

Os termos “populações” e “comunidades” tradicionais e a apropriação dos conceitos no contexto amazônico

Roberta Rowsy Amorim de Castro
Myriam Cyntia Cesar de Oliveira

Resumo

Este artigo teve como objetivo revisar o uso das terminologias “populações” e “comunidades” tradicionais, destacando as ambiguidades de seus usos e a apropriação de ambos os conceitos na realidade amazônica. O trabalho é fruto de uma pesquisa bibliográfica, onde foram realizados levantamentos sobre o tema. Na literatura a utilização dos termos “populações” e “comunidades” tradicionais parece tratar-se mais de uma preferência semântica do que de distanciamentos epistemológicos e conceituais, uma vez que os autores utilizam ambas as expressões, geralmente, com a mesma conotação, embora haja críticas relacionadas aos usos das terminologias. Nas instâncias legislativas e jurídicas brasileiras há o uso das duas expressões, como no caso do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Lei Nº 9.985/2000) e do Decreto 6040/2007, em que no primeiro prevalece o termo “populações”, e no segundo “povos e comunidades”, o que não reflete, contudo, em diferenciações significativas quanto as definições das características desses grupos tradicionais. No cenário da diversidade biológica e cultural amazônica, a apropriação de definições tanto de “populações” quanto de “comunidades” contribui para a compreensão de categorias de coletividades sociais que lutam por reconhecimento e para a manutenção de seus modos de vida.

Palavras-chave: populações tradicionais; povos e comunidades tradicionais; ambiguidades epistemológicas conceituais; Amazônia.

Roberta Rowsy Amorim de Castro. Professora da Universidade Federal do Pará, Campus Abaetetuba. Mestra em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável pela Universidade Federal do Pará (2013) e Graduada em Engenharia Agrônoma pela Universidade Federal do Pará/Campus de Altamira (2011). Tem experiência em atividades relacionadas aos temas: agricultura familiar, desenvolvimento sustentável, sistemas de produção familiares, abordagem sistêmica, políticas públicas, desenvolvimento territorial, comunidades e populações tradicionais na Amazônia, unidades de conservação, saberes e conhecimentos tradicionais. Endereço: Rua Manuel Castro, s/nº, Bairro Mutirão, Abaetetuba-Pará, Brasil. robertarowsy@ufpa.br

Myriam Cyntia Cesar de Oliveira. Doutora em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2009). Atualmente é docente do Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas (PPGAA) da Universidade Federal do Pará. Tem experiência nas áreas de: Agronomia, com ênfase em Dinâmicas socioambientais, atuando principalmente nos seguintes temas: relações sociedade-natureza, Amazônia, fronteiras agrárias, agricultores familiares, reprodução social e estratégias. myriam@ufpa.br

The terms traditional “populations” and “communities” and the appropriation of the concepts in the Amazon reality

Abstract

This paper aims to review the use of the terminology traditional “populations” and “communities”, highlighting the ambiguities of their uses and appropriation of both concepts in the Amazon reality. The work is the result of a literature search, where surveys have been conducted on the subject. In literature the use of the terms traditional “population” and “communities” it seems to be more of a semantic preference than epistemological and conceptual distances, since the authors use both terms, usually with the same connotation, although there are criticisms related the use of terminology. In Brazilian legislative and legal proceedings there is the use of two terms, as in the case of the National Protected Areas System (Law N° 9.985/2000) and Decree 6040/2007, which prevails in the first the term “populations” and in the second, “peoples and communities”, which does not reflect, however, significant differences in how the definitions of the characteristics of these traditional groups. In the scenario of Amazon biological and cultural diversity, the appropriation of both definitions “population” and “community” contributes to the understanding of social collectivities categories that fight for recognition and to maintain their way of life.

Keywords: traditional populations; traditional peoples and communities; conceptual epistemological ambiguities; Amazon.

Introdução

De depois das Conferências de Estocolmo, em 1972 e do Rio, em 1992, com o surgimento de preocupações relativas à preservação do meio natural e à conservação dos recursos naturais para as futuras gerações, pouco a pouco, o viés ambiental foi ocupando espaço nos mais diversos setores da sociedade, inclusive nos industriais, econômicos e políticos, quase sempre atrelado ao termo “desenvolvimento sustentável”.

No Brasil, esses debates surgem tendo como um dos alvos principais a região amazônica, servindo para chamar atenção para os problemas sociais e ambientais e também como forma de questionar a eficiência econômica e social preconizada pelas políticas anteriores¹, em virtude dos danos ambientais ocasionados pelos modelos de uso dos solos (Schweickardt 2003). Antes considerada um espaço a ser conquistado, dentro desse novo contexto a região passou a ser visualizada como uma grande reserva da biodiversidade, agora não somente do país, mas de toda a humanidade (Porto-Gonçalves 2005; Schweickardt 2003). A Amazônia tornou-se alvo dos debates de cunho ambiental por possuir uma das maiores biodiversidades do planeta, que se revela não somente pela imensidão de sua fauna e flora, mas também pela sua diversidade sócio-cultural. Diante disso, os discursos passaram a se orientar pela busca da manutenção da biodiversidade, a contenção dos desmatamentos, a proteção das florestas, a diminuição das queimadas e a proteção das populações tradicionais. Essas discussões corroboraram para a formação de uma visão estigmatizada e romântica dos povos tradicionais, sobretudo os indígenas, como parte da biodiversidade a ser preservada. Contudo, cabe

destacar que essas populações, por meio de lutas e reivindicações, buscaram e buscam o protagonismo no sentido não somente da manutenção dos seus modos de vida, mas também na luta por direitos e reconhecimento de suas identidades, por meio de ações como os empates² promovidos pelo Movimento dos Seringueiros no Acre a partir dos anos de 1970 e o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu realizado no ano de 1989 como parte da resistência à construção de hidrelétricas na bacia do rio Xingu (Switkes e Sevá Filho 2005).

Como reflexo desses processos, com foco na preservação ambiental da Amazônia, foram consolidadas algumas estratégias, dentre elas a cooperação internacional com vistas a estimular o desenvolvimento sustentável, cujo interesse voltava-se à implantação de projetos e programas objetivando a preservação das áreas de florestas. Dentre as ações governamentais, foram estabelecidos o Programa Nacional do Meio Ambiente (PNMA) e o Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG-7) (Schweickardt 2003), tendo este último o objetivo de testar modelos que pudessem ser ajustados para um melhor gerenciamento econômico, social e ambiental, considerando e aperfeiçoando métodos e procedimentos intrínsecos das populações tradicionais através de um processo de co-gestão entre sociedade e governo (Conceição Cunha 2009). A partir do PNMA e do PPG-7 o estabelecimento de áreas protegidas passou a ser considerado o novo foco das políticas traçadas para a Amazônia, proliferando na região a criação de Unidades de Conservação (UC) de uso sustentável e diversos projetos visando o desenvolvimento sustentável (Schweickardt 2003).

