOVE. Associação Brasileira de Indústrias de Óleos Vegetais. **Estatística**. Arquivos com pesquisa do biodiesel, 2021. Disponível: <https://abiove.org.br/estatisticas/>. [Acesso: 25/10/2021]. [online]
- BARROS, M. J. B. **O uso agrícola do território e a integração da Agricultura familiar no agronegócio do biodiesel de dendê-Baixo Tocantins (PA)**. (Tese) Departamento de Geografia da Universidade de Brasília, Brasília, 2016.
- BRASIL. Decreto nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007. **D.O.U.** de 08/02/2007, p. 316. Disponível: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=60> [Acesso: 05/07/2021]. [online]
- _____. EMI 00021/2010. Projeto de Lei que dispõe sobre a criação do Programa de Produção Sustentável da Palma de Óleo no Brasil. Brasília. **Casa Civil**, 2010.

- _____. Lei no13.033/2014 de 24 de setembro de 2014. Dispõe sobre a adição obrigatória de biodiesel ao óleo diesel no Brasil. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, 15 set. 2014b.
- _____. Lei no 11.097, de 13 de janeiro de 2005. Dispõe sobre a introdução do biodiesel na matriz energética brasileira. **Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos [da República Federativa do Brasil]**. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11097.htm. [Acesso: 30/03/2018]. [online]
- CASTRO, A. C. **Dendecultura no Território de Remanescentes de Quilombos de Jambuaçu no Baixo Tocantins**. (Dissertação) UPFA/PPGCITI, Abaetetuba, 2019.
- GOOGLE. **Google Earth website**. Disponível: <http://earth.google.com/>, 2021. [Acesso: 05/07/2021]. [online]
- MARX, K. **O Capital. Crítica da Economia Política**. SINGER, P. (coord. e rev.). BARBOSA, R., KOTHE, F. R. (trad.). Livro Primeiro. O Processo de Produção do Capital. Tomo 2, Capítulos XIII a XXV. Editora Nova Cultural Ltda. São Paulo, SP, 1985.
- MINAYO, M.C. de S. (org.). **Pesquisa Social**. Teoria, método e criatividade. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- PEDROTI, P.M. Os desafios do desenvolvimento e da inclusão social: o caso do arranjo político-institucional do Programa Nacional de Produção e uso do Biodiesel. **Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA)**. Brasília: Rio de Janeiro, 2013.
- QUIVY, R.; CAMPENHOUDT, L.V. **Manual de Investigação em Ciências Sociais**. *Trajectos. Título Original francês. Manuel de recherche em sciences socialis*. MENDES, M. A.; MARQUES, J. M. (trad.). 4ª ed. Gradiva: Lisboa, 2005.
- SACRAMENTO, E. D. **As almas da terra**: a violência no campo paraense. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2007.

SACHS, I. As cinco dimensões do eco desenvolvimento. In.: **Alcançando a sustentabilidade?** Em busca da Sustentabilidade, Sustentabilidade Cultural. 5 de julho de 2011.

SARDAN, J.P.O. de. *Anthropologie et développement: essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Karthala, 1995. p. 173-185.

SCHIOCHE, W. Políticas Públicas. In: **Dicionário internacional da outra economia**. CATANNI, A. D.; LAVILLE, J. L.; GAIGER, L. I.; HESPANHA, P. (org.). Edições Almedina. São Paulo, 2009.

SEN, A. *Desarrollo y libertad*. Ed. Planeta S.A Córsega, Barcelona, España, 1999.

VIDAL, M. de F. Produção e Uso de Biocombustíveis no Brasil. **Caderno Setorial ETENE** (Escritório Técnico de Estudos Econômicos do Nordeste), Ano 4, nº 79, maio | 2019. Disponível: <https://www.bnb.gov.br/documents/Biocombustiveis.pdf/eodcoc8c-e995-16ec-d63c-d477f80e0131>. [Acesso: 05/07/2021]. [online]

Capítulo 11

Museus indígenas e museus tradicionais: cultura e memória ¹

Indigenous museums and traditional museums: culture and memory

*Valquiria Cristina Martins*²
*Cristiane Teixeira Bazilio Marchetti*³
*Angélica Gois Morales*⁴
*Nelson Russo de Moraes*⁵

1 Introdução

Este estudo é fruto de um resumo expandido apresentado em 2020, no I Congresso Científico Internacional (CCI), da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais (Re-deCT), que trouxe em sua abordagem a importância da cultura e memória identitária do povo Krenak da Terra Indígena Vanuïre, e a importância do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuïre (MHPIV), para o fortalecimento da cultura e memória dos povos indígenas no Oeste Paulista.

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive textos, figuras e fotos nele publicadas).

² Mestra em Agronegócio e Desenvolvimento (UNESP/ Câmpus de Tupã). Educadora Museal (Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuïre). Rua coroados 521 - Centro - Tupã/SP. Link do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5239306953093386> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8445-4207> E-mail: valcrismar@gmail.com

³ Mestra em Agronegócio e Desenvolvimento (UNESP/ Câmpus de Tupã). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6611624503316479> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7833-2975> E-mail: cristiane.bazilio@unesp.br

⁴ Livre-docente em Gestão em Educação Ambiental (UNESP). Doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento (UFPR). Mestra em Educação Ambiental (FURG). Graduada em Ciências Biológicas (UNESP). Professora Associada na UNESP (Câmpus de Tupã). Docente do PGAD (UNESP). Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6150713282196250> ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0756-2148> E-mail: ag.morales@unesp.br

⁵ Livre-docente em Gestão e Educação Ambiental (UNESP). Doutor em Comunicação e Cultura Contemporânea (UFBA). Mestre em Serviço Social (UNESP). Professor Associado na UNESP (Câmpus de Tupã/SP). Docente do PGAD/UNESP e do PPGCOM/UFT. Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6708471420702848> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0159-9433> E-mail: nelson.russo@unesp.br

Sabe-se que a cultura, independentemente da localização e das características do grupamento humano, está fortemente relacionada ao meio histórico e cultural na qual ela tem suas origens e mantém interações. Para tanto, a preservação da cultura é considerada o modo de vida, e as “[...] representações de mundo de coletividade humana e o princípio do relativismo cultural de respeito às diferentes configurações culturais, e aos valores e referências, que devem ser compreendidos a partir de seus contextos [...]” (IPHAN, 2020, p. 01).

Destaca-se então, a importância da compreensão das comunidades indígenas como protagonistas para a preservação de sua memória cultural, buscando-se o fortalecimento e a difusão das matrizes tradicionais-comunitárias por meio dos museus indígenas. Segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2020, p. 01), com vistas à salvaguarda, o Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI), destaca que:

[...] zela pela preservação e difusão dos saberes, das celebrações, das formas de expressão e lugares portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Esses patrimônios imateriais caracterizam-se pelas práticas e domínios da vivência social, adequados pelas pessoas e grupos sociais como elementos significativos de sua identidade, são exteriorizados de geração a geração e reelaborado pelas comunidades e grupos em função de seu espaço, seu contato com a natureza e sua história, contribuindo, para o fomento do respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (IPHAN, 2020).

Considerando a importância cada vez maior do patrimônio cultural imaterial como um dos vetores de mudança conceitual na sociedade, vale evidenciar que os museus como espaços de responsabilidade desse patrimônio, apresentam grande potência de manifestação e formação cultural.

De acordo com Mendonça (2016), o dinamismo da musealização se apresenta como um modo de assegurar a salvaguarda e a difusão do patrimônio e os subsídios correlacionados aos mesmos, que tem como intenção potencializar a preservação do patrimônio imaterial.

Entender o espaço museal como um agrupamento de metodologias é fundamental, já que não basta apenas a ideia que este espaço dispõe para a sociedade, como um lugar apenas de salvaguardar acervos e não de disseminar o conhecimento, Portanto, é indispensável uma ação conjunta entre registro, salvaguarda e disseminação da informação para garantir que uma dada mostra se perpetue segundo Mendonça (2020).

Partindo-se da temática aqui apresentada, este trabalho teve como problematização, a seguinte questão: qual a importância do Museu Akãm Orãm Krenak e do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre para a preservação da cultura e memória e identitária do grupo Krenak da Terra Indígena Vanuíre, situados no oeste paulista? Atreladas à problematização apresentada, há inquietações que permearam este estudo, tais como: (1) de que forma ocorre a preservação da cultura e memória do grupo Krenak? (2) como o Museu Akãm Orãm Krenak foi concebido na Terra Indígena Vanuíre? (3) como ocorreu o acesso e a aquisição do acervo? (4) de que maneira o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre contribui para o fortalecimento da cultura do grupo Krenak da Terra Indígena Vanuíre?

