



COLEÇÃO
POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS

VOLUME 3

SISTEMAS AGRÍCOLAS TRADICIONAIS NO BRASIL

Jane Simoni Eidt
Consolacion Udry

Editoras Técnicas

Embrapa





*Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
Secretaria de Inteligência e Relações Estratégicas
Secretaria de Inovação e Negócios
Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento*

COLEÇÃO
POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS

VOLUME 3

SISTEMAS AGRÍCOLAS TRADICIONAIS NO BRASIL

*Jane Simoni Eidt
Consolacion Udry*
Editoras Técnicas

Embrapa
Brasília, DF
2019



Exemplares desta publicação podem ser adquiridos na:

Embrapa
Secretaria de Inteligência e Relações Estratégicas
Secretaria de Inovação e Negócios
Parque Estação Biológica (PqEB)
Av. W3 Norte (Final)
70770-901 Brasília, DF
Fone: (61) 3448-4236
Fax: (61) 3448-2494
www.embrapa.br/livraria
livraria@embrapa.br

Responsável pela edição
Secretaria-Geral

Coordenação editorial
Alexandre de Oliveira Barcellos
Heloiza Dias da Silva
Nilda Maria da Cunha Sette

Supervisão editorial
Cristiane Pereira de Assis

Revisão de texto
Ana Maranhão Nogueira
Corina Barra Soares
Everaldo Correia da Silva Filho
Jane Baptistine de Araújo
Maria Cristina Ramos Jubé

Normalização bibliográfica
Iara Del Fiaco Rocha
Márcia Maria Pereira de Souza
Rejane Maria de Oliveira

Projeto gráfico e capa
Leandro Sousa Fazio

Editoração eletrônica
Carlos Eduardo Felice Barbeiro

Foto da capa
João Roberto Ripper

1ª edição
1ª impressão (2019): 1.000 exemplares

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação,
no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais
(Lei nº 9.610).

Dados Internacionais de
Catálogo na Publicação (CIP)
Embrapa

Sistemas Agrícolas Tradicionais no Brasil / Jane Simoni Eidt,
Consolacion Udry, editoras técnicas — Brasília, DF :
Embrapa, 2019.
351 p. : il. color. ; 16 cm x 22 cm. (Coleção Povos e
Comunidades Tradicionais, 3).

ISBN: 978-85-7035-893-6

1. Desenvolvimento sustentável. 2. Etnoconhecimento.
3. Políticas públicas. I. Simoni Eidt, Jane. II. Udry, Consolacion.
III. Coleção.

CDD 333.715

Rejane Maria de Oliveira (CRB 1/2913)

© Embrapa, 2019

**Comitê Editorial da Coleção Povos
e Comunidades Tradicionais**

Presidente
Maria Consolacion Udry
Embrapa, Secretaria de Inovação e Negócios

Vice-presidente
Carlos Rodrigues Brandão
Universidade de Campinas,
Núcleo de Pesquisas e Estudos Ambientais

Membros
Ana Suelly Arruda Câmara Cabral
Universidade de Brasília
Arturo Argueta
Universidade Nacional Autónoma do México

Célia Corsino
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico
Nacional (Iphan/MG)

Dalva Maria Mota
Embrapa Amazônia Oriental

Erika do Carmo Lima Ferreira
Embrapa, Secretaria-Geral

Irajá Ferreira Antunes
Embrapa Clima Temperado

Jane Simoni Eidt
Embrapa, Secretaria de Inteligência
e Relações Estratégicas

Jose Carlos Diegues
Universidade de São Paulo

Lin Chau Ming
Universidade Estadual Paulista
Júlio de Mesquita Filho

Maria Amália Gusmão
Embrapa, Secretaria de Pesquisa
e Desenvolvimento

Maria Manuela Ligeti Carneiro da Cunha
Universidade de Chicago

Natália hanazaki
Universidade Federal de Santa Catarina

Patrícia Goulart Bustamante
Embrapa, Secretaria de Pesquisa
e Desenvolvimento

Roberto Porro
Embrapa Amazônia Oriental

Tatiana Deane Sá
Embrapa Amazônia Oriental

Terezinha Aparecida Borges Dias
Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia

EDITORAS TÉCNICAS

Jane Simoni Eidt

Antropóloga, doutora em Desenvolvimento Sustentável, pesquisadora da Embrapa Sede, Brasília, DF

Consolacion Udry

Bacharel em Administração Pública, doutora em Desenvolvimento Sustentável, analista da Embrapa Sede, Brasília, DF

AUTORES

Aderval Costa Filho

Antropólogo, doutor em Antropologia Social, professor adjunto da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG

Alfredo Celso Fantini

Engenheiro-agrônomo, doutor em Ciências Florestais, professor da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC

Alisson Marciel Fonseca

Engenheiro-agrônomo, coordenador técnico do Centro de Agricultura Alternativa, Montes Claros, MG

Ana Paula Glinfskoi Thé

Bióloga, doutora em Ecologia e Recursos Naturais, professora da Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, MG

Ana Margarida Castro Euler

Engenheira florestal, doutora em Ciências Ambientais e Florestais, pesquisadora da Embrapa Amapá, Macapá, AP

Anna Maria Andrade

Antropóloga, mestre em Antropologia, consultora do Programa Vale do Ribeira, Instituto Socioambiental, São Paulo, SP

Carlos Alberto Dayrell

Engenheiro-agrônomo, mestre em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável, pesquisador da Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, MG

Cíntia Uller-Gómez

Engenheira-agrônoma, doutora em Ciências Humanas, analista ambiental, Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina, Florianópolis, SC

Claudenir Fávero

Engenheiro-agrônomo, doutor em Solos, professor da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, MG

Cláudia Luz de Oliveira

Cientista Social, mestre em Sociologia, professora da Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, MG

Cleidiana de Oliveira Agostinho

Bióloga, responsável técnica da Cooperativa de Agricultores Familiares Agroextrativistas de Água Boa II LTDA, Rio Pardo de Minas, MG

Daiana Machado Lopes

Graduanda em Educação Física, Universidade Federal do Amapá, Macapá, AP

Daniella Vanêssa Abrantes Martins

Licenciatura em História, consultora independente, Associação de Apoio às Atividades do Programa Waimiri Atroari, Brasília, DF

Daniel Oliver Franco

Graduando em Engenharia Florestal, Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, SP

Darlan Pereira Fernandes

Geógrafo, consultor e assessor, Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Lago do Junco e Lago dos Rodrigues, Lago do Junco, MA

Ewepe Marcelo Atroari

Líder indígena, coordenador do Programa de Educação da Comunidade Waimiri Atroari, estados do Amazonas e Roraima

Eduardo Rodrigues Araújo

Engenheiro-agrônomo, mestre em Agroecologia e Desenvolvimento Rural, Serviço de Assessoria a Organizações Populares Rurais, Remanso, BA

Felisa Cançado Anaya

Ciências sociais, doutora em Sociologia, professora da Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, MG

Fernanda Testa Monteiro

Engenheira-agrônoma, mestre em Geografia, estudante de doutorado na Universidade de São Paulo, São Paulo, SP

Gustavo Taboada Soldati

Biólogo, doutor em Botânica, professor da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG

Isabelly Ribeiro Guabiraba

Graduanda de Engenharia Florestal, Universidade do Estado do Amapá, Macapá, AP

João Carlos Albuquerque Souza de Almeida

Antropólogo, mestre em Antropologia Social, pesquisador da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC

Jonielson Ribeiro de Souza

Cientista Social, mestre em Desenvolvimento Sustentável, Coordenação do Escritório Regional da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agrário, Rio Pardo de Minas, MG

José Cordeiro dos Santos Lopes

Agente comunitário, Secretaria Municipal de Saúde, Vila Progresso do Bailique, Macapá, AP

José Moacir dos Santos

Pedagogo, especialista em Extensão Rural e Metodologias Participativas, coordenador de projetos sociais, Instituto Regional da Pequena Agropecuária Apropriada, Juazeiro, BA

Luiz Marcos de França Dias

Pedagogo e graduado em Letras, professor da Escola Estadual Maria Antonia Chules Princesa, Eldorado, SP

Marcelo Oliveira da Silva (Werá Djekupé),

Educador Guarani, Associação Indígena Guarani Mboapy Pindó, presidente da AIG e cacique da aldeia Ka'agwy Porã, Aracruz, ES

Maria Lúcia de Oliveira Agostinho

Licenciatura em Educação do Campo, agricultora familiar e extrativista, Rio Pardo de Minas, MG

Maria Neudes Sousa de Oliveira

Engenheira-agrônoma, doutora em Fisiologia Vegetal, professora da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, MG

Maria Zilah de Matos

Pedagoga, especialista em Educação Popular, professora (educadora popular), Comissão Pastoral da Terra, Manga, MG

Marlene Borges

Engenheira-agrônoma, mestre em Planejamento e Desenvolvimento Rural Sustentável, Associação Comunitária Rural de Imbituba, Imbituba, SC

Maurício Fabiano Biesek

Engenheiro-agrônomo, mestre em Ciência do Solo, assessor técnico do Programa Vale do Ribeira, Instituto Socioambiental, Eldorado, SP

Natal João Magnanti,

Pedagogo, mestre em Manejo do Solo, coordenador de projetos, Centro Viane de Educação Popular, Lages, SC

Natália Guerra Brayner

Historiadora, mestre em História Cultural, coordenadora de Apoio à Salvaguarda de Bens Registrados do Departamento de Patrimônio Imaterial, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Brasília, DF

Nelson Barcelos Pereira

Biólogo, especialização em Gestão de Projetos, coordenador de projetos, Aracruz, ES

Neusita Ferreira Agostinho

Licenciatura em Educação do Campo, Comunidade Água Boa II, Rio Pardo de Minas, MG

Neuza Maria Gonçalves Pereira

Geógrafa, analista ambiental, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, Rio Pardo de Minas, MG

Oscar José Rover

Engenheiro-agrônomo, doutor em Desenvolvimento Rural, professor da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC

Raquel Lucena Paiva

Jornalista, mestre em Ciências Sociais, diretora de comunicação e gestão de projetos, Elos e Artes Comunicação, Aracruz, ES

Raquel Mombelli

Serviço Social, doutora em Antropologia Social, professora da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC

Raquel Pasinato

Bióloga, mestre em Ecologia de Agroecossistemas, coordenadora do Programa Vale do Ribeira, Instituto Socioambiental, Eldorado, SP

Reinaldo Duque Brasil Landulfo Teixeira

Biólogo, doutor em Botânica, professor da Universidade Federal de Juiz de Fora, Governador Valadares, MG

Reney Dorow

Engenheiro-agrônomo, mestre em Agronegócios, pesquisador da Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina, Centro de Socioeconomia e Planejamento Agrícola, Florianópolis, SC

Robert Pritchard Miller

Engenheiro florestal, doutorado em Engenharia Florestal, consultor autônomo, Instituto Olhar Etnográfico, Brasília, DF

Rodrigo dos Santos Crepalde

Físico, doutor em Educação, professor da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Uberaba, MG.

Samuel Carlos de Santana

Engenheiro-agrônomo, mestre em Ciências de Florestas Tropicais, chefe da Divisão de Atividades Produtivas Indígenas, Secretaria de Estado do Índio, Boa Vista, RR

Talyssa Taner Lopes dos Santos

Pedagoga, especialista em Educação Especial e Inclusiva, professora da Escola Municipal de Ensino Fundamental Maranata, Arquipélago do Bailique, Macapá, AP

Tuwadja Joanico Waimiri

Líder indígena, coordenador do Programa de Educação da Comunidade Waimiri Atroari, estados do Amazonas e Roraima

AGRADECIMENTOS

Nosso agradecimento a todas as comunidades tradicionais e aos povos indígenas que se dispuseram a compartilhar as experiências de conhecimento tradicional e seu modo de vida associado que tanto nos ensinam sobre agricultura sustentável.

Agradecemos aos autores e coautores que traduziram em texto experiências vivas de sistemas agrícolas tradicionais brasileiros (SATs).

Agradecemos ao Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) por incentivar e promover o I Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais, inaugurando uma forma de parceria inovadora e distinta.

Agradecemos à parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO), instituições que apoiaram incansavelmente a realização do trabalho com os SATs.

Agradecemos à Diretoria de Inovação e Negócios da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), aos pesquisadores, analistas e técnicos pelo apoio e pela colaboração para o registro deste importante trabalho para a agricultura brasileira.

APRESENTAÇÃO

Valorizar o diálogo de saberes entre conhecimento tradicional e conhecimento científico é o que se propõe a Coleção Povos e Comunidades Tradicionais que nasceu com o intuito de promover o reconhecimento do saber desses povos pela promoção da segurança alimentar e da inovação social. Em 2015, a Embrapa lançou o primeiro volume *Conhecimento Tradicional: conceitos e marco legal*. Em 2016, o livro *Diálogos de Saberes: relatos da Embrapa* ofereceu um panorama de 46 experiências em Pesquisa, Desenvolvimento e Inovação da Embrapa e parceiros com povos e comunidades tradicionais. Chega agora ao público o terceiro volume, intitulado *Sistemas Agrícolas Tradicionais no Brasil*.

O livro reúne um denso relato sobre as 15 experiências premiadas pelo Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) na chamada do I Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais. Neste constam também dois capítulos relativos aos sistemas agrícolas tradicionais Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) – o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro e o Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. Consta, ainda no âmbito internacional, um capítulo apresentando a primeira candidatura brasileira ao Programa Globally Important Agricultural Heritage Systems (GIAHS), desenvolvido pela Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), que reconhece sistemas agrícolas que têm significância global pela sua diversidade biológica e agrícola e pelos conhecimentos e tecnologias tradicionais relacionadas à coadaptação entre agricultores e paisagens. Essa primeira submissão encaminhada ao GIAHS é

o Sistema Agrícola Tradicional da Serra do Espinhaço Meridional dos Apanhadores/as de Flores Sempre-Vivas, no estado de Minas Gerais.

Esse prêmio foi uma parceria BNDES, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), Iphan e FAO Brasil. A premiação foi realizada com recursos do Fundo Social do BNDES, que apoia investimentos nas áreas de inclusão produtiva, serviços urbanos, saúde, educação, desportos, justiça, meio ambiente e outras vinculadas ao desenvolvimento regional e social. O Prêmio é uma oportunidade de gerar subsídios para a identificação de Sistemas Agrícolas Tradicionais no âmbito da Política de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial executada pelo Iphan, e para a implantação no Brasil do Programa GIAHS/FAO.

Após a premiação, realizou-se com os premiados um seminário de capacitação em temas relacionados à salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial e ao Programa GIAHS. Além da presença de representantes das comunidades premiadas, o Seminário contou com a participação de técnicos, pesquisadores, profissionais e estudantes interessados no tema. Participaram do evento a Fundação Nacional do Índio (Funai), o Ministério do Meio Ambiente (MMA), os parceiros envolvidos na realização do Prêmio BNDES, e representantes da então Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário (Sead), atual Secretaria de Agricultura Familiar e Cooperativismo (SAF), que apoiou a realização do seminário.