Sobre esse cenário, Esterici (2002) assinala que a Amazônia, principalmente a partir do final dos anos de 1980, passa a ser um imenso laboratório de projetos e políticas com vistas em compatibilizar a presença de habitantes com a conservação dos ecossistemas em que vivem, considerando que à medida em que aumentam os conhecimentos sobre a cultura e a natureza locais, tende-se a conceber as paisagens como construção e produtos da co-evolução humana e natural (Diegues e Arruda 2001). Ideia esta que pode ter sido influenciada pelos estudos antropológicos de Reichel-Dolmatoff (1977) ao pesquisar sobre a cosmologia e capacidade adaptativa dos índios Tukanos da Amazônia colombiana. Este autor destacou que pouco a pouco os estereótipos foram sendo modificados, a antiga imagem de tribos indígenas como povos primitivos e hostis, cuja contribuição ao pensamento humano era insignificante, foi sendo transformada a partir de estudos etnológicos que lançaram luz sobre as realizações intelectuais dos povos indígenas. Estes estudos revelaram que essas sociedades tribais detêm de conhecimentos cosmológicos e estruturas míticas, o que garante um conjunto de princípios ecológicos, dentro de um sistema de regras sociais e de alto valor econômico e adaptativo, contribuindo para manter um equilíbrio entre os recursos naturais e as necessidades da sociedade, sendo estes, portanto, detentores de conhecimentos construídos pela observação e prática, e perpetuados

por gerações, características essas que garantiram sua sobrevivência e reprodução ao longo do tempo.

Desse modo, os conhecimentos de comunidades tradicionais, ainda que produzidos em escala local, são objeto de fortes discussões em âmbito mundial (Castro 1997). Nesse sentido, compreende-se como necessário entender os elementos intrínsecos às coletividades denominadas “tradicionais” e as implicações que as terminologias “populações” e “comunidades” tradicionais suscitam nos diversos aspectos desses grupos. O objetivo dessa pesquisa, portanto, é revisar o uso das terminologias “populações” e “comunidades” tradicionais, destacando as ambiguidades de seus usos e a apropriação de ambos os conceitos pela literatura, no cenário da diversificada realidade amazônica.

Este trabalho, portanto, é fruto de uma pesquisa bibliográfica, onde foram realizados levantamentos preliminares de autores que escreveram sobre o tema. A técnica de coleta de dados foi o fichamento em livros, dissertações e artigos, com o objetivo de realizar um estudo exploratório. Logo após foram analisadas e interpretadas as informações, de modo que a literatura foi agrupada, sobressaindo os autores que se apropriam dos termos “populações” e “comunidades tradicionais” e as motivações epistemológicas de seus usos e definições.

Breve resgate sobre áreas naturais protegidas e presença humana: o início das discussões em torno do termo “tradicional”

A partir de meados da década de 1980, no auge dos debates sobre a presença humana em áreas protegidas e, particularmente, sobre a conservação da biodiversidade *in situ*, foi reconhecido o termo “populações tradicionais” para designar certos grupos de habitantes residentes em unidades de conservação (Barreto Filho 2006; Vianna 2008).

Para Vianna (2008), a expressão é relativamente vaga e genérica, pois, *a priori*, o termo era designativo para grupos sociais considerados culturalmente distintos da maior parte da sociedade nacional, caracterizados por formas histórico-culturais específicas de apossamento da terra e apropriação dos recursos naturais (Lima 2001 *apud* Barreto Filho 2006). Portanto, englobava categorias diversas de vários grupos cuja distinção cultural se expressaria em termos de territorialidades específicas (Almeida 2008³; Barreto Filho 2006).

Barreto Filho (2006) analisa os elementos constitutivos da noção de população tradicional reconstituindo como a noção se configurou no âmbito do conservacionismo⁴ internacional. Para este autor, o reconhecimento de

estilos de vida ditos tradicionais ocorreu na conjuntura de incorporação oficial do princípio do zoneamento para a definição de áreas protegidas, aliado à emergência de preocupações em relacionar a conservação *in situ* com o desenvolvimento socioeconômico local na gestão dessas áreas.

A partir de vários encontros mundiais cujos debates estavam vinculados à preocupação em relação à ocupação humana em áreas protegidas (Castro 2013), foi proposto o princípio do zoneamento, no qual eram sugeridos para os parques a divisão de zonas nas quais eram definidas atividades permitidas e proibidas. Em 1972, na 11ª Conferência da União Internacional para a Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais (UINC)⁵, no Canadá, foi anexado o zoneamento ao conceito de parque, reconhecendo desse modo “comunidades humanas com características culturais específicas” como fazendo parte dos ecossistemas a serem protegidos. Assim, foram legitimadas “culturas originárias, autóctones, que efetuavam uma agricultura tradicional, supostamente adaptada ao ecossistema, e cuja herança cultural se considerava valiosa” (Barreto Filho 2006: 112-113).

No entanto, foi somente a partir de 1991, com a publicação dos documentos Cuidando do Planeta Terra (UINC/PNUMA/WWF) e a Convenção da Biodiversidade, em 1992, que as preocupações em relação ao conceito de desenvolvimento e os direitos das populações locais em áreas protegidas tornaram-se mais evidentes, o que refletiu na introdução, pela UICN, de uma nova categoria de área protegida na qual era reconhecido o manejo e a utilização sustentável dos ecossistemas naturais por populações humanas residentes nestas áreas (Vianna 2008).

A incorporação dessa nova categoria deve-se ao reconhecimento do papel frequentemente positivo que as chamadas *indigenous people*, ou *native people*⁶ desempenham na conservação dos ambientes que manejam. De acordo com Vianna (2008), passou-se a reconhecer que as *indigenous people*, além do direito de permanecer em seus territórios originais, têm papel fundamental para a conservação, por serem consideradas “harmônicas” com a natureza, devido ao conhecimento e às práticas tradicionais de manejo dos ecossistemas, sendo inclusive produtoras da biodiversidade, como afirmam Balée (1989) e Posey (1987) em seus estudos sobre os vestígios culturais presentes na vegetação amazônica (as chamadas florestas culturais) e sobre o manejo de recursos naturais praticados por índios Kayapó⁷, respectivamente.

Em relação ao contexto brasileiro, a incorporação da discussão sobre o papel que determinadas populações têm na conservação da natureza nasceu no mesmo campo dos debates do conservacionismo internacional. Entretanto, Vianna (2008: 215) distingue duas perspectivas históricas a partir das quais deve-se compreender a incorporação desta discussão no Brasil: a primeira está no cerne “conservacionista, tanto da sociedade civil quanto do poder público”, no qual as populações são incorporadas ao discurso; e a segunda refere-se aos

“movimentos sociais rurais que aliam essas discussões a questões sociais mais amplas”, incorporando “o discurso conservacionista ao movimento social”⁸. Esta autora reflete que embora essas perspectivas possuam diferentes origens históricas, acabaram se cruzando, quando buscam compatibilizar a ocupação tradicional com a conservação, visando maior eficiência na gestão das mesmas.

A atuação de alguns desses novos movimentos sociais⁹, que mais tarde deram origem ao socioambientalismo¹⁰, contribuiu para dar maior visibilidade e reconhecimento às populações tradicionais pelo poder público. Como reflexo desse reconhecimento, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (Ibama) criou, em 1992, o Centro Nacional para o Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT) (Barreto Filho 2006; Vianna 2008). O CNPT é orientado pelo Princípio nº 22 da Declaração do Rio de Janeiro, redigida em 1992, durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Tal princípio afirma que as populações indígenas e suas comunidades e outras comunidades locais desempenham papel essencial na gestão do meio ambiente e no desenvolvimento devido às práticas e conhecimentos tradicionais que possuem (Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento 1992).

Esses debates e movimentos contribuíram para o surgimento de outras definições para designar categorias ditas tradicionais, sendo mais comuns no Brasil os usos de termos como “populações” e “povos e comunidades tradicionais”, cujas origens e usos epistemológicos serão refletidos adiante.