Partindo-se de tais questões, este artigo teve como objetivo geral compreender a importância do Museu Akãm Orãm Krenak e do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre para a preservação da cultura e memória identitária do grupo Krenak. Para tanto, se fez necessário: - descrever como ocorre a preservação da cultura e memória identitária do grupo Krenak da Terra Indígena Vanuíre e - caracterizar o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre e o Museu Akãm Orãm Krenak, no

desenvolvimento do trabalho museológico junto à comunidade da Terra Indígena Vanuíre para que a cultura Krenak seja preservada.

Ao abordar questões acerca do patrimônio material e imaterial, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2021), faz uma adequação para o Brasil em que destaca o fortalecimento das iniciativas para proteger e salvaguardar o patrimônio natural e cultural brasileiro, o que inclui o patrimônio material e imaterial.

Neste contexto, a Organização das Nações Unidas (ONU), de acordo com o IPHAN (2019, p. 01) estabelece “[...] a paisagem cultural, como uma nova tipologia de reconhecimento dos bens culturais [...]”.

Buscando-se fortalecer esforços para proteger e salvaguardar o patrimônio cultural e natural, o presente artigo contribui com uma pequena parcela em relação ao décimo primeiro (11º) objetivo dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS, 2020), o qual aborda a questão das Cidades e Comunidades Sustentáveis enquadrando no item 11.4 que estabelece fortalecer esforços para proteger e salvaguardar o patrimônio cultural do mundo. No caso deste artigo, tal estudo contribui para o fortalecimento da cultura e memória identitária Krenak da Terra Indígena Vanuíre, em Arco Íris/SP.

Sendo assim, é importante compreender como a cultura dos grupos indígenas, seus hábitos e costumes podem se colocar como instrumento de interpretação e tradução de contextos, sendo também hábil em vincular as provocações presentes na observação e leitura sistemática dos desenvolvimentos sociais e ambientais (SATO, 2001; MACEDO; GALEFFI; PIMENTEL, 2009).

Tem-se então, neste contexto uma divisão entre as “[...] populações indígenas e as não indígenas baseadas no conceito de etnia e no reconhecimento de uma continuidade sociocultural, histórica e identitária das

sociedades e culturas indígenas, claramente distintas da sociedade envolvente [...]” (DIEGUES, 2001, p. 16).

No Brasil, os povos indígenas que conseguiram resistir ao massacre e à exploração típica do primeiro momento do contato com o não indígena, mesmo diante de inúmeros desafios, têm conseguido preservar seu território apropriado à continuidade de seu estilo de vida, reconstruindo a sua comunidade, recriando os laços de seguimento com seu passado (DIEGUES, 2000).

2 Metodologia

Claramente composto com uma abordagem qualitativa, uma vez que a natureza da investigação e problema extrapolam as possibilidades de se obter respostas apenas com números, percentis e outros instrumentos quantitativos, a pesquisa que sustenta esta comunicação toma, como forma de se atingir o objetivo proposto, uma estrutura analítica descritiva de ações, conforme descrito a seguir.

As técnicas principais adotadas para a coleta de informações e dados confiáveis foram o levantamento bibliográfico e documental aprofundado nas bases de dados on-line, pesquisando por artigos acadêmicos científicos nas bases científicas Scielo, Web of Science, Scopus e nos livros, bem como em websites de instituições ligados às questões indígenas como: Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuïre (MHPIV), Museu do Índio, Instituto Socioambiental, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Facebook do Museu Akãm Orãm Krenak e Facebook do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuïre.

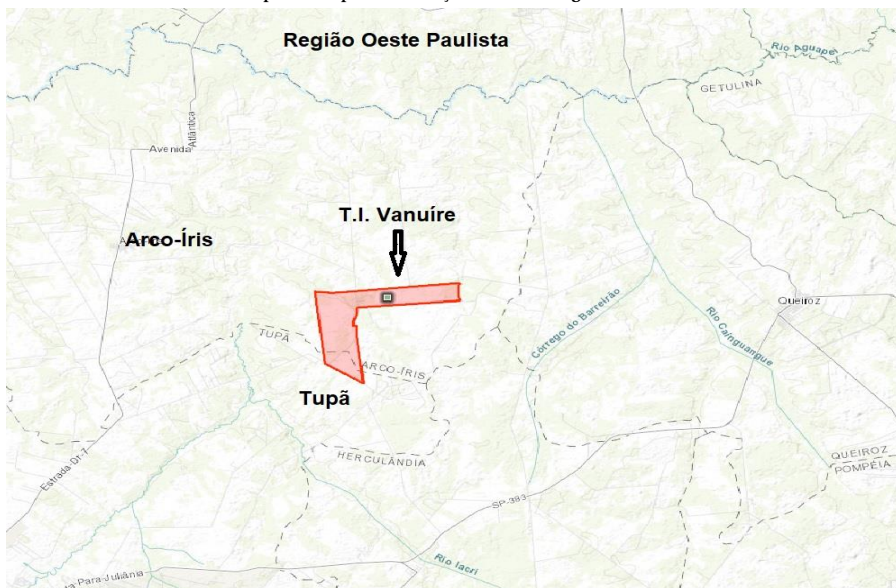
Foram utilizadas como principais descritores as palavras: museologia social, cultura, comunidades tradicionais, memória, patrimônio cultural material e imaterial, dentre outras que se fizeram necessárias no decorrer da pesquisa. Por fim, importante destacar que para a realização deste

trabalho, estabeleceu-se como delimitação espacial, a Terra Indígena Vanuíre localizada no interior oeste paulista, precisamente no município de Arco-Íris.

A Terra Indígena Vanuíre possui uma população de 225 indígenas, e apresenta sete grupos: Kaingang, Krenak, Terena, Atikum, Fulni-ô, Pan-kararu e Guarani, entretanto, o grupo com maior população é o Kaingang e o Krenak. Segundo a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPISP, 2020; MHPIV, 2021), cada um com sua cultura, busca continuar a preservação de seus conhecimentos tradicionais, culturais, socioambientais, por meio de suas memórias individuais e/ou coletivas.

Nesta pesquisa, como foco teremos dois museus, sendo um museu indígena o Museu Akãm Orãm Krenak e o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre, ambos localizados no oeste paulista como apresentado no mapa 1.

Mapa 01 - Mapa de localização da Terra Indígena Vanuíre



Fonte: ISA (2021). Adaptado pelos autores. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3896#pesquisa>. Acesso em: 06 abr. 2021.

Conforme demonstrado no mapa 01, é neste território em que se encontra o Museu Akãm Orãm Krenak, que significa Novo Olhar Krenak e que desenvolve com os seus anciãos um trabalho de fortalecimento da memória junto à comunidade para que sua cultura seja preservada. E no município de Tupã, também no estado de São Paulo, tem-se o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre que desenvolve ações de fortalecimento cultural, com participação ativa dos indígenas da região.

3 Resultados e discussão

Quando se pensa em patrimônio cultural, logo se entende em um conjunto de bens materiais e imateriais que fazem parte de uma determinada cultura, tornando-se um conjunto de conhecimento importantíssimo para a preservação e também manutenção, da sua história, de sua identidade cultural, que a diferencia das demais a tornando única (IPHAN, 2021).

Como ressalta Rocha (2012, p. 2) o “[...] patrimônio possui a capacidade de estimular a memória das pessoas historicamente vinculadas a ele, e por isso, é alvo de estratégias que visam a sua promoção e preservação [...]”.

A partir do “[...] patrimônio cultural, podemos compreender de fato o contexto cultural bem como a vivência de determinado grupo, estabelecendo uma conexão histórica [...]” (SILVA JUNIOR; OLIVEIRA, 2018, p. 04).

O patrimônio cultural brasileiro é diversificado e precisa ser refletido de forma interdisciplinar. Além disso, alguns bens culturais já protegidos por lei de acordo com Campos, Preve e Souza (2015), estes bens culturais deveriam ter seus processos reavaliados, mesmo que para serem complementados e atualizados sob novos paradigmas técnicos e científicos, uma

vez que, até os patrimônios materiais possuem uma dinâmica e não permanecem intactos como comumente costuma se pensar.

Segundo Rocha (2012, p. 1), o patrimônio cultural é compreendido “[...] como lócus privilegiado onde as memórias e as identidades adquirem materialidade [...]”, o que implica que as noções de patrimônio cultural estão vinculadas às lembranças e memórias, que são fundamentais no que diz respeito a ações patrimonialistas, uma vez que os bens culturais são preservados em função da relação que mantêm com as identidades culturais, de acordo com Pelegrini (2006). Os bens culturais imateriais que abordam a memória são tidos pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), como patrimônio imaterial sendo “[...] as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados [...]” (IPHAN, 2019, p. 01). Estes são reconhecidos pela comunidade e/ou grupos como elemento fundamental do seu patrimônio cultural.