A FAO considera que os sistemas agrícolas tradicionais deveriam estar no centro da atenção dos pesquisadores e tomadores de decisões na inovação e na elaboração e implementação de políticas públicas para a agricultura. Central para garantir a conservação e uso sustentável dos recursos fitogenéticos para a alimentação e agricultura, o Tratado de Recursos Fitogenéticos para Alimentação e Agricultura (TIRFAA), hospedado pela FAO, é o primeiro grande acordo multilateral deste milênio, e também o primeiro a reconhecer e enfatizar o papel histórico e atual dos agricultores tradicionais na geração de inovação em agricultura. Com a domesticação dos cultivos, os agricultores tradicionais garantem a conservação *on farm* e a adaptação das culturas a inúmeras condições climáticas e ambientais, criando a diversificação da base genética da produção agrícola – o germoplasma, e seu suporte botânico – as sementes, ameaçadas pelo avanço da agricultura moderna ou pelo êxodo rural.

A Embrapa e seus parceiros estimam que o universo de sistemas de agricultura tradicional no Brasil é quase inteiramente submerso, e, por conseguinte, consideram que o Prêmio lançado com esta parceria é de inestimável importância para realizar um levantamento de abrangência dos potenciais Sistemas Agrícolas Tradicionais (SATs) de relevância nacional e internacional, a serem valorizados no âmbito das políticas públicas brasileiras e/ou pelo selo internacional da FAO.

O reconhecimento das práticas adotadas pelos povos e comunidades tradicionais e o fortalecimento social e produtivo destes públicos é fundamental para aumentar sua contribuição para a segurança alimentar e nutricional. Possibilita também a ampliação das ações de manejo sustentável no uso da biodiversidade, colaborando para a sustentabilidade ambiental das práticas agrícolas no país.

Espera-se, assim, contribuir para que o Brasil assuma o compromisso de ampliar a valorização dos SATs, bem como o de preservar e compreender a inovação social e científica que os conhecimentos e os sistemas tradicionais aportam, expressos na sua pluralidade étnica e cultural, preservando a biodiversidade como grande patrimônio para a humanidade no presente e no futuro.

Boa leitura!

Cleber Oliveira Soares

Diretor de Inovação e Tecnologia
Embrapa

Gabriel Rangel Visconti

Superintendente da Área de Gestão Pública e Socioambiental
BNDES

Hermano Fabrício Oliveira Guanais e Queiroz

Diretor do Departamento de Patrimônio Imaterial
Iphan

Rafael Zavala

Representante da FAO no Brasil

PREFÁCIO

*“Vou fazer a louvação
Do que deve ser louvado
Meu povo, preste atenção
Repare se estou errado
Louvando o que bem merece
Deixo o que é ruim de lado”*

Louvação, música de Gilberto Gil, 1966

Os capítulos deste livro relatam experiências premiadas de Sistemas Agrícolas Tradicionais (SATs) de todo o Brasil, potencialmente merecedoras de figurar na lista do Programa Globally Important Agriculture Heritage Systems (GIAHS) da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), que reúne experiências similares vivenciadas por povos e comunidades de 21 países. O Prêmio BNDES de Boas Práticas para Agriculturas Tradicionais, fruto da parceria entre o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) e a FAO Brasil, vem dar mais visibilidade a exemplos práticos do conhecimento tradicional associado ao patrimônio agrícola no Brasil. Com isso, o prêmio mostra a importância da conservação dinâmica dos modos de vida de povos e comunidades tradicionais em seus sistemas agrícolas, que incluem práticas, modos de fazer, utensílios, lugares, cosmovisão e festas, contribuindo, assim, para a discussão sobre o tema desta coleção, que apresenta aqui seu terceiro volume.

Durante a 59ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, realizada em Belém, PA, a pesquisadora Manuela Carneiro da Cunha, ao tratar das relações e dissensões entre os saberes tradicionais e o saber científico, declarou que o conhecimento tradicional, para o senso comum, é um tesouro no sentido literal da palavra, ou seja, um conjunto acabado que se deve preservar, um acervo fechado transmitido por antepassados e ao qual nada se deve acrescentar. Cumpre, porém, fazer um ajuste a essa proposição. Conforme será demonstrado ao longo deste livro, o conhecimento tradicional não reside apenas nos acervos já prontos, mas também, senão mais, nos processos de investigação, transmitidos de geração para geração, que incluem modos de fazer e outros protocolos.

Infelizmente, a maior parte dos detentores desse conhecimento – os povos e comunidades tradicionais – encontra-se na invisibilidade, silenciada por pressões econômicas, fundiárias, processos discriminatórios e de exclusão sociopolítica. Sabe-se que boa parte dos conflitos ambientais no Brasil resulta da invasão dos territórios dessas comunidades e do comprometimento dos recursos naturais de que elas se utilizam tradicionalmente, trazendo impactos diretos ou indiretos sobre seus modos de vida.

O reconhecimento jurídico formal dos povos e comunidades tradicionais reivindicado por diversos movimentos sociais está garantido no texto constitucional de outubro de 1988 e em instrumentos internacionais vinculantes, assinados pelo Brasil, como a Convenção da Diversidade Biológica, apresentada durante a Conferência Rio 92, que prevê, no seu art. 8º, que os governos devem respeitar, preservar, manter e promover o uso dos conhecimentos tradicionais, por meio da aprovação transparente e da ampla participação das comunidades indígenas e locais. Ratifica-se, assim, o amplo reconhecimento da contribuição dada por povos e comunidades para a conservação da biodiversidade, conquanto, muitas vezes, elas sejam, paradoxalmente, incriminadas por órgãos gestores de políticas ambientais, pelo simples fato de perpetuarem seus modos tradicionais de vida, produção e manejo de recursos.

O paradigma do desenvolvimento sustentável, ao promover não só a sustentabilidade estritamente ambiental, como também a sustentabilidade cultural e social, põe em evidência o fato de que a biodiversidade resulta não só de fatores naturais, mas, e principalmente, de fatores culturais, sendo resultado da intervenção humana nos ecossistemas cultivados e silvestres e de sua inventividade e criatividade na interação com o meio ambiente.

Para além da questão da produção agrícola, o olhar social e cultural para a agricultura e para os modos de agricultar amplia a intuição e a nossa capacidade de criar e propor soluções, convidando sempre a pensar de forma holística. Assim, para conservar a agrobiodiversidade, já não basta cogitar, por exemplo, em conservar sementes e, posteriormente, identificar genes relevantes, mas contemplar todo o sistema agrícola, ou seja, seus lugares, seus instrumentos, suas formas de fazer, para que a conservação se faça de modo fecundo, integrado e duradouro.

A Organização das Nações Unidas (ONU), por meio da Unesco e da FAO, abrigam programas que reconhecem e reforçam a importância da dimensão sociocultural para o desenvolvimento sustentável. O GIAHS da FAO, por exemplo, já selecionou, em 21 países, 54 sistemas agrícolas tradicionais designados como de relevância global para o patrimônio agrícola mundial.

Embora o Programa GIAHS tenha sido oficialmente incorporado ao Sistema FAO/ONU somente em 2015, o início dessa iniciativa remonta a 2002, durante o *World Summit on Sustainable Development* (WSSD), em Johannesburgo, África do Sul, quando o Secretariado do GIAHS foi estabelecido com o objetivo de identificar e salvaguardar os notáveis ecossistemas agrícolas tradicionais. Seis anos mais tarde, o GIAHS e o Global Environment Facility (GEF) firmaram uma parceria para financiar e implementar o projeto Conservação e Adaptação de Sistemas Engenhosos do Patrimônio Agrícola Mundial, que focou em oito SATs do GIAHS, em seis países-piloto: as Ilhas Chiloé, no Chile; a Agricultura Andina no Corredor Cusco-Puno, no Peru; Ghout Oasis, na Argélia, e Gafsa Oasis, na Tunísia; Cultura de Arroz-Peixe, Terraços

de Arroz de Hani e Sistema de Árvore Torreya, na China; e Terraços de Arroz Ifugao, nas Filipinas.

O projeto GIAHS/GEF, concluído em 2014, tornou o sistema GIAHS totalmente ativo, passando de projeto conceitual para programa oficial da FAO/ONU. É importante lembrar que, desde 2002, outros tantos parceiros também contribuíram para o fortalecimento do conceito e do Programa GIAHS, seja por meio da promoção de cursos e treinamentos, seja pelo fortalecimento do Secretariado. Em 2015, foi instalado o Comitê Científico do GIAHS, que tem, entre suas principais atribuições, a avaliação de candidaturas à designação como novos SATs GIAHS.

O objetivo geral do Programa GIAHS é identificar e salvaguardar os SATs de relevância global, as paisagens a eles associadas, a agrobiodiversidade e os conhecimentos tradicionais, catalisando e estabelecendo um programa de longo prazo para apoiar tais SATs, de forma a trazer benefícios globais, nacionais e locais, e promover sua conservação dinâmica e a gestão sustentável.

O escritório da FAO no Brasil, nos primeiros esforços para implementar o Programa GIAHS, identificou no Iphan seu principal interlocutor. Os técnicos do Iphan, por sua vez, buscaram a Embrapa como parceira desse processo. Assim, em 2016, o Iphan e a Embrapa estabeleceram um acordo de cooperação técnica que, entre seus objetivos, estava a implementação do Programa GIAHS no Brasil.

Como parte complementar desse esforço, a Secretaria do GIAHS, lotada no Escritório Central da FAO em Roma, por intermédio da FAO Brasil, colaborou com as equipes da Embrapa e do Iphan em outra estratégia: diagnosticar e identificar os potenciais SATs GIAHS. Por meio de entrevistas, o SAT dos Apanhadores de Flores Sempre-Vivas foi selecionado como merecedor de apoio direcionado. Assim, foi entregue à FAO Brasil, no dia 22 de junho de 2018, o Dossiê do SAT da Serra do Espinhaço Meridional dos Apanhadores de Flores Sempre-Vivas. Esse sistema combina diversas estratégias de vida desenvolvidas pelos apanhadores de flores sempre-vivas, que se valeram de conhecimentos transmitidos e reinventados por muitas gerações para viver

nos distintos ambientes contidos na serra, no sertão e nas margens do Rio Jequitinhonha. Um parceiro estratégico foi incluído nesse processo: a Secretaria do Desenvolvimento Agrário (Sead), responsável por encaminhar, ao Ministério das Relações Exteriores, e esse à FAO/ONU, a candidatura brasileira do primeiro Sistema Agrícola Tradicional à SATs GIAHS. A Secretaria do GIAHS considera imprescindível o reconhecimento da importância desse sistema agrícola pelo Estado brasileiro.

Essas comunidades de apanhadores de flores sempre-vivas, que, no passado recente, foram desterritorializadas pela imposição da criação de parques preservacionistas e de políticas baseadas na dicotomia entre sociedade e natureza, agora apresenta o seu sistema agrícola e comprova seu papel fundamental para a conservação dinâmica da agricultura da sua região.

Dessa forma, pode-se afirmar que foi o processo de implementação do Programa GIAHS no Brasil que inspirou a criação do Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais, principal insumo deste livro que agora, leitor, está em suas mãos.

A estratégia escolhida para identificar outros potenciais SATs GIAHS brasileiros foi promover um concurso para que agricultores, povos e comunidades tradicionais pudessem se manifestar, inscrevendo boas práticas realizadas no âmbito dos respectivos sistemas agrícolas tradicionais. Nesse momento, juntou-se ao processo um parceiro fundamental: o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, o BNDES. Assim, em setembro de 2017, durante o *X Congresso Brasileiro de Agroecologia (VI Congresso Latino-Americano)*, foi lançado o Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais (Prêmio BNDES SAT), com o objetivo de reconhecer as boas práticas ligadas à salvaguarda e à conservação dinâmica de bens culturais e imateriais associados à agrobiodiversidade e à sociobiodiversidade presentes nos sistemas agrícolas tradicionais no Brasil.

No evento, que acolheu 63 inscrições, foram premiadas 15 instituições, no dia 18 de junho de 2018. As cinco boas práticas, e respectivas comunidades, classificadas nos cinco primeiros lugares foram: Quebra-deiras de Coco-Babaçu, Vazanteiros do Rio São Francisco, Quilombolas

do Vale do Ribeira, Agricultores Familiares de Imbituba e Comunidades de Fundo de Pasto. Todas as 15 boas práticas estão descritas neste livro. Ele traz ainda o relato do SAT Apanhadores de Flores Sempre-Vivas e a experiência do SAT Rio Negro, primeiro SAT reconhecido no Brasil e registrado como patrimônio imaterial pelo Iphan.

Gilberto Gil, conhecido por uma poética que preza por uma postura de aceitação filosófica e equilíbrio diante da dor e da alegria, em tempos de regime de exceção, apresentou, em um festival da canção, uma música chamada *Louvação*, que reflete bem a intenção desse livro: “fazer a louvação do que deve ser louvado”. Neste caso, as iniciativas de agricultores e agricultoras que conservam a biodiversidade, manejam paisagens de forma criativa e sustentável e garantem alimentos limpos, saudáveis e produzidos com amor.

Assim, premiando e reconhecendo Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais, o Brasil inspira-se em Gilberto Gil para dar visibilidade ao trabalho desses agricultores e agricultoras, povos e comunidades tradicionais: “louvando quem bem merece, deixando o ruim de lado”.

Boa leitura!