Os termos “populações” e “comunidades” tradicionais: ambiguidades epistemológicas e jurídicas

Dada maior visibilidade, as populações tradicionais, principalmente aquelas residentes em Unidades de Conservação de uso indireto, passaram a se organizar para defender seus direitos. Assim, passados alguns anos em que essa discussão se fez presente na pauta de diversos debates nacionais e internacionais, foi instituído, em 2000, o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Até aquele momento não se fazia presente em nenhum documento ou publicação oficial do Estado um conceito definitivo sobre o termo “populações tradicionais”. Porém, as noções sugeridas até então sempre compactuavam com a suposta harmonia que estas populações têm com a natureza e no papel que estas têm ao realizarem o manejo sustentado dos recursos naturais (Barreto Filho 2006; Vianna 2008).

No SNUC há menção ao termo “populações tradicionais”, contudo, com a inexistência de uma definição formal sobre o mesmo nos artigos 18 e 20, os quais tratam das Reservas Extrativistas (Resex) e das Reservas de

Desenvolvimento Sustentável (RDS) como áreas em que é permitida a presença e ocupação humana. O artigo 18 define Resex como

Área utilizada por “populações extrativistas tradicionais”, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte, e tem como objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura dessas populações, e assegurar o uso sustentável dos recursos naturais da unidade. (República Federativa do Brasil 2000)

Enquanto o artigo 20 define RDS como

Área natural que abriga “populações tradicionais”, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais e que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica. (República Federativa do Brasil 2000)

Em ambas as definições o que se tenta expressar é que estas populações podem ser caracterizadas pela sustentabilidade que exercem em seus ecossistemas. Contudo, não somente essa condição é definidora dessas populações, portanto, um conceito categórico não deve levar em conta apenas esse critério.

Apesar de a categoria “populações tradicionais” ter sido reconhecida em sua dimensão política e estratégica (Santilli 2005), Almeida (2008) ressalta que o fato dos legisladores terem incorporado a expressão “populações tradicionais” na legislação¹¹ não significou exatamente um reconhecimento e acatamento absoluto das reivindicações encaminhadas pelos movimentos sociais, não constituindo, portanto, a resolução de conflitos. Desse modo, atendendo a demandas do movimento social, o Governo Federal brasileiro decretou, em 2004, a criação da Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais. Assim, a expressão “comunidades”, em sintonia com a ideia de “povos tradicionais”, deslocou o termo “populações”, reproduzindo uma nova discussão que ocorreu na esfera da Organização Internacional do Trabalho (OIT), dando origem, em 2007, à Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), abrindo espaço para um novo conceito.

Almeida (2008) e Diegues (1992, *apud* Diegues 2001) discorrem que nas discussões que surgiram no âmbito da OIT, o termo “populações” foi questionado em função de apresentar principalmente critérios geográficos para sua definição, o que abriu margem para o uso da expressão “comunidades” e resultou em um novo conceito operacional, apresentado no artigo 3 do Decreto 6040/2007 da PNPCT. Neste artigo são considerados

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. (República Federativa do Brasil 2007)

Sobre os termos “povos e comunidades tradicionais”, é interessante destacar que o uso dos mesmos é considerado ambivalente por alguns autores. Mesmo denotando um maior comprometimento do Estado em assumir a diversidade social da realidade do país, podem ser associados política, acadêmica e tecnicamente a outros grupos, tratados, geralmente, de forma homogênea pela literatura, como é o caso dos “pequenos produtores”, “sitiantes”, “posseiros” e “agricultores familiares”, o que resulta, segundo Costa Filho (2011), na “invisibilização de identidades ou atributos étnicos”. Este autor acredita que esta perspectiva de anulação de diferenças permanece oculta na categoria “povos e comunidades tradicionais”, “ainda que afirme um processo semelhante para todos os grupos sociais historicamente excluídos e considerados como tais e resulte em ações reparativas por parte do Estado” (Costa Filho 2011: 5).

A mesma assertiva também cabe ao uso do termo “populações tradicionais”. Autores como Léna (2002) e Santilli (2005) inferem a existência de ambiguidades em relação ao uso conceitual do termo. Léna (2002) acredita que o uso da terminologia “populações tradicionais” para vários grupos humanos constitui em ambiguidades, uma vez que mistura categorias sociológicas, políticas e nativas, o que dificulta a definição de políticas adaptadas às mesmas, situação que se manifesta pela existência atual de estatutos jurídicos brasileiros para alguns grupos (indígenas, seringueiros, quilombolas) e para outros não (ribeirinhos). O mesmo esclarece que este não se trata de um debate essencialmente acadêmico, por implicar a existência ou inexistência de arcabouço jurídico. Para Santilli (2005), a categoria “populações tradicionais”, embora seja relativamente bem aceita e definida entre cientistas sociais e ambientais, apresenta dificuldades antropológicas, onde se percebe certa tendência à associação de concepções relacionadas ao atraso econômico e imobilidade histórica desses grupos, o que torna o conceito “problemático”, quando se considera as múltiplas e desiguais maneiras com que os segmentos sociais se inserem no espaço.

“Populações” e/ou “comunidades” tradicionais: a apropriação dos conceitos no contexto amazônico

Apesar de não existir um consenso formal em relação a um conceito definitivo, é importante destacar que os termos “populações tradicionais” e “comunidades tradicionais” são permeados de diversos aspectos semânticos e cenários múltiplos, o que admite diferentes apropriações conceituais. Contudo,

existem características que permitem uma melhor compreensão das questões que estão inseridas no cenário que envolve os grupos que são contemplados nessas definições e, conseqüentemente, que influenciam a determinação de um conceito coerente com uma dada realidade.

Diegues (2001), por exemplo, sugere que as “populações e culturas tradicionais” não-indígenas podem ser consideradas de forma geral como camponesas, sendo fruto da miscigenação entre o branco colonizador, o português, os indígenas nativos e o escravo negro. Já Toledo (2001) analisa que “povos e comunidades tradicionais” detêm um complexo empírico formado por crença-conhecimento-prática que rege suas ações na conservação da biodiversidade. Esse complexo é manifestado através do conhecimento do cosmos (o sistema de crenças e a cosmovisão), do corpus (o repertório de sistemas cognitivos) e da práxis (conjunto de práticas)¹².

Assim, distintos autores assumem critérios diferenciados para designar “populações tradicionais” e “comunidades tradicionais”, abarcando inclusive outros grupos sociais, estendendo os termos à categorias diversas, como fez Diegues (2001) ao apontar exemplos empíricos como os caçaras, os caipiras, os habitantes de rios e várzeas (varzeiros), as comunidades pantaneiras e ribeirinhas, os pescadores artesanais, os jangadeiros e as comunidades de pequenos produtores litorâneos açorianos. Almeida (2008), na mesma linha, menciona que a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, em sua composição, integra representantes das categorias de seringueiros, ribeirinhos, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, indígenas, quilombolas, ciganos, pomeranos, geraizeiros, comunidades de terreiro, comunidades de fundo de pasto, faxinais, pantaneiros, dentre outros. Santilli (s.d.) acrescenta ainda que quando trata-se de “comunidades tradicionais”, neste conceito deve-se incluir além das comunidades indígenas, outros grupos que vivem em estreita relação com o ambiente natural, os quais dependem dos recursos naturais para sua reprodução, por meio de atividades de baixo impacto, se encaixando, portanto, as comunidades extrativistas, de pescadores e remanescentes de quilombos.