De acordo com o IPHAN (2019), o patrimônio imaterial é propagado de geração a geração, continuamente construído e estabelecido pelas comunidades tradicionais em função de seu ambiente, e de sua forma de se relacionar com a natureza e de sua história, provocando sua vivência de identidade, pertencimento, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade do ser humano.

Sendo assim, “[...] o patrimônio estabelece com a identidade inúmeras relações, e por tal fato se torna difícil estabelecer conceitos pontuais para cada termo [...]” (SILVA JUNIOR; OLIVEIRA, 2018, p. 06).

Nesta perspectiva, tem-se a cultura de memória que, segundo Porto e Barbosa (2019) tem uma longa história, e sua origem é anterior ao esforço da antropologia, de estudar e compreender povos com costumes e modos de vida diferentes.

A consciência da cultura histórica e a memória é um fragmento de uma construção que se constroem e se alicerçam com o decorrer do tempo e dá identidade ao ser humano, sendo compreendida como uma habilidade que o mesmo tem de conservar e relembrar momentos referentes ao passado, sendo estes momentos, a fração de métodos de convivência de cada ser humano com o ambiente (LARA, 2016).

A construção e o fortalecimento da memória são envolvidos por sentimentos que estimulam e alimentam a necessidade do ser humano conhecer a si mesmo, sobre seu passado, sobre seu presente, sobre suas conquistas, sendo então, a memória, um combustível da história (ROCHA, 2012).

Segundo Le Goff (2013), a memória coletiva não é apenas um conseqüimento, mas sim um recurso essencial costumeiramente chamado de identidade, pois por meio da memória permite-se compreender a tradição de um povo.

Neste sentido, o patrimônio imaterial por meio da memória faz reviver o passado tornando-se um testemunho. Portanto, a função de rememorar acontecimentos mais importantes traz a relação do conceito de memória social, que é o conjunto de símbolos representados por um grupo que decide preservar como patrimônio coletivo (SILVEIRA, 2010; SCIFONI, 2012).

Quando se aborda a preservação da memória e de patrimônio histórico, imediatamente somos conduzidos a uma ideia de identidade, seja ela cultural, social, econômica, artística ou até mesmo religiosa, e como reafirmam Le Goff (1990) e Rocha (2012), a memória acaba por estabelecer um vínculo entre as gerações humanas e o tempo histórico que as acompanha.

Esta conexão que se torna afetuosa e proporciona que a comunidade comece a se ver como personagem da história, e que tem direitos e obrigações para com a sua região como destaca Rocha (2012), é que reflete sobre a memória no sentido não só do que ocorreu no passado, mas no tempo presente e em seus conflitos, como complementa Pollak (1992).

Assim, a memória e a identidade cultural faz parte de um conjunto de fatores que podem contribuir para a organização do processo e do sentido histórico de cada comunidade atuando, sobretudo, na intenção de manter a unidade do grupo social em torno dos referenciais de identidade em comum (LARA, 2016).

Ao considerar que a dimensão do patrimônio material só tem sentido a partir da imaterialidade, e que ambas expressam a cultura e característica de um determinado grupo ou de uma determinada região, entende-se que as “[...] atitudes e crenças não podem ser excluídas nem mesmo da abordagem prática [...]” (TUAN, 2012, p. 16).

Portanto, quando se trata de comunidades indígenas, está resguardado o direito de autodefinição de suas características e prioridades em suas técnicas que abrangem o prosseguimento de sua herança cultural e preservação (IPHAN, 2019).

Dessa forma, passa a valer para a “[...] política de patrimônio material o princípio que aplicado ao patrimônio imaterial, legando aos detentores dos bens culturais o protagonismo na construção das ações de preservação e contribuindo para a superação da divisão entre as duas vertentes de proteção [...]”, como ressalta IPHAN (2019, p. 01).

Para entender um pouco mais sobre o papel museológico na contribuição para a preservação da memória cultural do grupo Krenak, será apresentada uma discussão sobre os museus indígenas e sua importância na manutenção do patrimônio cultural, e em seguida terá a caracterização do Museu Akãm Orãm Krenak, e do Museu Histórico e Pedagógico Índia

Vanuíre, apontando seus papéis enquanto instituições comprometidas com as questões indígenas, em particular, com a cultura Krenak

3.1 Museus Indígenas como lugar de cultura e memória identitária

As raízes culturais brasileiras são notadamente múltiplas, e apesar disso, ainda pouco se conhece sobre os indígenas. Vale evidenciar que as Terras Indígenas são espaços de vida associativa e, portanto, em ebulição cultural (SILVA, 2018).

Nos últimos anos, “[...] os povos indígenas brasileiros vêm se apropriando dos processos museológicos e criando seus museus indígenas enquanto espaços de articulação política, afirmação étnica e fortalecimento cultural [...]” (VIEIRA NETO; PEREIRA, 2017, p. 51).

Diegues (2001) reforça que o Brasil é um país que mostra uma enorme diversidade de estilos de vida e culturas distintas que são conhecidas como tradicionais. Neste contexto, o Instituto Socioambiental (ISA, 2020), descreve que existe uma ampla diversidade de terras e povos indígenas, constituído por 256 povos indígenas falantes com mais de 150 dialetos.

De acordo com Vieira Neto e Pereira (2017), nos últimos anos, os grupos indígenas no Brasil vêm se movimentando na adequação das metodologias museológicas, tendo a construção de museus, espaços de memória e centros de documentação em seus territórios, participando ativamente no processo de musealização criando novas formas comunicacionais capazes de expressar suas memórias.

O crescimento da participação indígena nos museus etnográficos e o aparecimento de museus indígenas, apontam a inquietação desses povos para a produção de uma autonarrativa sobre suas memórias e histórias sociais (VIEIRA NETO; PEREIRA, 2017).

A construção desses espaços museológicos dentro de Terras Indígenas coloca os próprios indígenas como protagonistas de suas histórias em que assumem um claro posicionamento perante a construção social da sua memória. Os museus indígenas representam delineamentos e linguagens próprias, e para configurar suas apropriações e manter suas memórias, os povos indígenas incorporaram e aderiram as linguagens museológicas, nos quais até então, tinha significado apenas aos museus tidos como tradicionais (VELTHEN, 2012).

Atualmente, a criação de museus e o desenvolvimento das ações museológicas são protagonizados por movimentos organizacionais e comunidades indígenas, que se destacam no cenário nacional e internacional (GOMES, 2012).

A partir do momento em que povos indígenas executam suas atividades museológicas, atribuindo suas próprias ideias, Gomes (2012) ressalta que a comunicação dos museus tradicionais abre uma possibilidade para uma representação sobre si, uma produção dos povos indígenas sobre eles próprios.

Os encadeamentos da patrimonialização das culturas indígenas apresentam novas inquietações para esses grupos étnicos, para os quais seus conhecimentos possuem uma evidente personalidade corpórea (VIEIRA NETO; PEREIRA, 2017).

Vieira Neto e Pereira (2017), enfatizam que na construção desses espaços museológicos há uma movimentação do lugar em que o discurso é construído pelos próprios indígenas e, estes, assumem um claro posicionamento diante da construção social da sua memória e ressignificam ao seu costume, os múltiplos sentidos incorporados aos objetos, aos lugares, aos saberes e aos seres inanimados.

Discussões acerca do desenvolvimento de representações de museus e de patrimônio na história do conhecimento, assim como a investigação

enviesada das ideias que delas se originam, estão presentes nessa construção de indagações estratégicas para a Museologia, tais como:

[...] a importância do estudo dos termos e conceitos para a consolidação do campo; a tendência às abordagens multiculturais; a preferência pela aproximação holista à Museologia e ao Patrimônio; a defesa do turismo sustentável; a ênfase no papel dos museus como instâncias vivenciais, que contribuem para a formação de indivíduos na plenitude de seu potencial; o interesse pelos projetos comunitários; a constante chamada das autoridades à ação (SCHEINER, 2006, p. 07).

Atualmente, os Museus vêm sendo entendidos pelos estudiosos como um lugar de relação espacial entre o ser humano, o tempo e a memória, relação esta, denominada por Scheiner (2012) como musealidade.

Esta musealidade é um valor atribuído, relacionado aos diferenciados grupos humanos acerca da ligação que constituem com o meio, o tempo e sua lembrança em concordância com as organizações de conceitos e os princípios de suas próprias culturas (SCHEINER, 2012).