Patrícia Goulart Bustamante

Pesquisadora da Embrapa

Membro do Scientific Advisory Group/GIAHS/FAO

SUMÁRIO

- 23 **Introdução**
- 27 **Parte 1 • Sistemas Agrícolas Tradicionais**
- 29 **Capítulo 1 • Da roça à mesa: caminhos e sentidos da patrimonialização do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, AM**
- 55 **Capítulo 2 • Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira, SP**
- 93 **Capítulo 3 • Sistema Agrícola Tradicional da Serra do Espinhaço Meridional, MG: transumância, biodiversidade e cultura nas paisagens manejadas pelos(as) apanhadores(as) de flores sempre-vivas**
- 141 **Parte 2 • Boas práticas em Sistemas Agrícolas Tradicionais: relatos de experiências**
- 143 **Capítulo 1 • O protagonismo de fibra das quebradeiras de coco do Médio Mearim, MA**
- 153 **Capítulo 2 • Autodemarcação e gestão do território tradicional dos vazanteiros de Pau Preto, MG**
- 167 **Capítulo 3 • Sistema Agrícola e Pesqueiro Tradicional dos Areais da Ribanceira: saberes e resistência no litoral sul de Santa Catarina**
- 185 **Capítulo 4 • Reaatingamento em comunidades tradicionais de Fundo de Pasto, BA**

- 197 Capítulo 5 •** Mutirão de plantio de roça para o dono do ritual feminino *Iamurikumã*
- 211 Capítulo 6 •** Processo de certificação participativa para uso e conservação da floresta no sistema de roça de toco em Biguaçu, SC
- 227 Capítulo 7 •** *Iery Behe*: pomar coletivo dos Waimiri Atroari
- 239 Capítulo 8 •** Açaí – do roçado à floresta: a história do sistema agroflorestal da Comunidade do Arraiol do Bailique, AP
- 259 Capítulo 9 •** Dos saberes à resistência – Comunidade Geraizeira de Água Boa II, MG
- 275 Capítulo 10 •** Florestação: agricultura Guarani, agrofloresta e territorialidade, ES
- 291 Capítulo 11 •** Apicultura sustentável: protagonismo e autonomia da juventude de Comunidades de Fundo de Pasto de Casa Nova, BA
- 303 Capítulo 12 •** Sistema Agroflorestal Tradicional para produção de pinhão, SC
- 319 Capítulo 13 •** O Sistema Agrícola Tradicional da Comunidade Sobrado, MG: ordenamento e uso coletivo de seu território e práticas de salvaguarda
- 333 Capítulo 14 •** O Sistema Agrícola Tradicional do Milho Crioulo em Roraima
- 347 Anexo 1 •** Painéis de facilitação gráfica

INTRODUÇÃO

O Brasil possui hoje mais de 230 povos indígenas, que falam cerca de 180 línguas diferentes. Aproximadamente 3 mil comunidades quilombolas já foram identificadas, distribuídas em 24 Unidades da Federação. Somam-se aos indígenas e quilombolas mais de 20 povos e comunidades tradicionais (pescadores artesanais, quebradeiras de coco, fundo de pasto, faxinais, geraizeiros, vazanteiros, entre outros), esses distribuídos em todo o território nacional, reconhecidos pelo Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007¹. Segundo dados do Plano Nacional de Fortalecimento das Comunidades Extrativistas e Ribeirinhas (Planafe)², em 2017, havia aproximadamente 394 mil famílias e 2,7 milhões de pessoas vivendo nessas comunidades. No campo agrícola, a diversidade sociocultural, aliada à biodiversidade, se expressa na multiplicidade de sistemas agrícolas tradicionais brasileiros.

Define-se Sistema Agrícola Tradicional (SAT) como um conjunto estruturado, que é formado por elementos interdependentes: plantas cultivadas e criação de animais, redes sociais, artefatos, sistemas alimentares, saberes, normas, direitos e outras manifestações associadas. Esses elementos envolvem espaços e agroecossistemas manejados, formas de transformação dos produtos agrícolas e cultura material e imaterial associada, bem como sistemas alimentares locais que interagem e resultam na agricultura, na pecuária e no extrativismo.

Segundo o art. 226 da Constituição Federal³:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

¹ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm>.

² Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/planafe_dez14_alt_final.pdf>.

³ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>.

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

Neste contexto, foi lançado o Prêmio BNDES SAT, uma iniciativa do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) em parceria com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Ministério da Cultural (Iphan/MinC) e Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura/Organização das Nações Unidas (FAO/ONU). Este prêmio objetiva reconhecer e divulgar boas práticas ligadas à salvaguarda de bens culturais imateriais associados à agrobiodiversidade e à sociobiodiversidade presentes nos sistemas agrícolas tradicionais no Brasil. Além disso, o prêmio busca promover os sistemas de uso do ambiente, as paisagens e as estratégias agroalimentares de povos e comunidades tradicionais brasileiras.

O objeto da premiação foi o reconhecimento de ações consideradas boas práticas de salvaguarda e conservação dinâmica de SATs já realizadas ou com etapas concluídas em território nacional. Foram consideradas boas práticas as ações que tenham sido exitosas, tanto na sua execução quanto em seus resultados, e que mereçam divulgação e reconhecimento público.

Os objetivos específicos do Prêmio BNDES SAT são:

1. Ampliar a visibilidade dos SATs do Brasil, fomentando sua identificação e promoção.
2. Incentivar e fortalecer a articulação, mobilização e formação de redes comunitárias em torno dos SATs para valorização e

manutenção das práticas que contribuam para a transmissão de conhecimentos entre as gerações.

3. Gerar subsídios para criação e implantação de políticas públicas específicas, uma vez que as inscrições fornecerão uma amostra das iniciativas de boas práticas para salvaguarda e conservação dinâmica dos SATs no território brasileiro.
4. Prospectar, reconhecer e documentar boas práticas relacionadas a SATs, de forma a gerar subsídios para que as instituições divulguem e fomentem, para grupos alcançados na premiação, as políticas públicas e os instrumentos internacionais voltados para esse público.

Neste volume da Coleção, estão documentadas e apresentadas as 15 ações premiadas de salvaguarda e conservação dinâmica de SATs no País. A publicação está organizada em duas partes. A primeira refere-se aos SATs já reconhecidos ou em processo de reconhecimento em âmbito nacional ou internacional. O SAT do Rio Negro foi o primeiro sistema a ser registrado como patrimônio imaterial pelo Iphan. O SAT Quilombola do Vale do Ribeira, em São Paulo, recebeu o reconhecimento de patrimônio imaterial em setembro de 2018 e também foi uma das experiências premiadas pelo prêmio BNDES. O SAT da Serra do Espinhaço Meridional está em processo de reconhecimento internacional como Sistema Engenhoso do Patrimônio Agrícola Mundial (GIAHS, do inglês *Globally Important Agricultural Heritage Systems*).

A segunda parte desta publicação apresenta uma síntese das experiências premiadas de diversos SATs pelos próprios representantes dos sistemas. O livro ainda traz o registro visual produzido pela facilitação gráfica realizada durante o *I Seminário de Capacitação do Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais*, ocorrido na ocasião da entrega da premiação em Brasília (Anexo 1).

Consideramos que este livro constitui uma janela aberta para aprofundar o conhecimento e criar diálogos entre os saberes científicos e tradicionais, considerando as possibilidades e realidades dos mais diferentes campos da segurança e soberania alimentar, da conservação dinâmica de sítios agrobiodiversos, bem como da beleza

e da riqueza cultural presente nos territórios aqui abordados. Em referência aos conceitos constantes do volume 1 desta coleção, consideramos que uma das propostas mais importantes é a construção de um diálogo possível e necessário (intercâmbio e articulação) entre sistemas de saberes ou conhecimento, sem prejuízos, complacências ou subordinações mútuas e paralisantes. Os estados nacionais são o cenário para o estabelecimento de sociedades plurais e diversas, onde se expressam e convivem os diferentes, e todas as tradições têm um lugar assegurado para perpetuarem-se.

Os SATs premiados são um exemplo de como o conhecimento tradicional é mais do que um repositório de conhecimentos transmitidos por gerações de antepassados, é um modo específico de produção de novos conhecimentos e inovação, como reconhecido por inúmeros autores, contrapondo à visão estática do sistema de conhecimento tradicional que por muito tempo perdurou na academia. E, para o avanço da ciência no campo da pesquisa intercultural, duas premissas precisam estar necessariamente presentes, e faz sentido destacá-las nesta obra, que objetiva a inovação a partir de diálogos entres sistemas de conhecimento. A primeira premissa trata do estabelecimento de um diálogo não só respeitoso, mas também justo, entre sistemas de conhecimento tradicionais e ciências acadêmicas. A segunda condição trata de favorecer a manutenção dos sistemas de conhecimento tradicionais, ou seja, dar-lhes condições de funcionamento no presente e impulsioná-los para o futuro.

Assim, almejamos que as conexões e inter-relações entre os volumes desta coleção gerem mais conhecimentos e contribuam para ações de pesquisa, desenvolvimento e inovação.



Parte 1

Sistemas Agrícolas Tradicionais



Da roça à mesa

Caminhos e sentidos da patrimonialização do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, AM

Natália Guerra Brayner

Introdução

Na perspectiva do patrimônio cultural, entender “sistema agrícola” significa dar conta de como se imbricam na agricultura as dinâmicas de produção e reprodução dos vários domínios da vida social, incluindo-se aí os múltiplos significados que vão se constituindo ao longo das vivências e experiências históricas, orientadoras dos processos de construção de identidades. Os saberes constitutivos dos sistemas agrícolas e as atividades que os caracterizam resultam de processos, constantemente re-elaborados, sendo o tempo presente apenas um momento em sua trajetória (Empeaire, 2010, p. 19).

No ano de 2010, o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (SAT-RN) foi inscrito no *Livro dos Saberes* do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e recebeu o título de Patrimônio Cultural do Brasil. A região do Médio e Alto Rio Negro é o território onde acontece o saber referente a esse sistema agrícola. Nessa área vivem povos indígenas pertencentes a três famílias linguísticas (Aruak, Maku e Tukano). Ao todo são mais de 22 etnias que, apesar do multilinguismo e especificações culturais, apresentam formas comuns de transmissão e circulação de saberes, práticas e produtos (Empeaire, 2010).

O processo de caracterização das práticas agrícolas dos povos indígenas dessa região e a descrição da correlação dessas

práticas com o seu universo sociocultural implicaram a assimilação de conceitos do campo das denominadas “ciências da natureza” (botânica, biologia, ecologia, etc.) e da conservação ambiental na construção da narrativa patrimonial. Tal narrativa fundamentou a decisão do Conselho Consultivo do órgão federal brasileiro de preservação do patrimônio cultural¹.

Após o registro do bem, o Iphan promoveu e apoiou ações de mobilização social com a realização de reuniões periódicas do Grupo de Trabalho para a Salvaguarda do SAT-RN, naqueles primeiros anos conformado pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), Associação das Comunidades Indígenas de Barcelos (Asiba), Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (Acimrn), Iphan, pesquisadores do Programa Populações, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais na Amazônia (Pacta) e pela organização não governamental Instituto Socioambiental (ISA). Essas instituições participaram diretamente das ações de pesquisa e mobilização que resultaram no dossiê descritivo do bem cultural, tendo em vista o seu reconhecimento como patrimônio cultural do Brasil.

Entre os anos de 2013 e 2016, a estratégia foi a de consolidar um coletivo deliberativo para a salvaguarda desse patrimônio cultural, propiciando a participação dos agricultores indígenas na formulação e execução de ações de salvaguarda e maior articulação entre as instituições responsáveis por desenvolver políticas com impacto nos modos tradicionais de manejo e cultivo de plantas e de produção de alimentos na região. Os esforços de articulação interinstitucional, realizados pelo Iphan em parceria com a Foirn, Acimrn, Asiba e pesquisadores vinculados ao Pacta e ao ISA, geraram a incorporação, até o momento, dos seguintes órgãos do Comitê Gestor da Salvaguarda do

¹ Conforme o sistema político federalista brasileiro, a União, os estados e os municípios possuem autonomia na formulação e implementação de suas políticas públicas. No âmbito do poder executivo federal, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) é a autarquia federal, vinculada ao Ministério da Cultura, que responde pela preservação do patrimônio cultural brasileiro. O Conselho Consultivo do Iphan é o órgão colegiado de decisão máxima responsável pelo exame, apreciação e decisões relacionadas ao tombamento de bens culturais de natureza material, ao registro de bens culturais imateriais, à chancela de paisagens culturais e à autorização para a saída temporária do País de obras de arte ou bens culturais protegidos, “além de opinar sobre outras questões relevantes” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2018).

SAT-RN: Secretaria de Estado para os Povos Indígenas do Amazonas (Seind), Secretaria de Produção Rural do Estado do Amazonas (Sepror), Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (Inpa) e Instituto do Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas (Idam) e Empresa Brasileira de Agropecuária (Embrapa)².

Além desse comitê gestor, foi conformado o Conselho Regional da Roça com representantes de agricultores e agricultoras dos três municípios da região de ocorrência do bem cultural: São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. Cada município possui um Conselho da Roça, cujos representantes são, em sua maioria, as “donas das roças” e jovens indígenas de diferentes etnias.

[...] as atividades agrícolas respondem a uma complementaridade marcada entre os trabalhos e saberes masculinos e femininos, mobilizados em fases diferentes. É do trabalho do casal que emerge a roça. Todas as etapas preliminares ao plantio, as que envolvem o espaço florestal, são da responsabilidade do homem, enquanto as etapas de plantio, cuidados às plantas, colheita, são da esfera feminina, cabendo uma disjunção nítida, e uma complementaridade, entre suas respectivas competências. A mulher, futura dona da roça, terá acesso a seu novo espaço de trabalho, pelo menos em teoria, somente após a queimada, repetindo nisso o mito de *Baaribo*.

À mulher cabem os cuidados das plantas, principalmente da mandioca. Casar-se implica ter sua autonomia alimentar e seu próprio conjunto de roças. Uma mulher recém-casada tem suas roças na aldeia ou comunidade de sua sogra. Dificilmente uma roça será isolada, sua posição revela laços de parentesco ou de proximidade afetiva (Emperaire, 2010, p. 53).

Os Conselhos da Roça em cada um desses municípios conformam-se enquanto espaços de intercâmbio de saberes entre detentores dos conhecimentos tradicionais sobre o sistema agrícola e desses detentores com pesquisadores e técnicos das instituições e organizações envolvidas na salvaguarda desse bem cultural. Nas reuniões, além da difusão dos conhecimentos produzidos pelas pesquisas promovidas e fomentadas pelo Iphan e pelas instituições parceiras, há também

² A Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, que administra o banco de sementes da Empresa, fez parte do Comitê Gestor Provisório da Salvaguarda do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro. A partir de 2016, a Embrapa Amazônia Ocidental, localizada em Manaus, passou a integrar o referido comitê.

muito aprendizado sobre políticas públicas, bem com são debatidas e identificadas as demandas locais relativas a ameaças e dificuldades enfrentadas por esses agricultores e agricultoras para manter seus modos tradicionais de produzir alimentos. Além disso, sugestões de ações também costumam ser formuladas e estas são levadas ao comitê gestor para aprofundamento do debate e aperfeiçoamento das ações e estratégias para a promoção e valorização do SAT-RN) em suas múltiplas dimensões.

Tem-se assim uma ampla rede de agentes locais diretamente envolvidos na gestão do seu patrimônio em articulação com agentes e instituições externas que apoiam as iniciativas de valoração e promoção do patrimônio cultural imaterial desses grupos e cujas políticas geram impactos na manutenção das práticas tradicionais desse sistema agrícola.

Esse modelo de governança, por causa da complexidade de coordenação das várias agendas dos representantes envolvidos (lideranças indígenas, agricultores e agricultoras, técnicos e dirigentes de instituições públicas, pesquisadores e ativistas), tem conseguido realizar no máximo duas reuniões anuais de suas instâncias de deliberação e decisão. Apesar do desafio de coordenação dessa rede de agentes, uma agenda estratégica de ações de salvaguarda – que abrangem questões relacionadas ao fortalecimento da transmissão de saberes intergeracional, à sensibilização e capacitação de órgãos e agentes de políticas de extensão rural na região, à difusão de informações sobre o bem cultural, dentre outras –, tem sido implementada e periodicamente revista e ampliada com o comprometimento das instituições partícipes que se apoiam mutuamente na realização das ações.