Esses grupos, por estarem relativamente isolados, “desenvolveram modos de vida particulares que envolvem grande dependência dos ciclos naturais, conhecimento profundo dos ciclos biológicos e dos recursos naturais, tecnologias patrimoniais, simbologias, mitos” (Diegues 2001: 10). Almeida (2008) reflete ainda que o “tradicional” não se reduz à história, ou laços essenciais que configuram identidades coletivas, mas abarcam identidades que se redefinem situacionalmente numa mobilização contínua. Para este autor “o critério político-organizativo se sobressai, combinado com uma ‘política de identidades’, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento, para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado” (Almeida 2008: 25-26).

Diegues (2001) procura conceituar “populações tradicionais” mesclando aspectos econômicos e culturais, combinados à relação harmônica (de baixo impacto)¹³ que estas têm com a natureza. No entanto, ao tentar estabelecer um conceito, Diegues (2001: 51) acaba por ampliar ainda mais a indefinição conceitual, quando afirma que “num certo sentido, todas as culturas são tradicionais”. Contudo, traça algumas noções bases que podem ser utilizadas para definir “comunidades tradicionais”. Para ele “comunidades tradicionais” são aquelas que possuem fraca articulação econômica, por estarem inseridas em algum tipo de organização social e econômica que possui reduzida acumulação do capital, e conseqüentemente não utilizam de força de trabalho assalariado, possuindo, portanto, produtores interdependentes, cujas atividades econômicas são de pequena escala, como a agricultura, a pesca, a coleta e o artesanato. Possuem um conhecimento sobre os recursos naturais, os ciclos biológicos e os hábitos alimentares de espécies da fauna, que é passado de geração em geração, como forte instrumento para a conservação. Os padrões de consumo, a baixa densidade populacional e a tecnologia limitada fazem com que a sua interferência no meio ambiente seja baixa. Combinam várias atividades econômicas, a reutilização de dejetos e nível relativamente baixo de poluição. Além disso, a conservação dos recursos naturais é intrínseca à sua cultura, ou seja, possuem “respeito” em relação à natureza e a outros membros da comunidade (Diegues 1992: 142, *apud* Diegues 2001: 51-52).

Nessa mesma perspectiva, Gasché (2007) ao caracterizar as populações tradicionais residentes na Pan-Amazônia, utiliza os termos “população bosquesina” e/ou “sociedade/identidade bosquesina” para designar categorias sociais residentes da floresta: mestiços, colonos, ribeirinhos, caboclos e nativos, considerando que existem características genéricas comuns a todos elas. Nessa definição, o termo “sociedade bosquesina” é utilizado para caracterizar os tipos de sociedades diferentes da sociedade urbana, capitalista e neoliberal. Gasché (2007), ao procurar conceituar a identidade bosquesina, ressalta ser este um desafio, pois ao se diferenciar das sociedades urbanas, a compreensão das características dessas sociedades exige o que ele chama de “alteridade bosquesina”, isto é, tentar se colocar no lugar do outro, dos bosquesinos, os quais possuem um universo experimental e sociocultural próprio, com suas próprias razões para viver que nem na prática nem nas representações coincidem com o universo urbano. Além disso, destaca que as sociedades bosquesinas possuem duas características centrais: a sociabilidade e a mobilidade¹⁴.

Considerando as particularidades descritas, Diegues (2001) aponta que as culturas e sociedades tradicionais podem ser caracterizadas pela:

- a. Dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um *modo de vida*;

- b. Conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral;
- c. Noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- d. Moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;
- e. Importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado;
- f. Reduzida acumulação de capital;
- g. Importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- h. Importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativistas;
- i. A tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre meio ambiente. Há reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;
- j. Fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- k. Autoidentificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras. (Diegues 2001: 52)

O mesmo afirma ainda que “um dos critérios mais importantes para a definição de culturas ou comunidades tradicionais, além do *modo de vida*, é sem dúvida, o *reconhecer-se* como pertencente àquele grupo social particular” (Diegues 2001: 52). Tal critério remete à noção de identidade, que é um dos temas centrais da antropologia. Este critério também é usado por Almeida (2008), que destaca que a autodefinição¹⁵ é a forma pela qual as “populações tradicionais” se reconhecem como agentes sociais que possuem consciência própria de sua condição. Diante disso, podem ser consideradas “comunidades tradicionais” os seringueiros, as quebradeiras de coco babaçu, os quilombolas, os ribeirinhos, os castanheiros e os pescadores, em virtude destes assumirem uma existência coletiva e um critério político organizativo que tem se estruturado em movimentos sociais. Little (2002: 23) complementa

destacando fatores como “a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis”.

Quanto à origem do conceito de “povos tradicionais” e seus usos sociais e políticos, Little (2002) afirma que o conceito surge para abranger grupos sociais que resguardam seus territórios frente à usurpação de outros grupos sociais ou do próprio Estado.

Para Arruda (2000), Diegues (2001) e Vianna (2008), as “populações tradicionais” apresentam um modelo de ocupação do espaço e uso dos recursos naturais baseados na subsistência, possuindo fraca articulação com o mercado. As dinâmicas produtivas, geralmente, se baseiam no uso intensivo de mão-de-obra familiar, em tecnologias de baixo impacto, derivadas de conhecimentos patrimoniais e, habitualmente, suas ações são consideradas de base sustentável.

Castro (1997) exalta que as “populações tradicionais” possuem uma noção de território diferenciada, detêm “conhecimentos e saberes acumulados ao longo de gerações” (Castro et ál. 2007: 58) e tem o mágico, o mítico, o simbólico e o ritual¹⁶ aliados aos elementos técnicos como partes integrantes de seus modos de vida.

O território, desse modo, pode ser compreendido como o espaço sobre o qual é garantido às “populações tradicionais” direitos estáveis de acesso, de uso e de controle sobre os recursos naturais (Castro 1997; Diegues e Nogara 1994). Corroborando com tal afirmativa, Witkoski (2010) expõe como exemplos dessa relação diferenciada com o território e os recursos naturais, os ribeirinhos amazônicos, uma vez que estes exploram uma multiplicidade de *habitats*, como a água, a floresta e a terra. Assim o território, para estes grupos, pode ser considerado a porção da natureza que oferece os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção e os meios de produzir aspectos materiais das relações sociais. Portanto, a noção de território vai além de espaço físico de exploração e produção, pois é também lugar das relações sociais (Godelier 1984: 83 *apud* Witkoski 2010), e congrega dimensões simbólicas e identitárias na relação da população com sua área (Little 2002), aspectos estes que se assemelham as noções de sociabilidade e mobilidade das sociedades bosquesinas estudadas por Gasché (2007).

Como peculiaridades dos grupos tradicionais, Castro (1997) ressalta ainda a concepção comunal de uso da terra e a associação entre as atividades de trabalho e os rituais sacros, as festividades e outras manifestações da sociabilidade grupal. Desse modo, os saberes adquiridos por estas comunidades aliam suas concepções e experiências empíricas à suas experiências com os fenômenos da natureza. Alguns grupos amazônicos como os índios, castanheiros, seringueiros e pescadores artesanais possuem uma relação diferenciada com os elementos naturais, pois “são capazes de identificar com

enorme riqueza de detalhes as diferenciações de fauna e flora no interior da floresta, como a diversidade de espécies de peixes dos rios, igarapés e lagos” (Castro 1997: 226). Além disso, conseguem distinguir diferentes sons provenientes da mata, diferenciando-os de acordo com os horários (dia ou noite), igualmente, em relação aos movimentos e cheiros (Castro 1997).