As “[...] culturas constituem para a humanidade um patrimônio de diversidade, no sentido de apresentarem soluções de organização do pensamento e de exploração de um meio que é, ao mesmo tempo, social e natural [...]” (CUNHA, 2009; p. 273).

Compreende-se então, que a percepção de musealidade poderá se modificar, de acordo com os sistemas de pensamento das diferentes sociedades em seu processo evolutivo.

3.2 História do Museu Akâm Orãm Krenak

A iniciativa de alguns grupos indígenas em construir seus próprios museus ou centros culturais, vêm colocando os museus como um espaço ativo, de fortalecimento da memória e de orgulho e afirmação de

suas identidades étnicas. O Museu Akãm Orãm Krenak é uma dessas iniciativas, surgiu com apoio do Programa de Ação Cultural (ProAC), que é um programa de investimento do Estado de São Paulo em projetos culturais por meio de concursos regulamentados na forma de editais.

Cada edital é direcionado a um determinado segmento artístico e/ou cultural, contendo a definição do objeto, prazo de inscrição, número de projetos que serão selecionados, o valor limite a ser concedido por projeto, a documentação necessária para inscrição, entre outras informações.

Os projetos selecionados recebem recursos financeiros diretamente do ProAC, para serem executados, não havendo necessidade de procurar patrocinadores. O Projeto do Museu Akãm Orãm Krenak (para concorrer ao incentivo do ProAC), foi elaborado pelas lideranças indígenas envolvidas na temática da preservação de sua memória identitária, desenvolvendo projetos direcionados para a cultura Krenak.

É uma ideia de Museu Indígena representando o grupo Krenak da Terra Indígena Vanuíre, que tem como gestores o senhor João Batista Damaceno⁶ e a senhora Helena Cecílio Damaceno⁷, os quais são os idealizadores, e Lidiane Damaceno⁸ que coordena as visitas do Museu e as apresentações das danças culturais realizadas para o fomento da cultura.

Com o trabalho de revitalização, para que os mais jovens tivessem contato e fossem aprendendo sobre a cultura, da memória identitária Krenak e a utilização da cultura dentro da Terra Indígena Vanuíre, o senhor João (de etnia Krenak) como um artesão nato, já confeccionava

⁶ João Batista de Oliveira, 68 anos, indígena Krenak, Artesão, Idealizador, Curador e Gestor do Museu Akãm Orãm Krenak, busca manter e fortalecer a cultura de seu povo com palestras e rodas de conversas com os mais jovens. Atualmente reside em Resplendor/MG.

⁷ Helena Cecílio Damaceno, 61 anos é Krenak, Artesã, Idealizadora, Curadora e Gestora do Museu Akãm Orãm Krenak, na Terra Indígena Vanuíre, busca manter e fortalecer a cultura com palestras, transmitindo o conhecimento tradicional aos mais jovens. Atualmente reside em Resplendor/MG.

⁸ Lidiane Damaceno Cotui Afonso, 39 anos, é Vice Cacique na Terra Indígena Vanuíre, Líder Cultural do povo Krenak, Professora na Escola Estadual Indígena Índia Vanuíre e Gestora do Museu Akãm Orãm Krenak

seus artesanatos e guardava-os em uma cabana que hoje, é considerado o atual Museu Akãm Orãm Krenak.

Na figura 1 observa-se um Manto Amburu Kiakan confeccionado por artesãos Krenak, utilizando como matéria prima penas e couro, ambos industrializados. Este manto era utilizado pelos Krenak mais antigos, conhecidos como os guerreiros caçadores, quando os mesmos precisavam sair no tempo frio em busca de alimentos (MHPIV, 2021).

Figura 1 - Manto Amburu Kiakan para proteção do frio



Fonte: Museu Akãm Orãm Krenak. Disponível em: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=116785802824637&set=pb.10003_4796539605.-2207520000..&type=3. Acesso em: 23 maio 2021.

Os artesanatos que eram pertencentes aos mais velhos, hoje são considerados como acervo, disponibilizados para que os mais jovens tenham contato e aprendam sobre a história daquele artefato confeccionado, e também é apresentado nas rodas de conversas que acontecem periodicamente.

Como cita Grupioni (2008, p. 29), esses artefatos ao serem musealizados, por meio do processo de coleta e guarda em museus etnográficos, “[...] deixam de ser produtos de relações sociais precisas, entre indivíduos e grupos, para servirem de exemplares da produção material deste ou daquele povo [...]”, o que não se diferencia dos museus indígenas.

Dessa forma, tais objetos ao ter sua entrada no Museu “[...] deixará de ter uma função cotidiana e passará a ter uma função simbólica. Na prática, isso significa que, inicialmente, ele será avaliado por uma comissão que deverá decidir se deve – ou não – fazer parte da coleção [...]” (BOTTALLO, 2010, p. 53).

Tem-se então nesse processo da revitalização da memória, a construção da herança cultural. Para Pollak (1992), a herança cultural é uma conceituação acerca de seu conhecimento social, enfatizando seu vínculo rigoroso com sua identidade, considerando a memória como um fenômeno construído coletivamente e/ou individualmente, e que ao discorrer acerca de memória passada de geração a geração, constata-se a relação fenomenológica intensa existente entre a memória e o sentimento de identidade.

A partir da compreensão do valor da memória coletiva como instrumento de base para a salvaguarda da cultura Krenak, o museu Akãm Orãm Krenak começa a ter um papel fundamental como contador da história e das narrativas de vida do grupo Krenak.

O Museu Akãm Orãm Krenak não está atualmente vinculado diretamente a nenhum órgão ou regimento do estado ou município, sendo então considerado um museu social.⁹ Seus gestores tem como princípio fomentar a cultura do artesanato Krenak com o modo de vida da

⁹ Segundo o Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM, 2021, p.1), a museologia social é o museu “[...] comunitário e participativo, para que as pessoas pesquisem, compreendam, salvaguem e divulguem suas próprias histórias nos seus próprios termos [...]”.

comunidade em questão, além de apresentar como são confeccionados os artesanatos que compõem o Museu, ajudando a difundir e desmistificar a ideia do indígena congelado no tempo.

Por meio de relatos e histórias vividas são contados em rodas de conversas pelos indígenas mais velhos aos mais jovens importantes elementos de sua identidade, e a partir desses relatos são então, confeccionadas as peças mais tradicionais que compõem o acervo do Museu Akãm Orãm Krenak (MARTINS, 2021).

Na figura 2 é apresentado os idealizadores do Museu Akãm Orãm Krenak, o senhor João Batista de Oliveira e a senhora Helena Cecílio Damaceno.

Figura 2 - Idealizadores do Museu Akãm Orãm Krenak



Fonte: OLIVEIRA.; DAMACENO, 2021. Disponível em: https://www.facebook.com/museuakamoramkrenak.krenak.3/photos_all. Acesso em: 26 abr. 2021.

Segundo o entendimento de Le Goff (1998), esses relatos de histórias vividas são denominados como memória coletiva, sendo uma técnica de domínio que deve ser ora lembrada, ora esquecida, o que nos permite refazer, reforçar ou até mesmo extinguir identidades sociais, dependendo unicamente do interesse de quem detém o poder.

Fica claro então que a relação entre a sociedade e a linguagem é evidente, pois é por meio da linguagem que cada um se comunica e é neste contexto que as palavras ganham um significado (GONÇALVES, 2013).

Esses relatos passados de geração a geração são “[...] bens culturais imateriais que detém continuidade histórica, e possuem relevância para a memória nacional e fazem parte das referências culturais de grupos formadores da sociedade brasileira [...]” (IPHAN, 2020, p. 1).

Toda sociedade, toda cultura cria um determinado conceito que institui sua relação social, e como uma forma de gestão para manter o Museu, alguns artesanatos representativos para o povo Krenak são confeccionados pelo grupo organizador e vendidos para o público que visita o Museu Akãm Orãm Krenak.

O grupo Krenak confecciona peças de adornos corporais, vestimentas, instrumentos musicais e ornamentos, porém, é destacado pelos organizadores que são confeccionados pelas mulheres os adornos corporais e as vestimentas, enquanto os armamentos e os instrumentos musicais são feitos pelos homens.

Este artesanato é entendido pelos Krenak como uma característica cultural, voltado para complementar as necessidades socioculturais básicas, além de ser uma das suas principais fontes de renda para gerar sua economia financeira, e autossustento (MARTINS, 2021).

Parte da matéria prima utilizada para a confecção de seus artesanatos é retirada da própria Terra Indígena Vanuïre com todo o cuidado para não

prejudicar o meio ambiente em que vivem, pois é dele que também é retirado parte do sustento, como aponta Martins (2021).