O protagonismo dos grupos indígenas e de suas organizações locais nesse coletivo tem sido apoiado e fomentado pelo Iphan, pois são os saberes dessas populações locais que asseguram a manutenção do SAT-RN, e é para esses grupos que o sistema possui um valor referencial enquanto patrimônio cultural. O diálogo entre diferentes campos do saber para a construção de um olhar patrimonial sobre o SAT-RN agregou a percepção de que esse sistema produtivo tem contribuído com a manutenção e ampliação da agrobiodiversidade na região e, ao mesmo

tempo, implicou o reconhecimento de regimes locais de produção de conhecimentos desenvolvidos pelos povos indígenas amazônicos.

Assim, em uma breve retrospectiva sobre todo esse processo, a qual será apresentada a seguir, é possível identificar interfaces significativas entre a narrativa patrimonial produzida e a ordem discursiva de outros campos do saber, notadamente, do campo da conservação ambiental, especialmente no que se refere à elaboração de um regime de proteção, no mundo e no Brasil, para os conhecimentos tradicionais de povos indígenas e comunidades locais.

Encontro de saberes: a valoração patrimonial de um Sistema Agrícola Tradicional

A solicitação de registro em um dos livros do Iphan apresentada no ano de 2007 pela Associação de Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (Acimrn) decorreu de uma construção coletiva entre representantes de instituições indígenas vinculadas à Foirn com uma rede de pesquisadores que possuíam um envolvimento de longo prazo com projetos de preservação ambiental na Amazônia e com várias das populações locais naquela região.

Peças-chaves da documentação existente em acervos do Iphan – relativas às ações que culminaram no registro desse sistema como patrimônio cultural –, assim como documentos referentes às atividades realizadas a partir de 2011 – já no escopo da salvaguarda do bem registrado (pareceres técnicos, atas e memórias de reuniões realizadas, relatórios técnicos, dentre outros) –, trazem indícios acerca das motivações, agentes e instituições envolvidos no processo de salvaguarda desse bem cultural.³

³ A documentação do processo de registro do SAT-RN está reunida no processo administrativo de número 01450010779/2007-11, arquivado no Edifício-Sede do Iphan em Brasília. Os documentos relativos às ações de salvaguarda do bem integram os acervos da Coordenação de Promoção e Sustentabilidade do Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan em Brasília e da Superintendência Estadual do órgão na cidade de Manaus, AM. O texto final do dossiê de registro do bem encontra-se disponibilizado no portal do Iphan (www.iphan.gov.br), assim como outros documentos-chave desse processo (pareceres, certidões, etc.)

O dossiê de registro do SAT-RN foi finalizado em 2010. Esse documento descreve o bem cultural, traz um diagnóstico sobre as condições de vitalidade das práticas culturais que lhe são associadas e das ameaças à sua continuidade. No dossiê também estão reunidas informações sobre o processo de formulação da narrativa ali apresentada.

O primeiro aspecto que se observa no dossiê de registro do SAT-RN é que esse dossiê, além de descrever exaustivamente os elementos que conformam as várias dimensões do sistema agrícola em questão (plantas cultivadas, espaços, redes sociais, sistemas alimentares, cultura material, normas, organização social), articula e amplia conceitos e noções oriundos de campos distintos da produção do conhecimento, bem como sinaliza caminhos para uma atuação integrada entre as políticas de preservação patrimonial e as de meio ambiente e desenvolvimento regional. Compreender o grau dessa inovação implica uma aproximação com as bases conceituais dos diálogos ao longo do processo de mobilização social e elaboração desse dossiê.

Os indícios documentais identificados nos acervos do Iphan apontam para a participação de alguns dos pesquisadores da rede anteriormente mencionada no desenvolvimento de projetos relacionados à implantação de reservas extrativistas e a pesquisas relacionadas a propostas de conservação e de desenvolvimento sustentável na Amazônia, promovidas por organizações nacionais e internacionais nos anos 1990.

No dossiê de registro, além da Acimrn e do próprio Iphan, são apresentados como parceiros institucionais diretamente envolvidos no processo de elaboração do dossiê o Instituto Socioambiental (ISA) e o Programa Populações, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais na Amazônia (Programa Pacta).

Esse programa foi iniciado no ano de 2004 por meio de cooperação bilateral Brasil-França estabelecida entre Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e o Institut de Recherche pour le Développement (IRD). O Pacta absorveu e ampliou essa rede de pesquisadores atuantes na região amazônica desde os anos 1990.

Em sua primeira fase (2004-2008), os objetivos do programa eram compreender como a diversidade das plantas cultivadas resultava de uma construção biológica e sociocultural, e refletir a respeito de formas de conservação e valorização que integrem essas dimensões (Pacta, 2008).

Os projetos dos pesquisadores do Pacta sobre o SAT-RN haviam sido submetidos às exigências da então recentemente aprovada norma de regulação de acesso aos conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético do País: a Medida Provisória nº 2.186/2001⁴.

Merece destaque o fato de que, pela primeira vez, em um processo de instrução de registro no Iphan, havia uma relação formalmente estabelecida com a política de gestão de recursos genéticos conduzida pelo Ministério do Meio Ambiente.

Dentre as exigências postuladas pela aludida medida provisória estava a obtenção de anuência prévia e informada dos sujeitos detentores dos conhecimentos que viriam a ser acessados pela pesquisa. Além disso, com objetivo de observar se os compromissos firmados e os esclarecimentos prestados às comunidades e sujeitos pesquisados de fato haviam sido respeitados, o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN) acompanhava o desenvolvimento das atividades das pesquisas por meio de relatórios periódicos apresentados pelos pesquisadores autorizados a acessar informação sobre o patrimônio genético. Toda documentação relativa à autorização de acesso e as cópias dos relatórios do Pacta enviados ao CGEN passaram a integrar o processo de registro do SAT-RN. Assim, esse processo de registro demandou análise e posicionamento formal do Iphan frente a questões relativas à proteção dos conhecimentos tradicionais associados aos recursos genéticos e à relação dessa temática com a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial de povos e comunidades tradicionais.

Essa ordem discursiva acerca da conservação ambiental e biodiversidade possui uma trajetória histórica própria e – desde meados

⁴ Essa medida provisória esteve vigente no País entre os anos de 2001 e 2016 quando entrou em vigor a Lei nº 13.123/2015 (Brasil, 2015), a qual regulamenta o acesso ao patrimônio genético brasileiro e aos conhecimentos tradicionais associados a esses recursos. De acordo com essa legislação, os conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético integram o patrimônio cultural brasileiro e deverão ser protegidos.

dos anos 1980, e de forma mais intensa a partir dos anos 1990 com a aprovação da *Convenção sobre Diversidade Biológica* (CDB) na *Eco-92* – tem orientado a ação de agentes de pesquisa, lideranças locais e ativistas do terceiro setor: sujeitos que circulam entre as comunidades indígenas e ribeirinhas das regiões amazônicas do Rio Negro e também nos escritórios e sedes de agências nacionais e internacionais influenciadoras, formuladoras e promotoras de políticas públicas

Conforme explicitado no próprio dossiê de registro (Emperaire, 2010, p. 11),

O ponto inicial da reflexão sobre o sistema agrícola regional foi identificar instrumentos legais que garantissem os direitos intelectuais dos povos indígenas do Rio Negro sobre as variedades cultivadas por eles desenvolvidas, manejadas e conservadas, reconhecendo assim o papel destes agricultores como selecionadores e conservadores de uma diversidade biológica agrícola. No decorrer desta pesquisa, ficou claro que a noção local de variedade não era compatível com a noção legal de variedade. Da mesma forma, instrumentos como as indicações geográficas eram inoperantes para produções ainda de pouca visibilidade no mercado nacional ou mesmo amazonense. Por outro lado, ficou também patente que a diversidade agrícola local não podia ser reduzida a um conjunto de variedades, mas que era portadora de um significado cultural forte, estreitamente articulado com outros domínios da vida material e cultural local. Passamos assim de uma problemática de conservação aplicada a recursos biológicos a uma problemática de preservação de um patrimônio.

Os debates e a construção do dossiê para reconhecimento do SAT-RN geraram um processo de aprofundamento da vinculação de conceitos cujos sentidos vinham sendo trabalhados de forma isolada pelos gestores e pensadores do campo da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial e pelos pesquisadores e intelectuais da conservação ambiental.

Essa divisão pressupõe uma dicotomia entre natureza e cultura, a qual se mostra insustentável ao trabalharmos com a concepção sistêmica para a compreensão dos conhecimentos tradicionais relacionados a sistemas produtivos locais. Conforme debatido por Fausto e Smith (2016, p. 88), em artigo sobre o sistema produtivo do pequi por indígenas do Xingu:

Desde os anos 1990, a conservação da agrobiodiversidade tem recebido atenção crescente, em função de seu papel na alimentação mundial (Wood e Lenné, 1997), sendo particularmente relevantes os estudos sobre conservação em seu próprio contexto ecológico e sociocultural, a chamada conservação *on-farm* (Bellon et al.,

1997; Elias et al. 2001; Clement et al., 2009a). Contudo, esta literatura ainda está predominantemente centrada nas bases genéticas e agronômicas da agrobiodiversidade, sem dedicar igual atenção aos processos socioculturais responsáveis por sua origem e manutenção (Empeaire, 2006; Rival, 2007; Rival; Mckey, 2008).

Um dos elementos estruturantes do dossiê de registro do SAT-RN é justamente o que foi denominado como “abordagem sistêmica” do bem cultural ou como a “noção de sistema”.

Para pesquisadores oriundos do campo da biologia e das ciências da natureza, a percepção sistêmica de um objeto de análise corresponde a uma compreensão funcional de elementos interdependentes. No final dos anos 1990, já havia a preocupação dos pesquisadores que futuramente viriam a se vincular ao Pacta para identificar os fatores relacionados ao alto grau de diversidade de plantas cultivadas na Amazônia, com destaque para a diversidade de espécies de mandioca na região do Alto Rio Negro:

Seu objetivo principal é a compreensão do papel dos fatores socioculturais, econômicos, ecológicos e biológicos na criação, manutenção e conservação da diversidade das espécies de mandioca na região do alto Rio Negro. Visa responder a dois objetivos globais interdependentes: (i) fornecer as bases para o estabelecimento de metodologias apropriadas para avaliação e conservação in situ das variedades regionais de mandioca, considerando as condições socioculturais e ecológicas locais; (ii) consolidar e valorizar o uso dos recursos biológicos locais, as práticas e conhecimentos associados. (Resumos..., 2010, p. 219).

Conforme discutido por Empeaire (2015, p. 3), um sistema agrícola é apreendido como “*el conjunto de elementos que gravitan alrededor del hecho productivo*”.

Como essa concepção de interdependência funcional foi assimilada pelo Iphan ao longo dos diálogos promovidos sobre a plausibilidade do registro desse bem cultural? Qual era o entendimento de sistema no âmbito da política de salvaguarda? Como esse encontro de olhares levou à conformação do entendimento de um sistema agrícola como objeto da política patrimonial?

Para responder às perguntas anteriormente formuladas, é preciso antes considerar que essa abordagem sistêmica sobre os objetos ou fenômenos de “investigação” não se constituía enquanto uma

novidade para o campo das pesquisas patrimoniais que usualmente recorrem aos teóricos da história e da antropologia para a elaboração das narrativas associadas aos bens culturais.

Conforme argumentado em diversos documentos referenciais da política de salvaguarda do denominado “patrimônio cultural imaterial”, a qual passou a ser implementada pelo órgão federal brasileiro de preservação do patrimônio cultural de forma mais estruturada a partir de 2004⁵, os bens culturais de natureza imaterial possuem um “caráter sistêmico e processual” e estão inseridos em uma dinâmica de transformações que alia saberes, técnicas e inovações, assegurando sua continuidade no tempo presente (Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial, 2003; Registro..., 2003; Sant’Anna, 2003; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2010; Patrimônio..., 2012).

Cabe aqui ressaltar que o SAT-RN não foi o primeiro bem cultural de natureza imaterial associado à cultura alimentar a ser registrado pelo Iphan. Em anos anteriores, respectivamente, nos anos de 2005 e 2008, o *Ofício de Baianas de Acarajé* e o *Modo Tradicional de Fazer Queijo de Minas Artesanal* em regiões serranas de Minas Gerais já haviam sido valorados como patrimônio cultural e também trazem em suas narrativas patrimoniais uma abordagem sistêmica enquanto elementos referenciais que remetem à identidade cultural de grupos sociais distintos. No primeiro caso, as “comidas de baiana”, tão presentes no cotidiano das cidades brasileiras, remetem a práticas do candomblé e à dimensão de resistência das culturas de matriz africana no Brasil. Já no caso dos queijos artesanais mineiros, trata-se da identidade de uma determinada região onde ofícios e saberes relacionados a esse sistema produtivo local apelam aos sentimentos de pertencimento das pessoas àquele lugar e àquela comunidade, remetem aos vínculos afetivos e sociais, ao fenômeno de enraizamento das pessoas em uma região⁶.

⁵ Ano de criação do Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI) no Iphan.

⁶ Remeto aqui à noção de enraizamento de Simone Weil (1943, p. 411): “O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. O ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro”.

Entretanto, foi no intercâmbio de saberes com outros campos de produção de conhecimento, ocorrido ao longo do processo de registro dos SATs-RN, que essa abordagem sistêmica se amplifica para além do reconhecimento do valor simbólico dentro da dimensão histórica e cultural.

Uma breve incursão na trajetória do conceito de *referências culturais* na política patrimonial pode melhor auxiliar na compreensão da evolução desses entendimentos e o do que hoje, no campo das políticas patrimoniais, se denomina como sistema agrícola tradicional.

A noção de referência cultural e a abordagem sistêmica na política patrimonial

Ao longo das últimas décadas, foram ampliadas as formas de seleção e gestão do patrimônio cultural, o qual passou a dar visibilidade ao legado cultural dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira e às práticas culturais imersas na vida cotidiana, abarcando potencialmente todos os grupos e camadas sociais e incluindo, nas políticas de patrimônio, novos conceitos, objetos, sujeitos e universos culturais. Nesse percurso, pode-se apontar como fundamental a adoção da noção de referência cultural sobre a qual se estruturou, a partir do final dos anos 1990, toda política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil.

Essa noção começa a ganhar relevância no campo da ação patrimonial a partir de meados dos anos 1970. Os bens culturais passíveis de patrimonialização seriam aqueles referenciais para a identidade, cultura e memória coletivas das pessoas.⁷

De acordo com Fonseca (2003, p. 83-84), a noção de referência cultural colocou em cena a dimensão social e política das práticas de definição e seleção dos bens que compõe o rol de patrimônios culturais da

⁷ Esta noção possui uma trajetória própria de desenvolvimento no campo do folclore e das políticas culturais (Fonseca, 2003).

nação, atividade esta que, ainda hoje, costuma ser vista como eminentemente técnica.