Esses e outros grupos tradicionais, portanto, podem ser considerados como constitutivos do complexo cultural amazônico que é formado por um conjunto tradicional de valores, nos quais se incluem crenças e modos de vida que desenharam a sua organização social, baseada em um sistema de práticas, conhecimentos e usos dos recursos naturais da floresta, rios, lagos, várzeas e terras firmes (Mendonça et ál. 2007).

No contexto da diversidade amazônica, autores como Almeida (2008), Castro (1997), Diegues (2001), Diegues e Nogara (1994) e Witkoski (2010) exemplificam os ribeirinhos como grupos tradicionais e mencionam algumas de suas características para designarem elementos representativos das “comunidades tradicionais”. Castro (1997: 226) declara que os ribeirinhos da Amazônia possuem experiências referentes aos ecossistemas que enquadram “uma referência, na linguagem, a imagens de mata, rios, igarapés e lagos, definindo lugares e tempos de suas vidas na relação com as concepções que construíram sobre a natureza”. Além disso,

O uso dos recursos da floresta e dos cursos d’água estão, portanto, presentes nos seus modos de vida, enquanto dimensões fundamentais que atravessam as gerações e fundam uma noção de território, seja como patrimônio comum, seja como de uso familiar ou individualizado pelo sistema de posse ou pelo estatuto da propriedade privada. [...]. A caça, a pesca e a coleta de seringa, de castanha e de outras espécies florestais na região amazônica estão associadas à agricultura. O esforço dispendido no trabalho é organizado em função da acessibilidade aos recursos. (Castro 1997: 226-227)

Muitas dessas características corroboram com aquelas explícitas por Diegues (2001), ao definir “comunidades e sociedades tradicionais”, portanto, ao considerar os critérios estabelecidos por Diegues diversas categorias sociais amazônicas, dentre elas os ribeirinhos, caboclos, varzeiros, quilombolas, indígenas¹⁷, extrativistas, pescadores, etc., podem ser enquadrados como “comunidades tradicionais”.

Witkoski (2010), ao pesquisar a forma de uso dos recursos naturais pelos ribeirinhos da várzea do rio Solimões/Amazonas, complementa que a exploração desses ribeirinhos nos seus *habitats* implica não somente um etnoconhecimento em relação aos recursos naturais, mas também das estações reprodutivas das espécies da fauna e flora e do uso de um calendário que se ajusta à dinâmica dos diferentes ecossistemas com os quais os mesmos se relacionam. Assim, existe uma relação de respeito à natureza, como aquela

apontada por Diegues (1992) *apud* Diegues (2001: 51), quando este define “comunidades tradicionais”, enfatizando que estas têm a conservação dos recursos naturais como parte integrante de sua cultura, portanto, apresentam um “respeito que se aplica não somente à natureza como também aos outros membros da comunidade”.

Além disso, como ressalta Diegues (2001), as “comunidades tradicionais” podem ser consideradas fruto da miscigenação, o que permite a incorporação dos ribeirinhos amazônicos neste critério, uma vez que, em sua maior parte, esses grupos são resultantes da mistura étnica de índios, brancos e mestiços, muitos deles oriundos dos processos de povoamento e colonização, ou até mesmo de outros processos históricos, como o período áureo da borracha, os quais, segundo Lima e Pozzobon (2005: 24) foram paulatinamente sendo integrados ao *modus vivendis* amazônico, que tem como característica uma “cultura ecológica e de hábitos regionais”.

Considerando as especificidades imbuídas nos termos populações, povos e comunidades tradicionais, Cañete e Añete (2010: 3) ressaltam que é necessário relativizar o conceito de população tradicional no cenário amazônico, uma vez que “as populações amazônicas, até mesmo algumas que habitam um contexto urbano, podem ser consideradas como populações tradicionais”. Esta assertiva se baseia na condição de que muitas populações urbanas são consideradas fruto da miscigenação entre culturas indígenas (nativos), negras e brancas, resultantes de ciclos históricos e econômicos pelos quais a região passou, como já exposto. Assim, nesses períodos, as populações exógenas, na sua relação com os nativos, foram integradas ao *modus vivendis* amazônico e “caboclizadas”, adquirindo características tradicionais e mesmo com o fim desses períodos (ciclos), que em muitos casos incidiu no deslocamento de grande parte dessas populações para as cidades, estas ainda carregam e preservam elementos e valores cultivados nas culturas ribeirinhas e caboclas tradicionais, sendo consideradas, portanto, populações “remanescentes” de populações tradicionais, mesmo habitando ambientes urbanos (Cañete e Añete 2010).

Evidencia-se com esse resgate que as características e definições que englobam as terminologias “populações” e “comunidades” tradicionais, que levam aos autores a optar pelo uso de uma em detrimento da outra; são semelhantes epistemológica e conceitualmente, possuindo, geralmente, a mesma conotação, embora haja críticas relacionadas aos usos dos termos. Em síntese, autores como Almeida (2008), Castro (1997), Diegues (2001), Little (2002), Toledo (2001) e Witkoski (2010) tratam esses grupos, independentemente do termo, como coletividades sociais que possuem uma relação umbilical com a natureza, coexistindo com a mesma através de suas práticas menos exploratórias, com pouca articulação com o mercado, além de possuírem conhecimentos empíricos baseados em observações das

características naturais, ecológicas e sobrenaturais (cosmologias, simbolismos, etc.), os quais são transmitidos através das gerações e que se reconhecem e auto-reconhecem como pertencente à determinado grupo.

Com isso proponho dois questionamentos para reflexão: (1) As semelhanças epistemológicas e conceituais de “populações” e “comunidades” tradicionais estão formuladas de tal modo que permitem manter o princípio de igualdade de direitos para todos os diferentes habitantes rurais amazônicos? (2) Ao conceber que as “populações tradicionais” mantêm uma relação umbilical com a natureza, isto implica reconhecer seu papel central na política ambiental amazônica, esta condição não significaria, no cenário das lutas amazônicas, o direito próprio de terem uma posição representativa nos órgãos decisórios da política ambiental amazônica?

Longe de propor uma resposta definitiva, acredito que as semelhanças conceituais dos termos não oportunizam a igualdade nos direitos das categorias que estão inclusas nos mesmos, pois nem todas essas categorias se reconhecem ou são reconhecidas como tradicionais, o que as deixa à margem de instrumentos jurídicos e legislativos específicos que garantam os seus direitos. Quanto ao segundo elemento de reflexão, mesmo com sua importância política e ambiental na Amazônia, a maior parte das categorias tradicionais ainda é pouco reconhecida politicamente e, conseqüentemente, não lhes são dadas posições representativas em órgãos públicos. Entretanto, não se podem negar as conquistas adquiridas pelas coletividades tradicionais ao longo da história, e estes grupos ainda se mantêm unidos no campo de lutas e reivindicações em prol de políticas públicas que garantam melhor qualidade de vida e direitos. Assim, proponho que esse debate não se esgote aqui, pois existem diversos elementos que podem aprimorá-lo.

Considerações finais

As discussões mundiais e nacionais acerca do tema do reconhecimento da existência de grupos tradicionais ocorrem há várias décadas, envolvendo movimentos sociais, membros de órgãos estatais e cientistas, o que implicou numa gama de termos utilizados para definir tais grupos.