Como se sabe, as comunidades indígenas, desde os primórdios, sempre tiveram uma forte relação de respeito com o meio ambiente em que vivem, pois, é através do ambiente que tiram seu meio de sustento, agri-cultando a terra com a finalidade em assegurar seus hábitos, costumes, para as próximas descendências (WEIS, 2014). Sendo essa comunicação simbólica dos indígenas (que neste caso, tem-se o grupo Krenak) e de sua convivência harmônica com a natureza se solidificam em seus territórios ao longo da história (CASTELLS, 1999).

O Museu Akãm Orãm Krenak foi projetado pensando no futuro, “[...] na busca incessante da preservação, conservação e comunicação da memória social [...]” (OLIVEIRA, 2007, p. 01), em que o mesmo possa se tornar um lugar de resguardo da memória e da cultura Krenak.

Tal projeção se deu, pensando na falta do ancião para a transmissão do saber, e assim, o mais jovem por meio do museu, poderá dar continuidade no trabalho e nas produções de artefatos e então, manter a memória do povo Krenak viva.

O Museu Akãm Orãm Krenak, é mais que um produto, é um processo da construção do sujeito individual com a comunidade por meio da reflexão, do autoconhecimento, processos estes que fortalecem a identidade da comunidade. Tal museu indígena é visto como um espaço comunitário e comunicacional de produção de partilha do conhecimento da cultura Krenak.

Compreende-se, portanto, que as Instituições Museológicas são lugares importantes e cheios de potência, onde ocorrem reflexões, discussões, debates sobre memórias e histórias que acarretam em iniciativas para intervir e fortalecer a cultura do patrimônio imaterial.

4. Caracterização do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre

O Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre, é uma instituição da Secretaria de Cultura e Economia Criativa do Estado de São Paulo. Teve sua fundação em 20 de setembro de 1966 e declarado como instituição de função pública por meio de lei municipal nº 1638, sancionada em 11 de junho de 1970, pela Prefeitura Municipal de Tupã (MHPIV, 2021).

Desde 01 de agosto de 2008, o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre é administrado pela Associação Cultural de Apoio ao Museu Casa de Portinari (ACAM Portinari), que tem como finalidade o prosseguimento o espaço cultural, especialmente a museológica e por meio de suas ações, disponibilizar contribuições que favoreçam aos atributos das organizações culturais como centros regionais de referência na área museológica e pólos irradiadores das políticas públicas da Secretaria de Estado da Cultura no interior do Estado (MHPIV, 2021).

O Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre (2021) tem como missão:

preservar, valorizar e comunicar patrimônio histórico e patrimônio etnográfico indígena, em especial o legado de povos do oeste paulista, e promover a reflexão crítica sobre valores humanos e cidadania levando em conta diferentes culturas e interações entre diversos grupos da sociedade (MHPIV, 2021, p. 01).

Em seu plano Museológico destaca que o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre:

projeta ser reconhecido por qualidade em preservação e comunicação de coleções históricas e etnográficas indígena e ter relevância como centro de referência, a partir de patrimônio cultural, para diversos grupos da sociedade (MHPIV, 2021, p. 01).

O Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre como um espaço de fortalecimento para a preservação da memória cultural dos grupos indígenas, ao explorar as técnicas museográficas, apresenta em sua website alguns conteúdos dos grupos Kaingang e Krenak da Terra Indígena Vanuíre. Dentre esse contexto, enfatiza-se a importância para a preservação da memória identitária indígena.

Entretanto, pensando em difundir e preservar a memória dos grupos indígenas do oeste paulista, em específico o grupo étnico Krenak aqui abordado, o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre (2021) traz em sua website institucional, ações de histórias orais para preservar em forma de documentos as memórias e conhecimentos das temáticas indígenas.

Os grupos indígenas precisam ter maior visibilidade para a manutenção de sua cultura e, dessa forma, o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre pensando na construção da autonomia indígena, contribui buscando expandir a voz desses povos para que a cultura indígena possa ser resguardada e representada pelos próprios indígenas, tornando-os assim protagonistas de sua história.

Nesta perspectiva, o museu enquanto lugar de memória proporciona uma importante possibilidade para que as organizações museológicas se relacionem com os mais variados públicos, iniciando uma comunicação distinta com a intenção de aumentar o envolvimento do museu promovendo a participação e fornecendo informações direcionadas fomentando a cultura indígena regional (BRECKENRIDGE, 2007).

O Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre apresenta em sua website oficial/institucional um projeto para a cultura indígena regional denominada como a Voz da Memória¹⁰ em que são apresentados vídeos

¹⁰ A Voz da Memória é um projeto do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre, que busca difundir e auxiliar o desenvolvimento da memória indígena do oeste de São Paulo, e histórica da cidade de Tupã. Disponível em: <https://museuindivanuire.org.br/voz-da-memoria/>. Acesso em: 10 abr. 2020.

curtos com depoimentos de diferentes indígenas contando um pouco sobre sua história.

Os grupos indígenas precisam ter maior visibilidade para a preservação de sua cultura e, dessa forma, o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre contribui oportunizando a esses povos a voz ativa para que a sua cultura possa ser preservada e difundida por meio do acesso virtual ao público interessado na cultura indígena. Os depoimentos são gravados com moradores das Terras Indígenas do oeste paulista, ligados à preservação da cultura, ou que tenham memórias importantes para a comunidade.

O registro da memória, de acordo com o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre (2021), é significativo para o entendimento social e local, com vistas à região oeste paulista. Assim, ao realizar a conservação dessa memória, o Museu busca preservar viva a história do município, além de deixar o conteúdo alcançável para todas as pessoas.

A instituição também traz em seu contexto exposições virtuais auto-narrativas a qual tem como representação os indígenas da região e a dança como representação de cada grupo indígena, dentre eles os Krenak, sendo um ponto central para disseminar a cultura (MHPIV, 2021, p. 01).

Em um dos vídeos do grupo Krenak são apresentadas várias danças com depoimentos das lideranças que foram momentos essenciais para difundir a luta cultural do grupo Krenak, além de abordar questões relevantes da cultura desse grupo, como a memória e a transferência dos saberes tradicionais por meio dessa exteriorização cultural.

Entender a dança indígena como expressão cultural, e apresentar como a dança pode influenciar nas conexões de cuidado e fortalecimento da cultura do grupo Krenak, foi um dos objetivos desta exposição virtual, “[...] A dança como representação da cultura Krenak na Terra Indígena

Vanuíre [...]” desenvolvida em 2018 com o grupo Krenak de Terra Indígena Vanuíre (MHPIV, 2021, p. 01).

Outro projeto que a instituição museológica apresenta é o Casamento tradicional Krenak realizado em junho de 2016. É uma exposição virtual que traz em seu conteúdo depoimentos dos indígenas Krenak apresentando conhecimentos essenciais da cultura do grupo Krenak, de sua memória, valorização e compartilhamento de seus saberes tradicionais, passado de geração a geração.

Ao analisar a website da instituição, observa-se a preocupação que a instituição demonstra em dar voz para os indígenas, e a sua preocupação com o protagonismo indígena dos grupos regionais. Em cada vídeo assistido percebeu-se que houve uma preocupação em deixar que os indígenas contassem a sua própria história a partir de sua memória.

A exposição de longa duração concebida em 2010, denominada como “Tupã Plural”, busca ressaltar o município como uma região de culturas diferenciadas. Tal exposição revelou o município de Tupã como um lugar intercultural, no qual o convívio com os diferentes povos, determinaram a identidade e a memória da cidade e de seus habitantes.

A exposição “Tupã Plural”, está estruturada em cinco módulos sendo um dos módulos denominado como Aldeia Vanuíre, que é subdividido em duas partes, Kaingang e Krenak, e a instituição entra com um novo conceito de expografia, oportunizando aos indígenas contarem sua própria história. Neste módulo há disponibilizado dois vídeos, um com o grupo Kaingang e outro com o grupo Krenak, de aproximadamente 25 minutos cada, com depoimentos indígenas de cada etnia, contendo também acervos tradicionais e outros mais recentes confeccionados pelos próprios Kaingang e Krenak da Terra Indígena Vanuíre e doados para a exposição de longa duração em 2010.

Esse módulo evidencia a presença indígena na região, valorizando a resistência cultural do grupo Kaingang, considerados os senhores da terra, e Krenak, grupo que migrou para o município a partir da década de 1950.

E, se tratando das exposições temporárias, o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre (2021), traz apresentação de uma exposição autonarrativa com o grupo Krenak abordando a revitalização de sua cultura, seus hábitos, costumes e língua materna, de forma construtiva.