Quando se fala em referências culturais, se pressupõe sujeitos para os quais essas referências façam sentido (referências para quem?). Essa perspectiva veio deslocar o foco dos bens – que em geral se impõem por sua monumentalidade, por sua riqueza, por seu ‘peso’ material e simbólico – para a dinâmica de atribuição de sentidos e valores. Ou seja, para o fato de que os bens culturais não valem por si mesmos, não têm um valor intrínseco. O valor lhes é sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados.

Fonseca (2003) também argumenta que a noção de referência cultural teria influenciado a elaboração do art. 216 da Constituição Federal brasileira no qual são definidos como patrimônio cultural brasileiro os bens culturais de natureza material e imaterial “*portadores de referência à identidade, memória e ação dos grupos formadores da sociedade brasileira*”.

A Constituição aprovada em 1988 consagrou uma nova e moderna concepção de patrimônio cultural, mais abrangente e democrática. A Constituição ampliou o conceito de patrimônio cultural (art. 216), reconhecendo sua dupla natureza – material e imaterial – e incluindo entre os bens culturais as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver e as criações científicas, artísticas e tecnológicas dos diferentes grupos sociais brasileiros. A concepção adotada pela Constituição foi a de que não é possível compreender os bens culturais sem considerar os valores neles investidos e o que representam – a sua dimensão imaterial – e, da mesma forma, não se pode entender a dinâmica do patrimônio imaterial sem o conhecimento da cultura material que lhe dá suporte. (Santilli, 2010).

Dirigentes e técnicos do Iphan, principalmente a partir do final dos anos 1990, empreenderam esforços e investimentos políticos e intelectuais, os quais resultaram na promulgação do Decreto nº 3.551/2000 (Brasil, 2000), que institui o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) e o registro como instrumento de reconhecimento de bens culturais de natureza imaterial (Arantes Neto, 2005, p. 5)⁸.

⁸ Arantes Neto (2001) atribui ao Seminário *Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção*, realizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), na cidade de Fortaleza, Ceará, no ano de 1997, o status de marco inicial desse processo de desenvolvimento de uma política nacional voltada à preservação do patrimônio cultural imaterial no Brasil.

Assim, nesse contexto de efervescência na construção de um novo olhar sobre o campo do patrimônio cultural, começam a ser desenvolvidas, pelo então recém-criado Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan, pesquisas tendo em vista a elaboração de uma metodologia de inventário de referências culturais para subsidiar as ações de registro e realizar um levantamento de manifestações culturais em todo o País.

Segundo Arantes Neto (2001), a noção de referência cultural no contexto de inventários culturais é um termo que sugere remissão; ele designa a realidade em relação à qual se identifica e baliza ou esclarece algo. No caso do processo cultural, “referências são as práticas e os objetos por meio dos quais os grupos representam, realimentam e modificam sua identidade e localizam a sua territorialidade.” Operando com o conceito de referência cultural, o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), aprofunda reflexões e experiências anteriores de inventário no âmbito do Iphan (Sant’Anna, 2003, p. 53).

Já nas experiências iniciais de implementação dessa política de inventário, referenciamento e valorização do patrimônio imaterial, a cultura alimentar foi abordada no escopo de iniciativas-piloto de identificação desenvolvidas pelo projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular, do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP)⁹. Nesse projeto, dentre outros, foram realizados inventários de sistemas culinários envolvendo derivados da mandioca e dos feijões. O inventário dos modos de comer e fazer o acarajé gerou desdobramentos que resultaram no já mencionado registro do *Ofício de Baianas de Acarajé* no *Livro dos Saberes* em 2005.

As diretrizes desses primeiros processos de identificação, inventariamento e reconhecimento de bens são pautadas por uma ordem discursiva, ainda vigente, que se opõe à homogeneização e à perda da

⁹ Em decorrência da mobilização promovida pela Comissão Nacional e Comissões Estaduais de Folclore, foi criada a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, em 1958, que passou por várias estruturas jurídicas na administração direta dos ministérios da Educação e da Cultura, e depois, na Funarte. Em 1980, transformou-se no Instituto Nacional do Folclore e, posteriormente, no hoje denominado Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Em 2005, o CNFCP foi incorporado à estrutura do Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan.

diversidade cultural brasileira. Sobre esse aspecto assim se manifestou a museóloga Elisabete Mendonça (Nogueira; Mendonça, 2004, p. 37-38), coordenadora técnica dos inventários de sistemas culinários desenvolvidos pelo CNFCP naqueles anos iniciais de implementação da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil:

A sociedade contemporânea caracteriza-se por paradoxos profundos. A crescente globalização e transnacionalidade contrasta com os particularismos culturais e com a emergência de “velhas novas” identidades. À tendência à homogeneização opõe-se a preocupação com as culturas nacionais e regionais e com seu reconhecimento como marcos da diversidade cultural e como afirmação de identidades particulares.

[...]

Um desses campos diz respeito aos inventários dos sistemas culinários, nos quais se privilegiam, como ponto de partida, a mandioca e o feijão. Consumidos no país inteiro, esses itens básicos da alimentação popular ocupam posição privilegiada na culinária brasileira, apresentando-se como símbolos de identidade regional e nacional.

Nesses inventários destacaram-se os “modos de fazer” em Belém e Salvador, relativos à farinha e ao acarajé, respectivamente, derivados da mandioca e do feijão, cujos saberes e práticas tradicionais se encontram enraizados no cotidiano das comunidades investigadas.

A farinha, chamada por Câmara Cascudo de “a rainha do Brasil”, embora produzida e consumida no país inteiro, tem na região amazônica a maior diversidade de espécies de sua matéria-prima, a mandioca, bem como os mais variados tipos de farinha, os mais diversos usos culinários, o maior aproveitamento de todos os elementos que fazem parte do seu processo de produção, e é também, nessa região que se apresenta como relevante referência cultural. De modo semelhante, o acarajé, embora conhecido em diferentes localidades do país, é em Salvador que representa uma importante marca identitária.

E ainda:

Considerando que a noção de sistema (ou sistemas) culinário(s) compreende um conjunto estruturado de elementos que abrange tanto os processos de transformação dos produtos quanto os universos simbólicos e as cosmologias a ele articulados, os espaços em que eles ocorrem também fazem parte desse conjunto. Por esse motivo, abordamos aqui as feiras e as chamadas comidas de rua como elementos constitutivos desse sistema.

Assim, quando o pedido de registro do sistema agrícola do Rio Negro como patrimônio cultural do Brasil foi apresentado no ano de 2007, o Iphan já havia realizado os primeiros inventários de bens de natureza imaterial; havia implementado de forma efetiva o registro de bens culturais de natureza imaterial e vinha buscando promover ações de salvaguarda para esses patrimônios em todo o território nacional. Editais anuais de apoio e fomento à salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no País contribuía para difundir as diretrizes e princípios do PNPI e para ampliar o escopo de realização de projetos concretos de mapeamento, pesquisa, apoio e fomento às expressões culturais tradicionais¹⁰.

A análise da documentação existente no Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan, produzida para o reconhecimento do SAT-RN como patrimônio cultural do Brasil, também permite observar que a construção de uma narrativa patrimonial para esse bem cultural dialogava com debates internos ao próprio Iphan sobre reconhecimento de bens associados à cultura alimentar, em parte decorrente dos inúmeros pedidos de reconhecimento de receitas de “comidas típicas”. Simultaneamente, à medida que novos inventários e pesquisas para a instrução de processos de registro se desenvolviam, fortalecia-se o entendimento dos técnicos e pesquisadores da área acerca do “caráter sistêmico” desses bens culturais.

Na memória das reuniões inicialmente realizadas entre Iphan, Acimrn e pesquisadores parceiros, são sempre ressaltados desde as análises iniciais do pedido até mesmo o alinhamento de entendimentos quanto a essa dimensão sistêmica do bem cultural. Como, por exemplo, no trecho a seguir, extraído de relatório de reunião com a Acimrn, a qual foi realizada em Santa Isabel do Rio Negro entre os dias 11 a 15 de junho de 2007:

¹⁰ Em 2011 a linha de ação dos editais do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial foi reconhecida pelo Comitê Intergovernamental da Unesco para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial como um dos programas que melhor reflete os princípios e objetivos da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Entre os anos de 2005 e 2015 foram apoiados 75 projetos inéditos e realizadas 65 premiações de ações já desenvolvidas. Foram beneficiadas instituições governamentais e não governamentais, contribuindo para a conformação e fortalecimento de uma rede de agentes atuantes no campo da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial.

[...] Entende-se por sistema agrícola, as manifestações culturais associadas aos espaços manejados e as plantas cultivadas, ao conjunto de saberes, práticas, produtos, formas de transformação dos produtos agrícolas e sistemas alimentares locais, quer dizer, o complexo que vai das roças até os alimentos, seus modos de consumo nos diversos domínios da vida social [...] (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2007).

Como visto, para os técnicos e dirigentes do Iphan, a noção de “sistema” sempre esteve articulada à compreensão do conceito de “sistema cultural” associado a uma perspectiva hermenêutica de apreensão da realidade, ou seja, buscando, a partir de um lugar de fala e produção de conhecimentos específicos, a compreensão de significações histórico-culturais de símbolos, objetos, espaços, lugares, ambiências, formas de expressão.

Em nota técnica produzida no ano de 2008 para a apresentação do SAT-RN aos conselheiros do Iphan, que debateriam acerca da pertinência ou não da solicitação de registro apresentada pela Acimrn, assim se expressou a antropóloga responsável por acompanhar o processo (grifos nossos):

A solicitação de Registro em questão refere-se ao reconhecimento como Patrimônio Cultural do Brasil do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, entendido como um conjunto estruturado formado por elementos interdependentes, quais sejam as plantas cultivadas, os espaços, as redes sociais, a cultura material, os sistemas alimentares, os saberes, as normas e os direitos. [...]

Por ser o sistema agrícola do Rio Negro categoria ampla, composta de vários elementos, a Gerência de Registro, representada por[...] , juntamente com as gerentes de identificação [...], e do Apoio e Fomento [...] realizaram reunião em [...] com a coordenadora do projeto [...], duas lideranças indígenas [...], representantes da ACIMRN e FOIRN, para tratar do conceito de sistema agrícola enquanto bem cultural passível de ser Registrado [...]

O objetivo principal dessa reunião era iniciar uma discussão com relação à noção de sistema agrícola, ou melhor, definir a delimitação desse bem cultural que se constitui de elementos variados e interdependentes. [...] Portanto, com o intuito de melhor definir a base social que vivencia e elabora o bem cultural e os saberes envolvidos na feitura de uma comida, discutiu-se a possibilidade de considerar não o produto em si, mas o processo para a sua criação, isto é, o conjunto de saberes, práticas e outras manifestações associadas que envolve espaços manejados, as plantas cultivadas, as formas de transformação dos produtos agrícolas e maneiras de se alimentar. Em suma, o complexo que vai das

roças até os alimentos e seus modos de consumo em diversos contextos sociais (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2008).

A memória dos debates ocorridos na reunião anteriormente mencionada nos permite observar que os agentes envolvidos buscavam compreender e explicitar, dentre outros elementos não menos importantes, aquilo que caracterizaria o sistema agrícola do Rio Negro como uma referência cultural.

Ao apontar a necessidade de se “*definir a base social que vivencia e elabora o bem cultural*”, tratava-se de tentar responder à pergunta central de um processo de patrimonialização: *referência cultural de/para quem?* Quem são os sujeitos sociais que mantêm vivas e atualizam as práticas culturais em questão? Para quais grupos identitários esse sistema agrícola se constitui enquanto definidor de uma identidade cultural?

A caracterização do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro

A resposta a essas indagações passou por negociações entre os detentores do bem cultural, que implicaram escolhas estratégicas. Uma dessas escolhas foi justamente a de enfatizar os traços comuns compartilhados pelas diversas etnias indígenas naquela região:

O sistema agrícola desenvolvido pelas comunidades ao longo do Rio Negro, da cidade de Barcelos até o Alto Rio Negro, apresenta expressivas particularidades. A primeira delas se refere ao contexto multiétnico, e multilinguístico, no qual esse sistema agrícola é elaborado e constantemente atualizado. Apesar dessas especificidades étnicas, existe um expressivo compartilhamento de padrões culturais relacionados às formas de transmissão e circulação desses saberes, práticas e produtos (Um patrimônio..., 2009).

A opção foi por se construir uma narrativa sobre o SAT-RN enquanto um sistema único e não destacar, no nome do bem a ser patrimonializado, essa diversidade cultural da região. Assim, em vez de sistemas, práticas agrícolas ou saberes, no plural, optou-se pela proposição do registro do Sistema Agrícola do Rio Negro, no singular.

As repercussões dessa e de outras escolhas na delimitação de um bem patrimonial possuem implicações para o processo de salvaguarda que se desenvolverá subsequentemente. Assim, por exemplo, um dos objetivos centrais do plano de salvaguarda, elaborado com a participação direta dos detentores do bem cultural, é produzir conhecimentos sobre as diferentes práticas agrícolas e cosmologias associadas e dar visibilidade à diversidade cultural dentro do universo desse bem patrimonializado.

Recentemente, Baniwa (2015), pesquisador indígena da região do Rio Negro, discute essa questão indicando que “o sistema possui subsistemas” associados às especificidades e identidades peculiares de cada família linguística da região – Aruak, Tukano, Maku – que correspondem aos conhecimentos, princípios e diretrizes de vida no dia a dia bastante diferenciados entre si (Tabela 1).

Outra dimensão também central à definição do bem cultural durante as ações voltadas à obtenção do reconhecimento do bem cultural foi a delimitação de sua área de ocorrência, a territorialidade desse patrimônio.

Essa delimitação também resultou de uma construção negociada ao longo do processo de instrução do registro. Decorreu de escolhas políticas que têm sua origem em um percurso de relações sociais no noroeste amazônico, o qual envolve interações históricas entre povos, etnias e destes com agentes externos (agentes governamentais, pesquisadores, comerciantes, coronéis, organismos internacionais, etc.).

Em relatório do projeto Um Patrimônio Invisível: documentação e pesquisa sobre os sistemas agrícolas do Rio Negro, desenvolvido no ano de 2008 pela Acimrn para a realização de ações de pesquisa sobre o bem cultural e difusão de informações com indígenas sobre o então pleiteado registro desse sistema produtivo e alimentar como patrimônio cultural nos livros do Iphan, assim foi descrito o processo de definição da área de ocorrência do sistema agrícola:

O presente projeto foi desenhado entendendo que os conhecimentos associados ao sistema agrícola conformam um patrimônio compartilhado entre os 22 povos indígenas habitantes do município de Santa Isabel do rio Negro (área de atuação

Tabela 1. Descrição do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (SAT-RN), AM.