O uso dos termos “populações”, “comunidades”, “povos” e “sociedades” tradicionais parece tratar-se mais de uma preferência semântica do que distanciamentos epistemológicos e conceituais, uma vez que os autores que pesquisam sobre grupos tradicionais, conforme explicitado neste trabalho, apresentam características semelhantes ao designarem tanto “populações” quanto “comunidades” tradicionais. Contudo, é interessante relativizar que a opção pelo uso de um termo em detrimento do outro, pode estar relacionado

à debates e preferências conceituais dentro das instâncias jurídicas, políticas e acadêmicas em que foram formados os autores mobilizados.

Nas instâncias legislativas e jurídicas há o uso de ambas as expressões, como no caso do SNUC e do Decreto 6040/2007, em que no primeiro prevalece o uso do termo “populações” e no segundo, o uso de “povos e comunidades”, o que não reflete, porém, em diferenciações significativas quanto as definições das características desses grupos tradicionais.

Assim, no cenário da diversidade biológica e cultural amazônica, a apropriação de definições tanto de “populações” quanto de “comunidades” contribui para a compreensão de categorias de coletividades sociais que lutam por reconhecimento e para a manutenção de seus modos de vida.

Embora o debate exposto em torno do uso das terminologias “populações” e “comunidades” tradicionais esteja circunscrito no âmbito acadêmico, jurídico e político brasileiro, este pode dialogar com outras perspectivas pan-amazônicas comuns, sendo relevante para a ampliação das discussões e diálogos com assuntos comuns de outros países, bem como para reafirmação das categorias pertencentes a estes grupos e conseqüentemente, políticas e ações públicas que possam dar conta da sua diversidade.

Notas

¹ Após 1964, o Estado brasileiro orientou-se para a formulação de políticas que estivessem diretamente relacionadas com a promoção do desenvolvimento e acumulação do capitalismo, a modernização das instituições econômico-financeiras e a industrialização. De acordo com Matias-Pereira (1997), o processo decisório relacionado à formulação de políticas públicas envolvia diversos segmentos da elite empresarial, nacional e estrangeira, a alta tecnoburocracia estatal e, inclusive, alguns segmentos da sociedade cooptados. No que corresponde ao processo de desenvolvimento e ocupação da Amazônia, as decisões do Estado colaboraram para o surgimento de políticas públicas, cujos critérios e normas eram desconhecidos pela maior parte da população, cuja direção estava para o atendimento de interesses e conveniências de grupos influentes, que por elas se beneficiavam.

² “O empate consiste em uma tática espontânea de defesa da floresta contra as derrubadas, através da qual os seringueiros se reúnem, com suas famílias, e impedem, pela ação direta, a derrubada de árvores, planejada por algum fazendeiro. Vão até a área que está sendo preparada e desmontam os acampamentos dos peões, impedindo que a derrubada seja iniciada. Depois de criado o fato, argumentam com os proprietários, através da Justiça ou pela intermediação governamental” (Allegratti 1994: 22). Cunha (2001: 3) discorre que “como forma de impedir ou embargar as derrubadas da mata, os ‘empates’ configuram-se como ações coletivas, de caráter espontâneo, empreendidas

pelos seringueiros, a partir do início dos anos de 1970, quando um grupo que varia entre setenta, cem ou duzentas pessoas (homens, mulheres e crianças) realiza uma espécie de mutirão, com o intuito de convencer os peões — encarregados da derrubada — a não utilizar as motosserras para o corte das árvores, desmontando seus acampamentos”. Rueda (1995: 7) destaca que a prática dos empates se estendeu além do Acre, para estados como Pará e Amazonas. Este autor discorre que os seringueiros autônomos de Rio Branco, Xapuri e Brasiléia foram os primeiros a sair em defesa do extrativismo, organizando-se desde 1976 com o objetivo de impedir desmatamentos de áreas utilizadas para o extrativismo. Por outro lado, Allegretti (1994) discorre que o primeiro empate ocorreu em 1973, no município de Brasiléia, no seringal Carmem, próximo à área de fronteira entre o Acre e a Bolívia.

³ Almeida (2008: 29) trata de territorialidades específicas como “resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território”.

⁴ Os conservacionistas acreditavam ser possível a exploração dos recursos naturais de forma racional. Esse discurso serviu de base para o surgimento de enfoques como o ecodesenvolvimento e de discursos sobre desenvolvimento sustentável. O seu maior expoente Gifford Pinchot acreditava em um movimento de conservação dos recursos naturais alicerçado pelo seu uso racional, onde a conservação se baseava em três princípios: “(1) desenvolvimento (o uso dos recursos pela geração presente); (2) prevenção do desperdício; e (3) o desenvolvimento dos recursos naturais para todos” (McCormick 1992, *apud* Brito 2003; Diegues 2001). Portanto, o conservacionismo foi um dos primeiros movimentos teórico-práticos contra o “desenvolvimento a qualquer custo”. Como movimento contrário estava o preservacionismo. Para os preservacionistas o natural era aquilo que abstraía, ou seja, estava distante da presença humana e que permanecia conforme originalmente criado pela ação divina (Brito 2003). Dentro dessa perspectiva, qualquer intervenção humana na natureza era intrinsecamente negativa. Esta noção alicerçada nesse modelo de preservação embasou a dicotomia entre povos e áreas protegidas, que prevalece até os dias atuais nas Unidades de Conservação de Uso Integral (Diegues 2001).

⁵ Com o objetivo de estimular a cooperação internacional no campo da conservação da natureza, foi criada, em 1948, a União Internacional para a Proteção da Natureza (UIPN), que mais tarde, no ano de 1965, alterou seu nome para União Internacional para a Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais (UICN), que englobava agências governamentais e não governamentais (Brito 2003; Morsello 2008; Mungai 2008). Em inglês a sigla é IUCN, devido a nomenclatura “International Union for the Conservation of Nature and Natural Resources” (Mungai 2008).

⁶ Termos internacionalmente utilizados para designar as chamadas populações tradicionais no Brasil.

⁷ De acordo com Barreto Filho (2006: 119), autores como Balée e Posey argumentaram em seus estudos sobre a “generalidade e extensão dos engenhosos sistemas de manejo de recursos e de conhecimentos indígenas”, contribuindo para legitimar

a noção genérica de populações tradicionais. Assim, subentende-se que a genuína população amazônica, formada por diferentes etnias, seja potencial detentora do conhecimento etnoecológico, diferentemente dos colonos, que por terem chegado à região recentemente, não detêm este conhecimento, que está ligado à vivência na região durante muitas gerações.

⁸ A partir de 1989, os movimentos sociais do campo passaram a incorporar certos desdobramentos que vão além das formas clássicas de associação e luta de classes de entidades sindicais. Nesta nova perspectiva, são “incorporados fatores étnicos, elementos de consciência ecológica e critérios de gênero e de autodefinição coletiva”, aliando novos elementos para pautar e encaminhar novas demandas aos poderes públicos (Almeida 2008: 25). Pode ser considerado exemplo desses novos movimentos, o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), criado em 1985, que abrangeu além dos produtores de látex, um conjunto de trabalhadores, que incluem agricultores, colonos e ribeirinhos, visando unificar suas lutas comuns e adquirir maior representação no cenário nacional (Vianna 2008). Este movimento foi responsável pela proposta inicial de reserva extrativista.

⁹ Algumas articulações entre diversos movimentos foram importantes para dar maior visibilidade às “populações tradicionais”. Dentre eles, Scherer Warren (1990, *apud* Vianna 2008) destaca a formação em 1986 da Aliança dos Povos da Floresta, com participação do Conselho Nacional dos Seringueiros, da União Nacional das Nações Indígenas (UNI) e do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI).