Nessa mostra temporária, são expostos em vitrines, painéis, vídeos e fotos o processo de produção de peças tradicionais confeccionadas para a exposição, e escolhidos pelos próprios indígenas participantes, porém, vale ressaltar que a instituição disponibiliza outras exposições virtuais visando a valorização cultural do povo indígena do oeste paulista.

O registro da memória é essencial para a identidade social, e ao realizar a preservação dessa lembrança vivenciada pelos Krenak, o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre busca conservar ativa a história dos grupos indígenas do oeste paulista, em especial dos Krenak.

Considerações finais

o presente artigo buscou apresentar a valorização e o fortalecimento na imagem dos museus brasileiros e museus indígenas e a sua importância na construção da preservação da cultura e memória identitária do grupo Krenak da Terra Indígena Vanuíre.

Para tanto, trouxe em seu conteúdo brevemente um panorama sobre importância do patrimônio cultural para preservação da memória indígena, apresentando o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre como mediador e colaborador para a preservação e difusão da cultura identitária indígena do oeste paulista, em que observou, portanto, o papel fundamental desta instituição para a colaboração do fomento e a preservação da memória Krenak; e também o Museu Akâm Orãm Krenak que ocupa um

lugar de destaque importantíssimo para solidificação da identidade cultural local para esse grupo étnico, pois o mesmo apresenta procedências históricas que precisam ser investigadas por meio de sua capacidade discursiva de produzir relatos históricos, oportunizando ao grupo Krenak contarem sua própria história sem precisarem de intermediários.

Sendo os museus um ambiente em que as sensações, vivências e ideias, são transmitidas, este espaço tem se mostrado, cada vez mais, como um dos grandes desafios contemporâneos que passa a ser uma questão central para melhor comunicar as atividades e ações promovidas pelas instituições museológicas brasileiras.

Entende-se também nesta perspectiva, que os museus indígenas são extremamente importantes para a preservação da memória identitária. Neste caso ressalta-se o Museu Akãm Orãm Krenak, pois é um museu idealizado, construído e gerido pelo grupo Krenak para poder contar e difundir sua história, tornando-os assim protagonistas de sua história, pois ninguém melhor do que os próprios indígenas para contar e disseminar sua cultura identitária.

Referências

BOTTALLO, M. Diretrizes em documentação museológica. *In:* (org.) GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO - ACAM Portinari. **Documentação e Conservação de Acervos Museológicos**. Brodowski: Laser Press Gráfica e Editora Ltda, 2010. p. 48-79. *E-book*. ISBN: 978-85-63566-01-0. Disponível em: https://www.sisemsp.org.br/wp-content/uploads/2013/12/Documentacao_Conservacao_Acervos_Museologicos.pdf. Acesso em: 10 jun. 2021.

BRECKENRIDGE, A. A.; CAROL A. Museus São bons, o patrimônio em cena na Índia. **MUSAS - Revista Brasileira de Museus e Museologia**. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Departamento de Museus e Centros Culturais, n. 3, 2007, p. 10-27. Disponível em: <http://www.29rba.abant.org.br/>

resources/anais/1/1402880959_ARQUIVO_Textocompleto-Porumaantropologia dosmuseusindigenas(GT62).pdf. Acesso em: 07 abr. 2021.

CAMPOS, J. B.; PREVE, D. R. I.; SOUZA, F. **Patrimônio cultural, direito e meio ambiente.** um debate sobre a globalização, cidadania e sustentabilidade. Curitiba: Multideia. 2015. *E-BOOK*. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/texto_especializado.pdf. Acesso em: 10 nov. 2020.

CPISP, Comissão Pró Índio de São Paulo. **Kaingang**. Disponível em: <https://cpisp.org.br/indios-em-sao-paulo/povos-indigenas/kaingang/>. Acesso em: 15 jan. 2021.

CUNHA, M. C. da. Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In: **Cultura com Aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. *E-book*. Disponível em: http://pnc.cultura.gov.br/wp-content/uploads/sites/16/2012/10/plano_setorial_culturas_indigenas-versao-impressa.pdf. Acesso em: 27 fev. 2021.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. Tradução: Roneide Venancio Majer. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. 47p.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. *E-book*. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4251283/mod_resource/content/0/castells_m_o_poder_da_identidade.cap_2.pdf. Acesso em: 26 fev. 2021.

CURY, M. X. Museu, museografia e gestão de coleções indígenas: legislação e ética. **Revista Brasileira de Antropologia**. 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/306959653_Museu_museografia_e_gestao_de_colectoes_indigenas_legislacao_e_etica_1. Acesso em: 27 fev 2021.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. ed. São Paulo: Hucitec. 2001. 162p.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, S. R. V.; SILVA da, V. C. F.; FIGOLS, F. A. B.; ANDRADE, D. **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. São Paulo: USP. Apoiado pelo CNPq. 2000. *E-book*. Disponível em: <http://livroaberto.ibict.br/bitstream/1/>

750/2/Biodiversidade%20e%20comunidades%20tradicionais%20no%20Brasil.pdf. Acesso em: 08 jan. 2021.

GOMES, A. O. Por uma antropologia dos museus indígenas: práticas de colecionamento, categorias nativas e regimes de memória. In: 29^a Reunião Brasileira de Antropologia, 2014, Rio Grande do Norte, **Anais...** Disponível em: [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402880959_ARQUIVO_Textocompleto-Poruma antropologiadomuseusindigenas\(GT62\).pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402880959_ARQUIVO_Textocompleto-Poruma antropologiadomuseusindigenas(GT62).pdf). Acesso em: 10 nov. 2020.

GONÇALVES, C. W. **O (des)caminhos do meio ambiente**. 15. ed. São Paulo: Contexto. 2013. 148p.

GRUPIONI, L. D. B. Os museus etnográficos, os povos indígenas e a antropologia: reflexões sobre a trajetória de um campo de relações. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, v. 7, 2008. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revmaesupl/article/view/113491>. Acesso em: 27 fev. 2021.

IBRAM. INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS. **Museologia Social**. Disponível em: <https://sabermuseu.museus.gov.br/museologia-social-2/>. Acesso em: 21 out. 2021.

ISA. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Índios e o meio ambiente**. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/%C3%8Dndios_e_o_meio_ambiente. Acesso em: 30 mar. 2021.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1990. *E-book*. Disponível em: <https://www.ufrb.edu.br/ppgcom/images/Hist%C3%B3ria-e-Mem%C3%B3ria.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2020.

IPHAN. **Programa Nacional do Patrimônio Imaterial: Linhas de ação**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/857/>. Acesso em: 10 abr. 2021.

IPEA. **Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada**. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/>. Acesso em: 02 jan. 2021.

ISA. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Mapa de localização da Terra Indígena Índia Vanuüre**. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3896>. Acesso em: 06 abr. 2021.

SILVA JUNIOR, J. E. da .; OLIVEIRA, A. L. T. PATRIMÔNIO CULTURAL, IDENTIDADE E MEMÓRIA SOCIAL: Suas interfaces com a sociedade. **Ci. Inf.** Maceió, v.5, n.1 p. 3-10, jan./abr. 2018. Disponível em: <http://www.seer.ufal.br/index.php/cir/article/view/3775>. Acesso em: 26 fev. 2021.

HENRIQUES, R. M. N. Narrativas, Patrimônio digital e Preservação da memória no facebook. **Observatório**. vol. 3, n. 4, ago. 2017.

LARA, C. B. Q. A importância da memória para a construção da identidade: o caso da igreja nossa senhora imaculada conceição de dourados/ms. *In: XIII Encontro Regional de História.2016. Anais [...].* Coxin/MS. Disponível em: http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/47/1477593926_ARQUIVO_AIMPORTANCIADAMEMORIAPARAACONSTRUCAODAIIDENTIDADE.pdf. Acesso em: 10 dez. 2020.

LERSCH, T. M.; CAMPO, C. C. The community museum: a space for the exercise of communal power. *Cadernos de Sociomuseologia* n. 38, 2010: Special edition 22nd ICOM General Conference Shanghai 7th - 12th November 2010. Disponível em: <http://recil.ulusofona.pt/handle/10437/4506>. Acesso em: 27 fev. 2021.

MACEDO, R. S.; GALEFFI, D.; PIMENTEL, A. **Um rigor outro sobre a questão da qualidade na pesquisa qualitativa: educação e ciências antropológicas**. Salvador: Edufba, 2009. 174p.

MARCOMIN, F. E.; SATO, M. Perception, landscape and environmental education. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, v. 32, n. 2, p. 159-186, Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982016000200159&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 15 jan. 2021.