Ancestralidade e valor contemporâneo			
Nível	Formação	Função	Classificação
5	Agricultura Tradicional do Rio Negro	Processos, conexões, sentidos, expressões, valores, tecnologias sociais e outros	Sistema
4	Sistema Agrícola Aruak	Formadores do sistema do Rio Negro	Subsistemas
	Sistema Agrícola Tukano Oriental		
	Sistema Agrícola Nadahup		
	Sistema Agrícola Yanomami		
3	Povos Aruak	Formadores dos subsistemas	Povos
	Povos Tukano		
	Povos Nadahup		
	Povos Yanomami		
2	Baniwa, Coripaco, Werekena, Baré e Tariana	Formadores de povos	Etnias
	Tukano, Tuyuka, Piratapuia, Wanano, Arapasso, Dessana, Kubeo, entre outras		
	Daw, Hupdah, Yuhupdah, Nadeb		
	Yanomami		
1	Cada etnia têm organização em chamadas de clãs ou sibs, dependendo da família linguística que pertence cada um no Rio Negro	Formadores de etnias	Clãs ou sibs

Fonte: Adaptado de Baniwa (2015).

Sistemas de organização dos povos e conhecimentos tradicionais milenares indígenas

da Acimrn), bem como a sua jusante, São Gabriel da Cachoeira, e montante, Barcelos. Neste sentido, o ponta pé inicial do presente projeto foi a divulgação de intenção de valorizar o sistema agrícola e decorrente pedido de patrimonialização nos três municípios de atuação da Foirn, na bacia do rio Negro. Desse modo, os dois principais objetivos foram: a) criar um ambiente para efetiva participação de lideranças indígenas de Santa Isabel, no processo de pesquisa do patrimônio, tendo em vistas a produção do dossiê de documentação técnica necessário para o reconhecimento do Sistema Agrícola e b) promover as bases de uma articulação regional sobre a valorização do sistema agrícola na escala da bacia do Rio Negro integrando a associação indígena local do município de Barcelos (ASIBA) e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - Foirn, sediada em São Gabriel da Cachoeira (Um patrimônio..., 2009).

Observa-se pela leitura do trecho anteriormente transcrito que já nos estágios iniciais de construção do objeto do registro junto com Iphan, a delimitação territorial do bem cultural correspondia à área ocupada por indígenas das 22 etnias que se encontravam politicamente organizados em torno da Foirn.

Para as organizações indígenas e instituições de pesquisa envolvidas, um dos desafios foi o de postular o papel central da biodiversidade na narrativa construída dentro do registro de um bem como patrimônio cultural do Brasil (Empereire, 2015). Essa dimensão do SAT-RN como valor patrimonial tem origem nas discussões em voga no campo da conservação ambiental.

Segundo consta no próprio dossiê de registro desse bem cultural, a região do Rio Negro, principalmente a montante, é um foco de diversificação de plantas cultivadas como o abacaxi (*Ananas comosus*), a pimenta (*Capsicum chinense*) e, sobretudo, a mandioca (*Manihot esculenta*) (Clement, 1999). Essa diversidade, que concretiza um esforço contínuo de seleção e conservação de variedades, é uma característica essencial do sistema agrícola regional. Destaca-se também o papel desse sistema na segurança alimentar das populações locais.

Assim, o caráter sistêmico e o fato de ser um *bem comum às diversas etnias* do território delimitado, juntamente com a identificação da mandioca enquanto elemento central da prática agrícola e cultura alimentar da região, se tornaram os elementos estruturantes na narrativa patrimonial construída para o dossiê de registro apresentado ao Conselho Consultivo do Iphan em 2010.

Desafios e perspectivas

A conservação *on farm* da agrobiodiversidade local, preconizada pelas políticas de proteção e promoção da biodiversidade, dialoga com as diretrizes das ações de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, na medida em que estas visam promover e fortalecer a autonomia dos grupos detentores de bens culturais na gestão de seus patrimônios, bem como a sustentabilidade das práticas culturais tradicionais desses grupos. Tem-se aqui uma comunhão de objetivos centrados não em produtos, mas sim na manutenção dos processos que asseguram a continuidade da produção desses produtos.

A documentação sobre a patrimonialização dos saberes e práticas associados à agricultura desenvolvida pelos povos indígenas do noroeste amazônico, analisada para a produção da reflexão aqui apresentada, forneceu uma importante chave de leitura. Tal leitura possibilitou-nos apreender o grau de inovação que esse reconhecimento representou para a própria política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial desenvolvida pelo Iphan e para uma melhor compreensão dos desafios da salvaguarda desse bem cultural, principalmente no que se refere à necessária promoção de articulação entre as diversas políticas públicas (de extensão rural, agricultura, segurança alimentar, educação, dentre outras) que impactam os modos de vida tradicionais das populações indígenas da região do Alto e Médio Rio Negro.

Um olhar retrospectivo sobre o processo de reconhecimento do valor patrimonial e da salvaguarda desse sistema agrícola enquanto patrimônio revela que essa valoração marcou a trajetória de implementação da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil ao evidenciar novos paradigmas conceituais para apreensão dos sentidos e valores associados a bens patrimoniais.

Por meio do exercício analítico aqui desenvolvido, intencionamos uma melhor apreensão das condições de assimilação da ordem discursiva que tem pautado o campo da conservação ambiental pela narrativa patrimonial. Por sua vez, em sentido inverso, esse exercício também nos possibilita a incorporação de conceitos relativos à valoração patrimonial na produção de conhecimentos biológicos e agroecológicos

O bem a ser registrado: o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro

A solicitação de registro se refere à forma particular, e tradicional, de praticar a agricultura desenvolvida na região do Rio Negro. É entendida aqui como um conjunto de campo de expressões de saberes diferenciados que tratam do manejo do espaço, do manejo das plantas cultivadas, da cultura material associada e das formas de alimentar-se decorrentes. A expressão sistema, utilizada no título, evidencia a interdependência desses domínios de formas de fazer. Trata-se de registrar uma diversidade de processos que envolvem várias escalas ecológicas, biológicas, socioculturais e temporais, que atravessam domínios da vida material, social e econômica, que têm funções simbólicas e produtivas, que repousa sobre ecossistemas, plantas, conceitos e saberes, normas sociais e que suprem necessidades biológicas. O bem a ser registrado é multidimensional e é ilusório buscar sintetizá-lo em uma única expressão que abrangeria todas suas características diferenciadas. A questão de sua delimitação conceitual e geográfica se dá em termos de modificação gradual, e não de recorte, de significado de uma prática agrícola. A área geográfica abrangida pela solicitação de registro deve ser entendida nessa perspectiva. Da mesma forma, não se pode relacionar de maneira estrita o sistema agrícola do Rio Negro, tal como o conceituaremos a seguir, a um grupo étnico, ou mesmo a uma família lingüística. A história regional mostra que normas sociais de casamento fundamentadas na exogamia lingüística ou clânica, de intercâmbio de bens, de formas de saber e de fazer tecem uma rede de relações entre as etnias da Amazônia do Noroeste, o que constitui um traço regional. O sistema agrícola do Rio Negro tem como elemento estruturante a mandioca, *Manihot esculenta* Crantz, denominador comum dos campos de expressão acima citados. Há variações entre os povos nas formas de manejar e pensar a prática agrícola, o que precisaria ser aprofundado, mas há uma praxis compartilhada. É nessa perspectiva que propomos o registro do Sistema Tradicional Agrícola do Rio Negro e definimos linhas de força para suas ações de salvaguarda.

Trecho do Dossiê de Registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2010).

sobre as práticas tradicionais de agricultura indígena na Amazônia, pois, justamente nesse aspecto, reside o caráter inovador do registro do SAT-RN como patrimônio cultural do Brasil.

Referências

ARANTES NETO, A. A. Apresentação. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 32, p. 5-11, 2005.

ARANTES NETO, A. A. Patrimônio imaterial e referências culturais. **Revista Tempo Brasileiro**, n. 147, p. 123-128, 2001.

BANIWA, A. F. **Sistema agrícola tradicional do Rio Negro, subsistemas e o caso do Sistema Agrícola Kaaly proposto pelo povo Baniwa e Coripaco promovendo sustentabilidade, bem-viver e protegendo conhecimentos tradicionais no noroeste da Amazônia Brasileira**. 2015. 24 f. Trabalho Final de Curso (Graduação em Gestão em Patrimônio Cultural Imaterial) – Departamento de Patrimônio Imaterial, Centro Lúcio Costa, Rio de Janeiro.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, 7 ago. 2015.

BRASIL. Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015. Regulamenta o inciso II do § 1o e o § 4o do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea j do Artigo 8, a alínea c do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3o e 4o do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto no 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória no 2.186-16, de 23 de agosto de 2001; e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, 21 maio 2015.

CLEMENT, C. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline. II. Crop biogeography at contact. **Economic Botany**, v. 53, p. 177-216, 1999. DOI: 10.1007/BF02866498.

EMPERAIRE, L. **Dossiê de registro: o sistema agrícola tradicional do Rio Negro**. Brasília, DF: Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro, 2010. 235 p. Texto final do dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro. In: IPHAN - INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. DOSSIÊ do sistema agrícola tradicional do Rio Negro. Brasília, 2010.

EMPERAIRE, L. La patrimonialización de un sistema agrícola en la Amazonia brasileña. In: ENCUESTRO DEL PATRIMONIO VIVO, 1., 2015, Buenos Aires. **Diversidad cultural**

y el Estado: escenarios e desafios de hoy: atas. Buenos Aires: Ministerio de la Cultura, 2015. p. 178-188.

FONSECA, M. C. L. **Referências culturais:** base para novas políticas de patrimônio. In: O REGISTRO do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. 2. ed. Brasília, DF: Ministério da Cultura, 2003. p. 81-93.

GRUPO DE TRABALHO PATRIMÔNIO IMATERIAL. A experiência brasileira no trato das questões relativas à proteção do patrimônio cultural imaterial. In: O REGISTRO do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. 2. ed. Brasília, DF: Ministério da Cultura, 2003. p. 105-115.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). **Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.** Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/220>>. Acesso em: 1 ago. 2018.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). **Processo Administrativo nº 01450.010779/2007-11 e anexos, referente à instrução técnica do Registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (2007-2010).** Brasília, DF, 2007. Acervo Iphan.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). **Dossiê do sistema agrícola tradicional do Rio Negro.** Brasília, DF, 2010.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). Gerência de Registro. Departamento do Patrimônio Imaterial. **Nota técnica nº 005/08 de 15/05/2008 sobre o processo administrativo nº 01450.010779/2007-11.** Brasília, DF, 2008. p. 143-148. Arquivo Iphan.

NOGUEIRA, M. D.; MENDONÇA, E. de C. Feiras e comidas: espaço e tempo em movimento. In: CELEBRAÇÕES e saberes da cultura popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas. Rio de Janeiro: Funarte, 2004. p. 35-54. (Encontros e estudos, 5).

PACTA: populações locais, agrobiodiversidade e conhecimentos tradicionais. Disponível em: <<https://projelopacta.wordpress.com/>>. Acesso em: 2 ago. 2018.

PATRIMÔNIO cultural imaterial: para saber mais. 3. ed. Brasília, DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012.

REGISTRO do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília, DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: Fundação Nacional de Arte, 2003.

RESUMOS dos projetos sobre o tema da agrobiodiversidade: projeto “Manejo dos recursos biológicos na Amazônia: a diversidade varietal da mandioca e sua integração nos sistemas de produção”. In: DOSSIÊ do sistema agrícola tradicional do Rio Negro. Brasília, DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2010. 235 p. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/>>

Dossie_de_registro-O_Sistema_Agricola_Tradicional_do_Rio_Negro.pdf>. Acesso em: 2 ago. 2018.

SANT'ANNA, M. Relatório final das atividades da Comissão e do Grupo Trabalho Patrimônio Imaterial. S/D. In: O REGISTRO do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. 2. ed. Brasília, DF: Ministério da Cultura, 2003. p. 13-21.

SANTILLI, J. **Bens culturais de natureza imaterial**. Unidades de Conservação no Brasil, 2010. Disponível em: <<https://uc.socioambiental.org/areas-de-patrimonio-cultural/bens-culturais-de-natureza-imaterial>>. Acesso em: 1 ago. 2018.

SMITH, M.; FAUSTO, C. Socialidade e diversidade de pequis (*Caryocar brasiliense*, Caryocaraceae) entre os Kuikuro do alto rio Xingu (Brasil). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 11, n. 1, p. 87-113, 2016. DOI: 10.1590/1981.81222016000100006.

UM PATRIMÔNIO invisível: documentação e pesquisa sobre os sistemas agrícolas do Rio Negro-AM. Brasília, DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2009. Relatório final de atividades do projeto realizado no âmbito do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial – PNPI entre os anos de 2007-2009.

WEIL, S. O enraizamento. In: BOSI, E. (Org.). **A condição operária e outros estudos sobre a opressão**. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 411-412.

Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira, SP

*Anna Maria Andrade, Luiz Marcos de França Dias,
Maurício Fabiano Biesek, Raquel Pasinato*

Introdução

O Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira (SATQ) está situado nos municípios de Iguape, SP (Comunidade Morro Seco), Cananeia, SP (Comunidade Mandira), Jacupiranga, SP (Comunidade Poça), Eldorado, SP (comunidades de Pedro Cubas, Pedro Cubas de Cima, Sapatu, André Lopes, Ivaporunduva, Galvão, Abobral e São Pedro), Iporanga, SP (comunidades Piririca, Nhunguara, Porto Velho, Bombas, Pilões, Maria Rosa e Praia Grande) e Itaóca, SP (Comunidade Cangume), que pertencem à região conhecida como Vale do Ribeira (VR) (Figura 1). A região é constituinte da Bacia Hidrográfica do Rio Ribeira de Iguape e do Complexo Estuarino Lagunar de Iguape-Cananeia-Paranaguá, que interliga o sudoeste do estado de São Paulo e o leste do estado do Paraná. Trata-se do maior e mais importante remanescente de Mata Atlântica no Brasil, reconhecida em 1992 pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) como Reserva da Biosfera e Patrimônio Natural da Humanidade.

No Vale do Ribeira foram implantadas várias unidades de conservação (UCs) sem a consulta às comunidades e povos tradicionais que centenariamente habitam os territórios. Os territórios quilombolas que compõe este SATQ, muitas vezes, são sobrepostos pelas UCs, situação que, dependendo da gestão pública, gera danos socioambientais irreparáveis.