¹⁰ O socioambientalismo, segundo Vianna (2008: 225), “parte do princípio de que a inclusão das comunidades locais na tomada de decisão das políticas é condição para sua eficácia, legitimação e sustentação política [...] O movimento se fortaleceu nos anos 2000 e incorporou definitivamente as populações tradicionais na discussão ambiental, valorizando principalmente seus conhecimentos sobre o ambiente natural e seu manejo dos recursos naturais sustentáveis”.

¹¹ Vale ressaltar que além do SNUC, os povos e comunidades tradicionais estão resguardados pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Governo Brasileiro por meio do Decreto Nº 5.051 de 19 de abril de 2004. A Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da OIT aprovada em 1989, durante sua 76ª Conferência, configura-se como o instrumento internacional vinculante mais antigo que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais no mundo.

¹² No cosmos a natureza é tida como fonte primária de vida que nutre, mantém e ensina; o corpus representa o conjunto de conhecimentos ecológicos, que são transmitidos de geração em geração, por meio oral, trata-se, portanto, da experiência acumulada adquirida por meio da observação; e a práxis refere-se ao conjunto de instrumentos, ações, práticas e mecanismos necessários à reprodução desses grupos e à racionalidade imbricada nas escolhas dos mesmos (Toledo 2001).

¹³ Diegues (2001) relata sobre a relação harmônica entre populações tradicionais e o meio ambiente. Entretanto, tal pensamento não é unânime, prova disso são os

exemplos dados por Waldman (2006) ao argumentar que nem sempre as comunidades tradicionais agem em consonância com a preservação e equilíbrio ambiental, contudo, os efeitos devastadores que estas podem provocar são sentidos em nível local e por isso não são visualizados globalmente. Este autor destaca como exemplos para confirmação de sua análise o desaparecimento de populações como os núbios do Egito, os maias da meso-América e os moradores da Ilha de Páscoa, no Pacífico.

¹⁴ Gasché (2007) discorre que a sociabilidade bosquesina permeia grande parte das atividades dos bosquesinos, sendo esta sustentada por laços de parentesco, de afinidade, nepotismo, vizinhança e amizade. Dependendo de como são formados os grupos de solidariedade, as pessoas podem compartilhar alimentos, bens e trabalho, este último por meio da cooperação. A sociabilidade pode ocorrer ainda por meio da solidariedade cerimonial, onde as pessoas celebram as partes. Outra característica das sociedades bosquesinas é a mobilidade. Para definir a mobilidade, Gasché (2007) analisa que se a sociabilidade humana relaciona o indivíduo com o outro com o qual está ligado por uma rede de parentesco, afinidade etc., as habilidades motoras passam a ser uma necessidade do corpo da pessoa. Assim, a pessoa não vive sem mover seu corpo e agir, e para satisfazer esta necessidade ontológica necessita da mobilidade. Esta mobilidade está relacionada a certo grau de autonomia e liberdade, pois os bosquesinos desenvolvem atividades físicas dentro da sua sociedade e de seu meio natural, e seus trabalhos e esforços estão pautados em necessidades internas e não a ordens ou estímulos de estranhos, isto é, sua mobilidade é resultado de suas próprias decisões e iniciativas.

¹⁵ Sobre essa característica, Cañete e Añete (2010) destacam que é necessária a reflexão e relativização do conceito de “populações tradicionais” no cenário amazônico, pois existem situações em que comunidades são identificadas como tradicionais por meio de um processo exógeno, entretanto, elas mesmas não se identificam como tal, o que incide sobre os seus direitos, que ficam mais fragilizados em função de se assumirem como simples comunidades ribeirinhas.

¹⁶ Sobre esta temática, Descola (2000: 150-151) analisa que “além dos conhecimentos técnicos, botânicos, agrônômicos ou etológicos empregados pelos índios em suas atividades de subsistência, era o conjunto de suas crenças religiosas e de sua mitologia que devia ser considerado uma espécie de saber ecológico transposto, como modelo metafórico do funcionamento de seu ecossistema e dos equilíbrios a serem respeitados para que este se mantenha em estado de homeostasia. Nessa perspectiva, as cosmologias amazônicas constituíram transposições simbólicas das propriedades objetivas de um meio ambiente bem específico; elas seriam, pelo menos em sua arquitetura interna, o reflexo e o produto da adaptação bem-sucedida a um meio ecológico de grande complexidade”.

¹⁷ Sobre quilombolas e indígenas diversos autores, como mencionado no texto, os enquadram como grupos tradicionais, seja na terminologia “população” ou “comunidade”, conquanto, cabe destacar que embora existam diferenças culturais entre essas categorias e outras também consideradas tradicionais, o que leva a categorização desses grupos enquanto tradicionais é o seu modo de vida caracterizado

pela integração com a natureza, por meio do manejo sustentável dos recursos que o meio ambiente disponibiliza. Entretanto, esses grupos possuem juridicamente identidades distintas, as quais são regulamentadas por instrumentos jurídicos diferenciados. Os indígenas, por exemplo, têm seus direitos resguardados pela Carta Magna de 1988, assim como o Estatuto Indígena (Lei Nº 6001, de 19 de dezembro de 1973), já para os quilombolas também existe uma identidade jurídica diferenciada (Convenção 169 da OIT; Decreto Nº 4.887, de 20 de novembro de 2003), além do SNUC para ambos, conforme destaca Santilli (2004; 2005).

Referências

- ALLEGRETTI, M.H. (1994). “Reservas Extrativistas: parâmetros para uma Política de Desenvolvimento Sustentável na Amazônia”. Em: A. Anderson et ál. (orgs.). *O destino da floresta: reservas extrativistas e desenvolvimento sustentável na Amazônia*, pp. 17-48. Rio de Janeiro, RJ: Relume-Dumará; Curitiba, PR: Instituto de Estudos Amazônicos e Ambientais, Fundação Konrad Adenauer.
- ALMEIDA, A.W. Berno de. (2008). *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus, AM: PGSCA-UFAM.
- ARRUDA, R.S. Vieira. (2000). “Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais em Unidades de Conservação”. Em A. Diegues (ed.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*, pp. 273-290. São Paulo, SP: Hucitec, Nupaub.
- BALÉE, W. (1989). “Cultura na vegetação da Amazônia brasileira”. Em: W. Neves (org.). *Biologia e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectivas*, pp. 95-109. Belém, PA: Museu Paraense Emílio Goeldi (Coleção Eduardo Galvão).
- BARRETO FILHO, H.T. (2006). “Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção”. Em: C. Adams, R. Murrieta e W. Neves (eds.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*, pp. 109-143. São Paulo, SP: Annablume.
- BRITO, M.C. Wey. (2003). *Unidades de Conservação: intenções e resultados*. São Paulo, SP: Annablume, Fapesp.
- CAÑETE, T.M. RAVENA e V.R. AÑETE. (2010). “Populações tradicionais amazônicas: revisando conceitos”. Em *V Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade (Anppas)*. Florianópolis, SC, Brasil. Disponível em: <http://www.anppas.org.br/encontro5/cd/artigos/GT10-29-1009-20100904055930.pdf>
- CASTRO, A. Pereira de, S.C. PEDROZA da Silva, H. DOS SANTOS Pereira, T.J. PINTO Fraxe e J. LIMA Santiago. (2007). “A agricultura familiar: principal fonte de