MARTINS, V. C. **Saberes e práticas socioambientais na Terra Indígena Vanuüre: compreensão do etnoconhecimento dos grupos Kaingang e Krenak**. 2021. Dissertação (Agronegócio e Desenvolvimento) - Universidade Estadual Paulista

“Júlio de Mesquita Filho”. Tupã, 2021. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/204467>. Acesso em: 26 abr. 2021.

MENDONÇA, E. de C. Processos de patrimonialização e musealização no âmbito do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial: Desafios e potencialidades para a salvaguarda de bens registrados (Brasil). *In: Seminário Patrimônio, Museus e Desenvolvimento, Anais* [...]. Porto. Universidade do Porto, n. 6, 2017, p. 50-66. Disponível em: https://figshare.com/articles/journal_contribution/Processos_de_patrimonializa_o_e_musealiza_o_no_mbito_do_Programa_Nacional_de_Patrim_ni_o_Imate-205ISSN_2238-5436DOSSIÊrial_desafios_e_potencialidades_para_a_salva_guarda_de_bens_registra-dos/12388943. Acesso em: 06 abr. 2021.

MENDONÇA, E. de C. Museu, patrimônio imaterial e performance: desafios dos processos de documentação para a salvaguarda de bens registrados. **Revista do Programa de Pós Graduação em Ciência da Informação da Universidade de Brasília**. Brasília, v. 9i17.34749. p. 177-208, maio/ago. 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/34749/27845>. Acesso em: 06 abr. 2021.

MUSEU AKÂM ORÂM KRENAK. **Manto para proteção do frio**. Tupã, 23 maio 2021. Facebook: Museu Akâm Orâm Krenak. Disponível em: https://www.facebook.com/museuakamoramkrenak.krenak.3/photos_all. Acesso em: 26 abr. 2021.

MUSEU AKÂM ORÂM KRENAK. **Idealizadores**. Tupã, 26 abr. 2021. Facebook: Museu Akâm Orâm Krenak. Disponível em: https://www.facebook.com/museuakamoramkrenak.krenak.3/photos_all. Acesso em: 26 abr. 2021.

MUSEU HISTÓRICO E PEDAGÓGICO ÍNDIA VANUÍRE. **Exposições virtuais**. Disponível em: <https://www.museuindiavanuire.org.br/exposicao-virtual>. Acesso em: 27 fev. 2021.

MUSEU HISTÓRICO E PEDAGÓGICO ÍNDIA VANUÍRE. **A voz da memória**. Disponível em: <https://www.museuindiavanuire.org.br/voz-da-memoria>. Acesso em: 10 mar. 2021.

NETO, J. P. V.; PEREIRA, E. Povos indígenas no Brasil, museus e memória: questões emergentes. **Revista do centro de pesquisa e formação**. São Paulo, n. 5, p. 50-60. set. 2017.

POLLAK, M. **Memória e identidade social**. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>. Acesso em: 02 dez. 2021.

PORTO, C. M. **Difusão e cultura científica**. *E-book*. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/68>. Acesso em: 15 set. 2020.

PORTO, R. A. B.; BARBOSA, C. R. O Objeto museal em diferentes contextos e mídias. **Em Questão**: Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 195-208, jul./dez. 2011.

ROCHA, T. S. F. Refletindo sobre memória, identidade e patrimônio: as contribuições do programa de Educação Patrimonial do MAEA-UFJF. *In*: Encontro Regional (ANPUH-MG). XVIII, 2012, Mariana. **Anais**. [...] Mariana: MG, Disponível em: https://www.encontro2012.mg.anpuh.org/resources/anais/24/1340766055_ARQUIVO_Artigo-Anpuh.pdf. Acesso em: 26 set. 2020.

SCIFONI, S. Educação e Patrimônio Cultural: reflexões sobre o tema. *In*: TOLENTINO, Á. B. Tolentino (org.). **Educação Patrimonial: Reflexões e Práticas**. Paraíba: Superintendência do Iphan. 2012. *E-book*. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/EduPat_EducPatrimonialReflexoesEPraticas_ct1_m.pdf. Acesso em: 10 out. 2020.

SCHEINER, T. C. M. Prefacio - el pensamiento museológico latinoamericano. *In*: DECAROLIS, N. (Org.). **El Pensamiento Museológico Latinoamericano**. Los documentos del ICOFOM LAM. Córdoba: Brujas, 2006. p. 5-9.

SCHEINER, T. C. M. Rethinking the Total Museum: from concept to practice. **Ciências Humanas**. v. 7, n. 1, jan.-abr. 2012. Belém: MCTI/MPEG, 2012, p. 15-30.

SILVA, E. C. de A. Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. *Serviço Social & Sociedade*. São Paulo, n. 133, p. 480-500, set./dez. 2018. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So101-66282018000300480. Acesso em: 03 mar. 2021.

SILVEIRA, F. J. N. Biblioteca, memória e identidade social. **Perspectiva em Ciência da Informação**. v. 15, n. 3, p. 67-86, set./dez. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pci/v15n3/05.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2020.

VELTHEN, L. H. V. O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. **Ciências Humanas**. v. 7, n. 1, jan.-abr.2012. Belém: MCTI/MPEG, 2012, p. 51-66.

WEIS, B. M. da C. Indígenas, sustentabilidade e meio ambiente. *Âmbito Jurídico*. Cadernos. n. 126, jul. 2014. Disponível em: <https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direito-ambiental/indigenas-sustentabilidade-e-meio-ambiente/>. Acesso em: 26 fev. 2021.

Índice remissivo por assuntos e temas deste volume

ASSUNTOS E TEMAS	CAPÍTULOS
Amazônia	3, 10
Ciganos, Comunidade Tradicional de	2
Comércio justo	9
Covid-19	4
Cultura e interculturalidade	1
Dendecultura	10
Economia solidária	9
Educação	3, 6
Extensão Universitária	3, 6
Índia Vanuïre, aldeia indígena	11
Indígenas	11
Inovação social	9
Jambuaçu, Comunidade Quilombola (Mojú - PA)	10
Jurema Sagrada (Paraíba)	7
Krenak	11
Lajeado, Comunidade Quilombola (Dianópolis/TO)	3
Maranhão, Estado de	1
Mato Grosso, Estado de	9
Memória	11
Museologia	11
Nhandereko, Rede	8
ODS	6
Pandemia	4
Pará, Estado de	10
Paraíba, Estado de	7
Patrimônio cultural	11
Povos e comunidades tradicionais	1, 2, 7, 8, 9
Proteção social	4, 7
Quilombolas	5, 6, 10
Riberirinhos	6
São Paulo, estado de	11
Saúde	5
Terreiro, povos de	7
Território e territorialidade	8
Tocantins, Estado de	3
Turismo	8

Índice remissivo por assuntos e temas de toda a série de livros (coletâneas de capítulos) da RedeCT

ASSUNTOS E TEMAS	VOLUMES/CAPÍTULOS
Afetividade	8/11;
Agricultura familiar e de subsistência	8/8; 9/9;
África/Diáspora Africana	2/1; 3/8; 6/7; 7/4;
Alemanha	2/2;
Amazônia	2/2; 3/3; 8/3; 9/8; 9/10; 10/3; 10/10;
Aquicultura	3/10;
Amapá, estado do	7/10;
Ancestralidade	1/6; 3/2; 3/8; 8/1;
Araponga (RJ), aldeia indígena	5/3;
Argentina	3/1;
Arte popular/Artesanato/Cestaria	8/5; 8/3;
Audiovisual/imagens	1/7; 9/9;
Bahia, estado de	3/13; 7/6;
Bananal, Ilha do (APA Cantão)	1/4;
Belo Monte, usina	9/3;
Bem viver	7/8; 9/7;
Bolívia	1/1;
Cabo Verde (Santo Antão/Alta Mira)	2/1;
Casas de comunidades tradicionais	8/9;
Caiçaras, comunidade tradicional de	3/10; 5/7; 7/2;
Canavieiras, RESEX	7/8;
Carroceira (MG), comunidade tradicional	9/11;
Cartografia social	9/5; 9/6;
Cerradeiros, comunidade tradicional de	1/8; 3/5;
Ciganos, comunidade tradicional de	10/2;
Colômbia	6/10;
Comunicação	3/15; 3/16; 3/17; 6/10; 8/6;
Conflitos ambientais/crimes ambientais/conservação ambiental	9/2; 9/3; 9/4; 9/5; 9/6; 9/10; 9/10;
Conhecimentos, produção de	1/6; 1/8; 3/4; 4/6;
Conhecimento tradicional/saberes	1/8; 3/4; 3/22; 4/5; 5/2;
Cooperação internacional	2/2;
Corpo	3/9; 7/5; 8/3;
Cosmovisão	1/1; 3/1;
Covid-19	7/9; 10/4;
Criticidade/estudos decoloniais	5/8; 7/4; 7/7; 7/5;