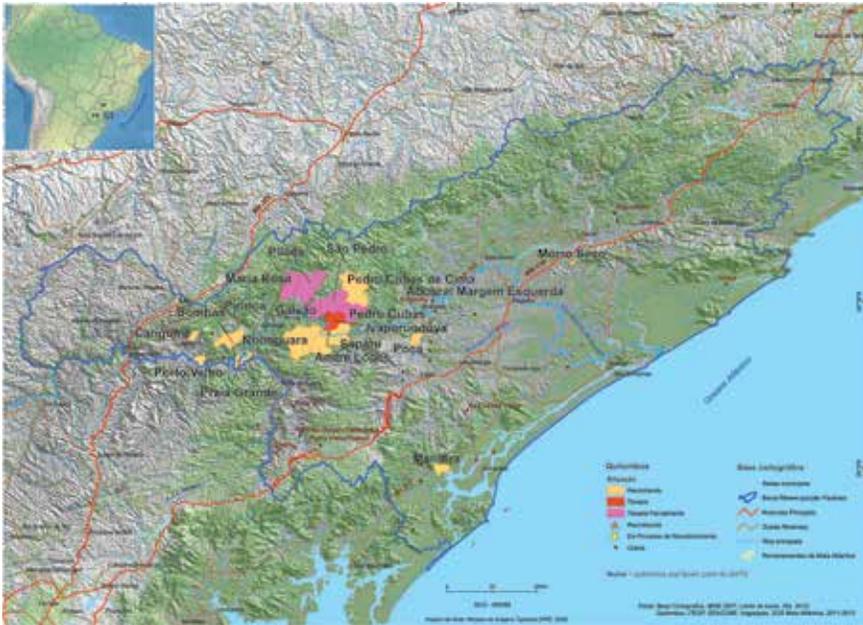


Figura 1. Localização das comunidades quilombolas participantes do Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira, SP.

Fonte: Instituto Socioambiental (2015).

A região do SATQ está localizada entre dois grandes centros urbanos, Curitiba, PR, e São Paulo, SP, com uma paisagem rica em sociobiodiversidade de povos e comunidades tradicionais, dentre eles, ribeirinhos, caiçaras, caboclos e indígenas.

A população do Vale, segundo os dados do censo (IBGE, 2018), é composta por 459.251 pessoas, dos quais 40% vivem na zona rural. Aproximadamente 45% da renda da região são apropriadas pelos 10% mais ricos da população e apenas 2,63% da renda é apropriada pelos 20% mais pobres da população (IBGE, 2018). A renda per capita média do quinto mais rico da população é de aproximadamente 24 vezes maior que a renda per capita do quinto mais pobre.

Na região existem fragilidades e focos de pressão, padecendo, ainda, de alternativas econômicas permanentes que contemplem de maneira articulada desenvolvimento socioambiental e que tenham em seu seio

o respeito aos conhecimentos tradicionais da rica sociobiodiversidade existente.

O SATQ representa um modo de vida peculiar dos quilombolas da região e felizmente está em processo de registro como patrimônio cultural brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). O sistema representa a resistência do povo negro que maneja a Mata Atlântica com sabedoria há mais de 200 anos na região.

Os quilombolas enfrentam desafios, mas as comunidades desenvolvem estratégias de fortalecimento mantendo suas roças biodiversas em meio às adversidades e pressões vindas de políticas ambientais, como o incentivo às monoculturas, que chegam a ondas modais na região com seus pacotes de insumos e racismo ambiental.

A feira de trocas que se realiza há 10 anos é uma das principais estratégias que as comunidades quilombolas criaram para manter sua agrobiodiversidade viva. Outras ações de valorização cultural e fomento à comercialização estão em curso e precisam ser fortalecidas para a manutenção do sistema que tem a roça de coivara como prática estruturante.

Neste Capítulo, conta-se um pouco do que é o SATQ, as boas práticas em curso, os desafios, como o pedido de registro ao Iphan, e as demandas de ações para a salvaguarda desse patrimônio cultural brasileiro.

Sistema Agrícola Tradicional Quilombola: saberes e práticas em transformação

O SATQ é um conjunto de saberes e práticas, aplicados no cultivo de uma diversidade de plantas, com mais de 240 variedades (qualidades), utilizadas para a alimentação, fins medicinais, na cultura material e imaterial. Esse sistema abrange também os espaços onde se desenvolvem as atividades religiosas, as danças, os arranjos locais de organização do trabalho (mutirões, puxirões, reunidas), os modos de processar os alimentos, os artefatos confeccionados para esse fim e os contextos sociais de consumo (Andrade; Tatto, 2013).

O SATQ articula áreas de roças individuais e coletivas, quintais e manejo de áreas florestadas e agroflorestadas. O principal elemento desse sistema são as roças de coivara, que são feitas em clareiras abertas na floresta ou na capoeira por meio de derrubada da vegetação e o posterior uso do fogo, e, após 3 a 5 anos de cultivo, são deixadas em pousio. O cultivo só volta a ser realizado na mesma área quando a vegetação estiver lenhosa, com diferentes estratos florestais (Ribeiro Filho, 2015).

Todos os anos, em geral, o trabalho de abertura de uma área de roça é realizado no inverno, entre junho e setembro. A queima ocorre antes das chuvas torrenciais do verão. As variedades de milho (*Zea mays*) são semeadas entre agosto e dezembro. O feijão (*Phaseolus vulgaris*) é semeado, em geral, entre agosto e novembro e em fevereiro e março. Seu ciclo é rápido e as vagens são sensíveis à chuva. A mandioca (*Manihot esculenta*) possui dois períodos de plantio da maniva, entre agosto e dezembro e nos meses de maio e junho. O arroz (*Oryza sativa*) é a cultura que possui o período mais amplo de semeadura, de agosto a janeiro e de março a abril. A sua colheita varia conforme o ciclo de cada variedade, que estende de 3 a 6 meses.

A partir da década de 1950, a grilagem de terras e a implantação de empreendimentos de alto impacto, como mineração, monoculturas e projetos de construção de hidrelétricas, trouxeram problemas aos quilombos. Além disso, a criação de UCs atrelada à consequente gestão verticalizada, sem a participação social, configuraram-se (e configuraram-se) como principais dificuldades enfrentadas pelos quilombolas, que, por sua vez, foram penalizados com multas por fazerem roças, estas realizadas há séculos.

Por causa dessa situação, muitas famílias se obrigaram a ir morar na cidade, em condições precárias, ou permanecer e viver da extração do palmito-juçara (*Euterpe edulis*) para a comercialização. Proíbe-se a roça, mas não se apresentam alternativas para as comunidades. Assim, além do êxodo rural, outros pontos negativos ligados à ausência das roças emergem: danças diversas que eram realizadas nos bailes de

puxirão¹ são deixadas de praticar, bem como sementes e mudas ficam escassas, sendo algumas até perdidas; da mesma forma que as histórias e ensinamentos orais passados nos momentos da colheita.

Assim, sem a roça não há alimento, não há sementes e mudas, não há colheita, nem festas e muito menos as danças e relações entre as famílias. Nesse sentido, a agricultura tradicional é o que configura e ao mesmo tempo está ligado a tudo o que envolve a comunidade quilombola. Ela é a base do conhecimento ancestral transmitido de geração em geração.

Vale explicar brevemente que, desde a criação das UCs na região, das legislações posteriores específicas para o bioma Mata Atlântica e de outras mais restritivas criadas pela Secretaria de Meio Ambiente do Estado de São Paulo, as comunidades tradicionais precisam solicitar ao Estado autorização de supressão para vegetação nativa com fins de roça. Esse processo é burocrático e depende de órgãos de assistência técnica para ser realizado. Fato que faz com que as autorizações sempre chegam após o período de preparo da roça, levando os agricultores a perderem o ciclo de plantio e consequentemente variedades alimentares importantes, dentre outras consequências.

Alternativas foram encontradas pelas comunidades, uma vez que as roças só passaram a ser permitidas por meio de licenças ambientais, que nem sempre saem nas datas necessárias para o preparo das roças. Assim, com o acesso a direitos essenciais, como a construção de escolas nos bairros rurais, a abertura de estradas, o acesso à aposentadoria, as políticas assistenciais do governo e o crédito bancário para produção rural, inicia-se um processo de alteração do contexto no qual se insere a prática da coivara. Nesse sentido, a coivara tendeu a perder centralidade como prática agrícola e passou a disputar espaço com as monoculturas de pupunha (*Bactris gasipaes*) e banana (*Musa spp.*).

¹ O termo “puxirão” refere-se ao encontro das famílias que reúne quilombolas do próprio território e dos quilombos vizinhos para a realização do trabalho coletivo de plantação e colheita da lavoura (de milho e arroz). Após o trabalho, ocorria o baile de puxirão em que eram praticadas danças tradicionais interligadas à prática coletiva do trabalho.

No bojo dessas transformações e oportunidades, o turismo também surgiu como alternativa econômica em alguns quilombos. Tanto a atividade turística como as atuais políticas de compras públicas (Programa de Aquisição de Alimentos – PAA e Programa Nacional de Alimentação Escolar – Pnae) colaboram com as práticas agrícolas tradicionais na medida em que demandam alimentos de agricultores locais.

A perpetuação de saberes e as práticas do SATQ ocorrem por meio da transmissão desse repertório entre as gerações. A transmissão de conhecimentos tradicionais dessa natureza ocorre no fluxo da vida cotidiana, na convivência entre adultos e crianças, em momentos de trabalho em que crianças observam e imitam, ou nas ocasiões em que uma pessoa mais velha abre narrativas que contêm explicações para determinadas práticas, inter-relacionando os aspectos do ambiente (como características e potencialidades de seres do mundo animal e vegetal, condições climáticas, astros) com os modos de fazer (Andrade; Tatto, 2013).

Há, na construção desses sistemas de conhecimento, a experiência acumulada de muitas gerações de pesquisa e observação de resultados de manejo.

O envolvimento dos jovens é o desafio da transição geracional nas comunidades quilombolas e, segundo relatos, está ligado diretamente à capacidade de transmissão de conhecimentos e possibilidade de geração de renda a partir do sistema. As duas questões têm sido melhoradas graças a políticas públicas como Pnae e PAA, que comercializam, principalmente, alimentos do SATQ, com o envolvimento dos jovens em diversas etapas, desde a produção até a comercialização.

A unidade de produção e consumo do trabalho agrícola é a família. Os núcleos familiares são formados pelo pai, mãe e filhos que residem na mesma casa. Eventualmente, pode haver famílias com parentes agregados (avós viúvos, tios solteiros, sobrinhos pequenos), mas não constituem a regra. Os idosos, dependendo de sua saúde e vitalidade, não desempenham tarefas pesadas na roça, mas continuam participando de algumas atividades mais leves ligadas tanto a agricultura nas proximidades da residência quanto ao espaço doméstico. Filhos

pequenos vão junto, mas não desenvolvem atividades pesadas, se restringindo ao plantio de sementes e mudas como forma de aprendizagem, enquanto também brincam no espaço da roça, se familiarizam com a dinâmica do trabalho dos adultos.

A prática da coivara, definida como os conhecimentos acumulados para escolhas de áreas para o corte de vegetação e posterior queima para fins de agricultura aliado ao manejo da floresta, é tida como fundamental para o sistema (Ribeiro Filho, 2015). Essa técnica veio como conhecimento com os negros africanos escravizados trazidos para a América. É uma técnica versátil que foi sendo adaptada e melhorada pelas comunidades no Vale do Ribeira, dando a ela a conformidade que possui hoje como sistema.

Os principais alimentos agrícolas da agrobiodiversidade (Figuras 2 e 3) manejados no SATQ e catalogados são as 12 variedades de milho, as 22 de mandioca, as 23 de arroz e as 21 de feijão, além de uma diversidade de cultivos com importância, mas sem levantamento sistematizado, por exemplo, cana-de-açúcar (*Saccharum officinarum*), cará (*Dioscorea alata* L.), inhame (*Dioscorea* spp.) e batata-doce (*Ipomoea batatas*).



Foto: Claudio Tavares

Figura 2. Sementes de milho, feijão e arroz.

Foto: Cláudio Tavares



Figura 3. Diversidade de alimentos produzidos no Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira.

Os alimentos do SATQ são a base da cultura alimentar e sempre foram trocados internamente entre os membros de um mesmo quilombo e/ou vizinhos em quantidades significativas. As comunidades quilombolas detentoras do SATQ historicamente participaram de circuitos comerciais na região do Vale do Ribeira; as mesmas são reconhecidas na região como grandes detentoras do cultivo de vários alimentos agrícolas. Atualmente a maior parte dos excedentes dessa produção é comercializada pela Cooperativa dos Agricultores Quilombolas do Vale do Ribeira (Cooperquivale), formada exclusivamente por quilombolas, via programas institucionais como o Pnae e PAA.

A criação da Cooperquivale em 2012 foi um passo importante para a construção da autonomia na comercialização dos alimentos dessas comunidades. Com ela foi possível a valorização dos alimentos do SATQ por meio da organização e coordenação de várias comunidades para aumento do volume vendido, melhora do preço pago e maior regularidade na venda e pagamento. As consequências desse processo de valorização da agrobiodiversidade dessas comunidades foram o

reconhecimento de cultivos diversos, fazendo frente à monocultura, e o respeito às sazonalidades dos alimentos, gerando recursos financeiros fundamentais para a composição da renda dos quilombolas.

Dessa forma, apesar das transformações existentes nos contextos sociais e econômicos da região e das comunidades tradicionais quilombolas, o SATQ tem continuidade como o alicerce da segurança alimentar.

Comunidade tradicional quilombola: território e resistência

Os quilombos se constituíram como agrupamentos rurais e urbanos de famílias aparentadas e predominantemente negras. Os séculos de convívio social no território propiciaram interações com indígenas e brancos. Entre os quilombos, foi sendo tecida desde o século 18 uma densa rede de relações de parentesco e vizinhança, recobrando um amplo território (que excede os limites demarcados de cada terra).

O Brasil, após anos utilizando-se de mão de obra escrava para a sua construção, reconheceu o direito de parte dessa população. Somente 100 anos após o fim oficial da escravização é que fora inserido na Constituição Federal de 1988 o art. 68 (Brasil, 2016), determinando que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir os títulos respectivos”. Tal marco é de extrema importância, porém, mesmo com a garantia legal, há ainda muitas comunidades sem o devido reconhecimento e titulação de seus territórios.

No Vale do Ribeira, parte dos territórios encontra-se espalhada ao longo do Rio Ribeira de Iguape, como é o caso das comunidades de Sapatu, André Lopes, Ivaporunduva, Nhunguara, Praia Grande, Porto Velho, Piririca, Abobral Margem Esquerda e Abobral Margem Direita. Outros povoamentos se consolidaram em afluentes menores, como é o caso das comunidades Pilões, Maria Rosa e Galvão (às margens do Rio Pilões), São Pedro (às margens do Rio São Pedro), ou às margens de rios navegáveis de canoa, como os quilombos de Bombas, Morro Seco,

Poça, Pedro Cubas e Pedro Cubas de Cima. Os caminhos que interligam as localidades quilombolas são evidências da rede de sociabilidade criada no passado. Alguns destes caminhos viraram estradas de terra. Outros permanecem sendo pequenas trilhas no interior da mata.