- desenvolvimento socioeconômico e cultural das comunidades da área focal do Projeto Piatam”. Em: T. Pinto Fraxe, H. dos Santos Pereira e A.C. Witkoski (orgs.). *Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais*, pp. 55-88. Manaus, AM: EDUA.
- CASTRO, E. (1997). “Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais”. Em: E. Castro e F. Pinton (orgs.). *Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*, pp. 221-242. Belém, PA: CEJUP, UFPA-NAEA.
- CASTRO, R.R. Amorim de. (2013). Comunidades tradicionais e Unidades de Conservação no Pará: a influência da criação da Reserva Extrativista Rio Xingu – Terra do Meio, nos modos de vida das famílias locais. Dissertação Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável. Universidade Federal do Pará, Belém.
- CONCEIÇÃO Cunha, C. (2009). “Implementação das Reservas Extrativistas na década de 1990: o papel do projeto reserva extrativista”. Em *IV Seminário Brasileiro sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social*. Rio de Janeiro: Áreas Protegidas e Inclusão Social: Tendências e Perspectivas. Rio de Janeiro.
- COSTA FILHO, A. (2011). “Quilombos e povos tradicionais”. Disponível em: http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/TAMC-COSTA_FILHO_Aderval_Quilombos_e_Povos_Tradicionais.pdf
- CUNHA, L.H. de Oliveira. (2001). Reservas extrativistas: uma alternativa de produção e conservação da biodiversidade. Manuscrito (não publicação). Disponível em: <http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/resex.pdf>
- CONFERÊNCIA das NAÇÕES UNIDAS sobre MEIO AMBIENTE e DESENVOLVIMENTO. (1992). Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Rio de Janeiro, 3 a 14 de junho de 1992. Disponível em: http://www.mma.gov.br/port/sdi/ea/documentos/convs/decl_rio92.pdf
- DESCOLA, Ph. (2000). “Ecologia e cosmologia”. Em A. Diegues (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*, pp. 148-163. São Paulo, SP: Hucitec, Nupaub.
- DIEGUES, A.C. Sant’Ana e P.J. NOGARA. (1994). *O nosso lugar virou parque: estudo sócio-ambiental do Saco do Mamaguá-Parati-Rio de Janeiro*. São Paulo: Nupaub, USP.
- DIEGUES, A.C. Sant’Ana e R.V. ARRUDA. (2001). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP.
- DIEGUES, A.C. Sant’Ana. (2001). *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo, SP: Hucitec, Nupaub, USP.
- ESTERCI, N. (2002). “Conflitos ambientais e processos classificatórios na Amazônia brasileira”. *Rede Amazônia: diversidade sociocultural e políticas ambientais* 1(1): 51-62.
- GASCHÉ, J. (2007). “¿Para qué sirve el concepto de ‘sociedad bosquesina?’”. *Folia Amazónica* 7(16): 81-87.

- LÉNA, Ph. (2002). “As políticas de desenvolvimento sustentável para a Amazônia: problemas e contradições”. *Rede Amazônia: diversidade sociocultural e políticas ambientais* 1(1): 9-21.
- LIMA, D. e J. POZZOBON. (2005). “Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social”. *Estudos Avançados* 19(54): 45-76. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142005000200004>
- LITTLE, P.E. (2002). “Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da territorialidade”. *Série Antropologia* 1(322): 1-32.
- MATIAS-PEREIRA, J. (1997). “O processo de ocupação e de desenvolvimento da Amazônia: a implementação de políticas públicas e seus efeitos sobre o meio ambiente”. *Revista de Informação Legislativa*. 34(134): 75-85.
- MENDONÇA, M.S., J.F. FRANÇA, A.B. DE OLIVEIRA, R.R. PRATA e R.B.S. AÑEZ. (2007). “Etnobotânica e saber tradicional”. Em: T.J.P. Fraxe, H.S. Pereira e A.C. Witkoski (orgs.). *Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais*, pp. 91-105. Manaus, AM: EDUA.
- MORSELLO, C. (2008). *Áreas Protegidas Públicas e Privadas*. São Paulo, SP: Annablume, Fapesp.
- MUNGAI, M.F. (2008). *Mosaico de interesses, representações e conflitos: o Parque Nacional Cavernas do Peruaçu – MG*. 201 f. Dissertação. Mestrado em Geografia. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- PORTO-GONÇALVES, C.W. (2005). *Amazônia, Amazônias*. São Paulo, SP: Contexto.
- POSEY, D. (1987). “Manejo da floresta secundária; capoeira, campos e cerrados (Kayapo)”. Em: B. Gleizer Ribeiro (org.). *Suma Etnológica Brasileira*, pp. 173-185. Petrópolis, RJ: Etnobiologia, Vozes.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1977). “Cosmología como análisis ecológico: uma perspectiva desde la selva pluvial”. Em G. Reichel-Dolmatoff (org.). *Estudios Antropológicos*, pp. 358-366. Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana.
- REPÚBLICA FEDERATIVA do BRASIL. (2000). Lei Federal Nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 19 jul. 2000. Seção 1, p. 1.
- REPÚBLICA FEDERATIVA do BRASIL. (2007). 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] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 7 fev. 2007. Seção 1, p. 316.
- RUEDA, R. Pinzón. (1995). “Evolução histórica do extrativismo”. Em: J.R. Murrieta e R.P. Rueda (orgs.). *Reservas Extrativistas*, pp. 1-12. Suíça e Reino Unido: UICN, CCE, CNPT.
- SANTILLI, J. (s.d.). “A biodiversidade e as comunidades tradicionais”. Disponível em: <http://www.ambiente.sp.gov.br/cea/files/2011/12/JulianaS.3.pdf>

- . (2005). *Sociambientalismo e Novos Direitos*. São Paulo, SP: Peirópolis.
- . (2004). “Povos Indígenas, quilombolas e populações tradicionais: a construção de novas categorias jurídicas”. Em: F. Ricardo (org). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*, pp. 42-49. São Paulo, SP: Instituto Socioambiental.
- SCHWEICKARDT, K.H.S. Cruz (2003). “Reforma Agrária e política ambiental na Amazônia: encontros e desencontros”. Em: N. Esterci e R.S. Telles do Valle (orgs.). *Reforma Agrária e Meio Ambiente*, pp. 81-87. São Paulo, SP: Instituto Socioambiental.
- SWITKES, G. e O. SEVÁ Filho. (2005). “Tenotã-Mõ Resumo executivo”. Em *Tenotã Mõ: Alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu*, organizado por Oswaldo Sevá Filho, pp. 13-26. São Paulo: International Rivers Network.
- TOLEDO, V.M. (2001). “Povos/Comunidades Tradicionais e a Biodiversidade”. Em: S. (Levin et ál.). *Encyclopedia of Biodiversity*. Academic Press. Traduzido por Antonio Carlos Sant’Ana Diegues.
- VIANNA, L. Pinsard. (2008). *De invisíveis a protagonistas: populações tradicionais e unidades de conservação*. São Paulo, SP: Annablume, Fapesp.
- WALDMAN, M. (2006). *Meio Ambiente e Antropologia*. São Paulo, SP: Ed. Senac (Série Meio Ambiente 6).
- WITKOSKI, A.C. (2010). *Terras, florestas e águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais*. São Paulo, SP: Annablume.

Data de submissão: 26 de Fevereiro de 2016.

Data de aceitação: 12 de Abril de 2016.