Cultura/multiculturalismo/interculturalidade	1/1; 3/2; 3/12; 3/17; 3/20; 3/22; 4/9; 4/10; 5/1; 5/6; 5/7; 6/7; 7/1; 7/2; 7/7; 8/2; 8/3; 8/5; 8/11; 9/3; 10/1;
Danças tradicionais	3/2; 8/1;
Dendecultura	10/10;
Desmatamento	3/5;
Direitos e questões jurídicas	2/5; 2/6; 3/23; 7/1; 7/3; 7/7; 9/8;
Educação	2/2; 3/14; 4/3; 4/8; 4/9; 4/10; 5/1; 5/8; 6/3; 7/1; 7/2; 7/5; 7/6; 7/9; 7/10; 10/3; 10/6;
Educação Ambiental	7/8; 9/4; 9/8; 9/10;
Espírito Santo, estado de	5/10;
Etnobiologia	9/10;
Etnodesenvolvimento/Desenvolvimento Sustentável	2/7; 3/1; 7/8; 8/5; 9/9;
Etnografia/Imersão antropológica	2/3; 3/14; 4/1; 7/6; 8/8;
Etnomatemática	5/1; 7/2;
Extensão universitária	2/3; 4/2; 4/3; 5/4; 9/6; 10/3; 10/6;
Extrativismo/agroextrativismo	1/4; 9/8;
Faxinalenses, comunidades tradicionais	9/9;
Geração de renda	3/3;
Gerações e relações intergeracionais	8/7;
Geraizeiros, comunidade tradicional de	1/5; 2/7;
Gestão Social/comércio justo/economia solidária/inação social	4/2; 10/9;
Grotão, comunidade quilombola	6/5;
Identidade/pertencimento comunitário	3/6; 3/12; 3/18; 5/1; 5/7; 5/5; 7/2; 7/5;
Indígenas, povos	1/7; 3/1; 3/12; 3/13; 3/15; 3/16; 3/17; 3/18; 3/19; 3/20; 3/23; 4/2; 4/3; 4/4; 4/5; 4/6; 4/8; 5/2; 5/3; 5/6; 5/8; 5/10; 6/1; 6/10; 9/3; 9/6; 10/11;
Infância e juventude de PCT	3/13; 7/6; 8/1;
Ilha Grande (RJ), Baía da	1/2; 4/1; 5/3; 5/4; 7/2; 8/8;
Imigrantes, comunidades tradicionais de	3/11; 9/9;
Jambuaçu (Mojú/PA), comunidade quilombola	10/10;
Juatinga, Reserva Ecológica	9/2;
Jurema Sagrada (PB)	10/7;
Juscelina (TO), comunidade quilombola	6/4;
Kaingang, povos indígenas	6/2;
Karipuna, povos indígenas	7/10;
Krenak, povos indígenas	6/2; 10/11;
Kurâ-Bakairi (MT), povos indígenas	4/10;
Lajeado (Dianópolis/TO), comunidade quilombola	1/6; 2/6; 3/2; 3/21; 5/5; 10/3;
Lendas e mitos	4/9;
Letos, comunidade tradicional de	3/11;
Língua/linguística	3/12;
Mangueiras (Salvaterra/PA), Vila das	6/3;

Makuxi (RR), povos indígenas	1/7;
Marambaia (RJ), comunidade quilombola	1/2; 9/1;
Maranhão, estado de	10/1;
Matinha (Guaiaí/TO), comunidade de geraizeiros	1/5; 2/7;
Mato Grosso, estado de	3/16; 4/10; 10/9;
Matopiba	3/5;
Mêbêngôkre-Kayapó Gotirê, povos indígenas	4/8;
Memória	3/9; 5/5; 6/3; 7/9; 8/1; 8/7; 8/11; 10/11;
Mídias/internet	1/7; 3/16; 6/10; 8/4; 8/6;
Minas Gerais, estado de	4/4; 9/5; 9/11;
Missão Amazônia (UNESP)	2/3;
Mocajuba (PA)	7/4;
Mulheres	1/4; 3/7; 3/8; 6/3; 9/9;
Museologia	10/11;
Nahô Xohã (MG), comunidade indígena	4/4;
Natividade (Estado do Tocantins)	3/9;
Nhandereko Guarani-Mbya (RJ), povos indígenas	5/3; 10/8;
ODS	10/6;
Oriximiná (Pará), comunidade quilombola	3/3;
Oralidade	1/6; 8/7;
Pacoval (PA), comunidade quilombola	6/6;
Pará, estado de	3/3; 6/3; 6/6; 7/5; 10/10;
Paraíba, estado de	10/7;
Participação/control social/conselhos	1/2; 3/12; 3/15; 3/20; 6/3;
Pataxó (sul da Bahia), povos indígenas	3/13; 9/6;
Patrimônio	8/2; 8/5; 10/11;
Peropava, comunidade quilombola	7/1;
PNAE	3/3; 6/6;
Pobreza/proteção social	6/9; 10/4; 10/7;
Políticas públicas	1/3; 2/6; 3/3; 3/18; 3/22; 3/23; 4/2; 6/6; 7/1;
Potiguara Mendonça do Amarelão, Comunidade Indígena	4/2;
Povos e comunidades tradicionais (estudos gerais)	2/3; 2/4; 2/5; 3/1; 7/5; 7/6; 7/3; 8/4; 8/5; 8/8; 9/2; 9/4; 10/1; 10/2; 10/7; 10/8; 10/9;
Quebradeiras de Coco Babaçu, comunidades tradicionais de	6/8; 6/9; 8/11;
Quilombola, comunidade tradicional	1/2; 1/6; 2/6; 3/2; 3/3; 3/7; 3/20; 3/21; 4/7; 5/1; 5/5; 5/10; 6/3; 6/4; 6/5; 6/6; 8/1; 8/6; 9/1; 9/5; 9/7; 10/5; 10/6; 10/10;
Redes de cooperação	5/4; 8/4;
Religião/religiosidade	5/9;
Responsabilidade Social Empresarial	2/7;
Ribeirinhos/pescadores artesanais, comunidades tradicionais de	4/1; 7/2; 8/9; 8/8; 8/9; 9/10; 10/6;

Rio de Janeiro, estado de	1/2; 4/1; 5/3; 7/2; 9/1; 9/7;
Rio Grande do Norte, estado do	4/2;
Roraima, estado de	1/7; 3/12; 3/15; 4/6; 6/1; 6/10; 8/2;
Ruralidade	3/6; 9/9; 9/11;
Santana (MT), Aldeia indígena	4/10;
Santa Rita do Bracuí (RJ), comunidade quilombola	9/7;
São Paulo, estado de	2/8; 10/11;
São Roque, comunidade quilombola	4/7;
Saúde de povos e comunidades tradicionais	1/3; 7/9; 10/5;
Segurança Alimentar e Nutricional	3/22; 4/2; 5/9; 6/6; 9/9;
Seringueiros, comunidades de	8/10;
Tapajós, povos indígenas	5/6;
Terceiro setor	2/2;
Terenas, comunidades indígenas	3/16; 6/2;
Terras indígenas	2/8; 9/7; 9/8;
Terreiros, povos de	5/9; 10/7;
Território/territorialidade	1/4; 1/8; 2/1; 2/6; 3/6; 4/5; 6/4; 6/5; 6/8; 8/10; 9/2; 9/3; 9/5; 9/7; 9/8;
Tocantins, estado de	1/3; 1/4; 1/5; 1/6; 2/2; 2/3; 2/6; 2/7; 3/2; 3/7; 3/9; 3/19; 3/21; 4/8; 5/2; 5/5; 6/4; 6/5; 6/8; 6/9; 10/3; 10/8;
Truaru da Cabeceira (RR), povos indígenas	4/6;
Turismo	3/11; 4/7; 10/8;
Universidade/Cotas/Acesso	3/19; 3/21; 4/3; 5/2; 5/8;
Vanuïre (Arco-Íris/SP), Terra Indígena Índia	2/8; 6/2; 10/11;
Varpa (Tupã/SP), comunidade leta de	3/11;
Violência/Racismo/Preconceito	2/4; 3/7; 6/7; 9/11;
Xerente/Akwe-xerente (TO), povos indígenas	1/3; 3/14; 8/7;
Waraó, povos indígenas	6/1;

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org