Todas as comunidades detentoras do SATQ têm os autorreconhecimentos como comunidades remanescentes de quilombo e são reconhecidas como tais pelos órgãos pertinentes. Garantir o território às comunidades quilombolas é preservar a memória, as danças, a oralidade, os conhecimentos transmitidos de geração em geração, os modos de fazer, os laços de pertencimento e a ancestralidade negra; é assegurar que os recursos ambientais sejam preservados, bem como garantir a existência da diversidade cultural, que compõe a sociedade brasileira.

O SATQ é a manifestação de saberes e práticas desenvolvidos ao longo de centenas de anos, que têm interface com o dia a dia dos quilombolas. Os quilombolas dominam a arte de confeccionar diversos utensílios e ferramentas utilizados no processamento de alimentos, utilizando-se de várias matérias-primas como madeiras, cipós, taquara, taboa coletadas dentro dos territórios. A floresta possui fundamental importância como fonte de materiais para confecção dessas peças. Variedades de cipós e certo tipo de madeira encontram-se apenas em zonas de mata virgem.

Além disso, as roças estão ligadas às expressões do catolicismo popular que caracteriza a vida religiosa das comunidades (Andrade; Tatto, 2013). Primeiro, porque os alimentos cultivados fornecem a base da alimentação servida nas celebrações. Segundo, porque a própria motivação de algumas festas são promessas que pedem bons resultados agrícolas. Os quilombolas depositam em Deus e nos santos a esperança de boas safras, dirigindo atitudes rituais com as plantações e criando uma dimensão sagrada com a roça.

Há também uma convergência entre os calendários festivo e agrícola, que se refere à noção de tempo ampliado e ciclicamente contínuo. A preparação das festas começa já na festa do ano anterior, com a escolha dos novos festeiros, que anteveem, um ano antes, as tarefas pelas quais ficarão responsáveis (Andrade; Tatto, 2013). Todos os anos

o ciclo se completa e se reinicia continuamente, assim como os cultivos, feitos no presente para a colheita futura, garantindo as sementes e mudas para que um novo ciclo de plantio-colheita possa acontecer.

A Boa prática premiada do SAT: Feira de Trocas de Sementes e Mudas das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira

Os entraves ambientais e a demora no processo de demarcação e titulação dos territórios das comunidades quilombolas são fatores que têm afetado diretamente o SATQ. Como consequência disso, nas últimas décadas constatou-se a redução do número de roças e a consequente diminuição ou desaparecimento de sementes, mudas e até danças, que eram praticadas nos festejos da colheita. Assim, com objetivo de manutenção da cultura quilombola e transmissão desses conhecimentos para as próximas gerações, idealizou-se a *Feira de Troca de Sementes e Mudas*, e, posteriormente, a criação do Paiol de Sementes.

Há 10 anos as associações quilombolas² desenvolvem a feira de sementes (Figura 4), que representa o momento de troca de saberes e diálogo entre as comunidades, os parceiros institucionais e a sociedade em geral.

Para a feira acontecer, um intenso trabalho de fortalecimento e valorização da agrobiodiversidade foi e é realizado, o que fomenta a organização comunitária das comunidades por meio de reconhecimento de práticas e técnicas tradicionais, dentre eles, os mutirões; as discussões, objetivando a proposição de políticas ambientais que respeitam o modo de vida das populações tradicionais; os paióis de sementes (Figura 5), com intuito de armazenar a diversidade de materiais genéticos selecionados pelas comunidades ano após ano, que carregam consigo a história das comunidades, o reconhecimento da qualidade orgânica dos alimentos.

² Cada comunidade quilombola tem uma associação legalmente constituída, responsável pela gestão do território.

Foto: Claudio Tavares



Figura 4. 10ª Feira de Troca de Sementes e Mudas Tradicionais.

Foto: Claudio Tavares



Figura 5. Lançamento do Paio de Sementes Quilombolas na 8ª Feira de Troca de Sementes e Mudas Tradicionais.

A consolidação de todas as ações desenvolvidas nos territórios quilombolas se dá pela troca de produtos, sementes e mudas ou pela comercialização destes, advindos da agrobiodiversidade do SATQ. Essa relação tem sustentado o reconhecimento da história secular dessas comunidades que se relacionam com o ambiente em que vivem, perpetuando os conhecimentos tradicionais relacionados à roça e gerando renda para as famílias.

A construção e a coleta da anuência para a participação do SATQ foram feitas de forma coletiva em reuniões do Grupo de Trabalho (GT) da Roça, coletivo que se reúne para discutir assuntos pertinentes à questão das roças de coivara das comunidades quilombolas há mais de 10 anos. Sendo assim, os processos de consulta e construções das ações fazem parte da gestão do GT, composto pelos 19 quilombos e seus parceiros da sociedade civil organizada e do Estado.

O GT é o espaço coletivo de tomada de decisão e execução dos acordos estabelecidos, dentre eles, a realização de diversas atividades, como organização de seminário (Figura 6) e feira de sementes (Figura 7), estratégias para o licenciamento ambiental das roças, construção de dossiê SATQ para o Iphan para patrimonialização do Sistema Agrícola Quilombola como patrimônio cultural brasileiro e qualquer outra demanda que chegue ao coletivo.

Portanto, a construção e a coleta da anuência para a participação do SATQ seguiram os encaminhamentos do GT. As reuniões ocorrem em média seis vezes ao ano, após algum membro do GT pautar o trabalho. O parceiro Instituto Socioambiental (ISA) apresentou o edital do prêmio que foi lido e decupado com os participantes. Depois foram levantadas sugestões sobre as ações de salvaguarda em curso mais importantes e que precisam de apoio para fomento e continuidade. Os quilombolas elencaram as prioridades e decidiram as ações. Depois fizeram um debate entre eles sobre qual associação poderia ser a proponente e representar as 19 comunidades. A decisão, de comum acordo, foi a escolha da Associação dos Remanescentes de Quilombo de São Pedro, do município de Eldorado, SP.



Figura 6. Seminário durante a 10ª Feira de Sementes e Mudanças Tradicionais, Comunidade Quilombola do Vale da Riberia, Eldorado, SP.

Com assessoria do ISA e da Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira (Eaacone), as associações quilombolas organizaram a feira de sementes, com recursos advindos de organizações que compactuam com a finalidade social e cultural do SATQ.

Um dos momentos de salvaguarda acontece desde 2007. No ano de 2017 ocorreram seis encontros envolvendo o GT da Roça para organização da feira de sementes, contemplando também a fundamental participação de jovens e mulheres nas tomadas de decisão e no protagonismo compartilhado das responsabilidades das atividades atribuídas.

Participaram da 10ª Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais das comunidades quilombolas (Figura 7) 265 quilombolas, sendo 134 mulheres, 80 jovens na faixa etária de 16 a 29 anos e 26 com menos de 16 anos. Na feira os mais velhos compartilharam vivências com os mais novos na descrição das atividades do SATQ para a sociedade em geral.

Por ser o trabalho agrícola a principal atividade nos quilombos do Vale do Ribeira, o “modo de fazer roça” é o bem cultural mais difundido e íntegro do inventário de referências culturais realizado em



Foto: Claudio Tavares

Figura 7. Seminário durante a 10ª Feira de Sementes e Mudanças Tradicionais, Comunidade Quilombola do Vale da Ribeira, Eldorado, SP.

16 quilombos. As roças constituem a base de sustentação de diversas expressões culturais (Andrade; Tatto, 2013).

Não por acaso, o “modo de fazer roça” aparece como bem cultural associado a diversos temas. A produção alimentar está relacionada a um conjunto de saberes e práticas ancorados em valores e relações familiares e comunitárias. Este conjunto é a base da organização social e cultural quilombola no qual a roça assume posição central e estruturante (Andrade; Tatto, 2013). Por essa razão, se a roça decair, leva consigo outros aspectos importantes do patrimônio cultural das comunidades quilombolas. As expressões das relações sociais estabelecidas ocorrem na socialização conjunta na feira de sementes.

A feira constitui-se numa resposta à morosidade do Estado. Entre os anos de 2006 e 2013, as comunidades dos municípios de Iporanga, SP e Eldorado, SP ficaram sem autorizações para fazer a supressão da vegetação nativa para fazer as roças. Mesmo correndo risco de serem criminalizadas por uma prática tradicional secular vinda de seus antepassados, algumas famílias fizeram roças para manutenção do alimento do dia a dia.

Outro caso de negligência do Estado refere-se ao Quilombo Bombas, localizado no município de Iporanga, SP (Figura 8). A comunidade convive com a sobreposição de UCs em parte de seu território. Para a legitimação desse território quilombola, mesmo com laudo antropológico demarcando e atestando a área por eles autoidentificada, houve a necessidade de uma ação judicial, promovida pela Defensoria Pública Estadual, para o reconhecimento jurídico, por meio da publicação do Relatório Técnico Científico no Diário Oficial do Estado de São Paulo. Porém, visando à agilidade em tal ação e à garantia de pelo menos parte do território, a comunidade teve que abrir mão de uma parcela de seu território original.

As práticas tradicionais presentes nos territórios quilombolas muitas vezes acabam sendo motivo de processos por “crimes ambientais”. O poder judiciário desconsidera as especificidades culturais e étnicas inscritas nesses territórios, asseguradas pela Constituição Federal de 1988, nos arts. 215 e 216 (Brasil, 2016), que dispõem sobre a proteção às manifestações culturais afro-brasileiras, indígenas e o reconhecimento do patrimônio cultural brasileiro, no qual se inclui também

Foto: Anna Maria Andrade



Figura 8. Moradias quilombolas na Comunidade de Bombas, Iporanga, SP.

o tombamento dos documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

Desse modo, o SATQ tem se mantido no tempo como meio de reivindicação de direitos e proposição de iniciativas que respeitem o modo de vida. Assim, o engajamento das comunidades por meio de instrumentos de pressão social, da realização da feira de sementes (espaço político) e mutirões e a guarda das sementes (paióis) ocasionaram pequenas mudanças nos procedimentos de licenciamento ambiental, realizados pelo Estado. Nesse sentido, os quilombolas passam a ocupar espaços de discussão e/ou deliberação nas diferentes estruturas da sociedade, fazendo valer o direito de contribuir nas iniciativas que impactam suas vidas e de futuras gerações.

O processo de registro do SATQ do Vale do Ribeira como patrimônio cultural brasileiro

Na elaboração do *Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira* (Andrade; Tatto, 2013), as comunidades identificaram o bem cultural “*modo de fazer roça*” entre os ofícios e modos de fazer. Nesse momento, ainda não haviam incorporado formalmente os bens associados, mas as relações entre eles já eram claras. A continuidade do processo de reflexão sobre o patrimônio cultural quilombola tornou evidente a importância que o modo de fazer roça e os diversos elementos relacionados com a agricultura de coivara tiveram historicamente para a formação do modo de vida das comunidades e do Vale do Ribeira, ampliando a perspectiva sobre a relevância desse bem cultural.

A partir de então, buscou-se uma designação que pudesse traduzir a ideia de um conjunto de elementos socioculturais, no qual o modo de fazer roça seria seu eixo estruturante. As concepções de “sistema”, “tradicional” e “quilombola” foram sendo amadurecidas em diversos momentos do processo de patrimonialização em curso. O nome Sistema Agrícola Tradicional Quilombola tornou-se familiar e utilizado pelas comunidades detentoras do bem em diversos contextos e encontros sobre o tema.

Para contextualizar o processo que culmina na atual solicitação de registro do SATQ, é preciso recuar no tempo e apresentar brevemente o histórico de organização das comunidades quilombolas. O pedido de registro resulta da articulação das comunidades quilombolas com organizações não governamentais, instituições de pesquisa e órgãos públicos. Faz parte de um processo de organização local e regional, que teve início nos anos 1960³ e que se fortalece agora com uma rede de parcerias e apoios institucionais.

O registro do SATQ está inserido em uma estratégia de ação em defesa dos territórios ocupados pelas comunidades quilombolas e de seus modos de vida tradicionais. Desde que as comunidades negras rurais do Vale do Ribeira passaram a se organizar em associações locais para demandar o cumprimento de seus direitos territoriais (São Paulo, 1996, 1997; Brasil, 2003, 2016), intensificaram-se as relações com o Estado. No bojo desse processo, as comunidades quilombolas passaram a se mobilizar em diversos níveis para garantir e proteger seus territórios.

Em 1989, com a iminência da construção da usina hidrelétrica de Tijuco Alto, no Rio Ribeira⁴, os quilombolas ajudaram a fundar o Movimento dos Ameaçados por Barragem (Moab). A barragem do Rio Ribeira representava uma ameaça às populações que ocupavam a região, impondo um modelo de desenvolvimento que colocava em risco o modo de vida e a permanência dessas comunidades em seus territórios. Outros empreendimentos vieram se somar ao conjunto de pressões na região, como os projetos de mineração, madeira e monocultura extensiva. Paralelamente ao avanço dos empreendimentos desenvolvimentistas, o estado de São Paulo criou, no Vale do Ribeira, UCs em sobreposição aos territórios quilombolas, restringindo as

³ Toma-se como marco histórico do processo de organização das comunidades de agricultores do Vale do Ribeira a abertura da Rodovia Regis Bittencourt (BR 116) em 1958 e da construção, em 1969, da estrada SP 165 que liga Eldorado e Iporanga, dando acesso à boa parte dos territórios quilombolas envolvidos no sistema agrícola descrito neste dossiê.

⁴ O primeiro projeto apresentado em 1988 pela CBA previa a construção da barragem de Tijuco Alto, em Adrianópolis, PR, no alto curso do Rio Ribeira.

roças tradicionais sob o argumento de que as práticas agrícolas utilizadas prejudicam o meio ambiente.

Nesse contexto adverso, a proteção dos territórios quilombolas em face do desenvolvimento de um lado, e das restrições ambientais, por outro, requer enfatizar dois aspectos: primeiro, que a presença das comunidades quilombolas não foi e nem é prejudicial ao meio ambiente, pelo contrário, boa parte das reservas de Mata Atlântica coincide com as áreas ocupadas por elas; segundo, que os territórios quilombolas abrigam uma grande riqueza cultural e biológica, um patrimônio que constitui a base para uma boa qualidade de vida das gerações atuais e futuras.

As premissas anteriores têm sido cada vez mais difundidas por meio de estudos, ações em campo e publicações empreendidos pelos quilombolas e parceiros. São processos que se desenrolaram ao longo dos últimos 10 anos, e que culminaram no pedido de registro do SATQ:

- Elaboração da Agenda Socioambiental das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira, de 2007, que apresenta um retrato da situação e um plano de futuro das comunidades quilombolas, identificando pontos de atenção e as principais ações e políticas públicas a serem desenvolvidas, dentre elas, ações de incentivo agrícola e manutenção de valores e práticas culturais tradicionais.
- Formação do GT da Roça (em 2007), espaço permanente em que os quilombolas se reúnem para discutir entraves e fortalecer as práticas agrícolas nos territórios; espaço de organização da feira de sementes.
- Realização anual, desde 2008, de uma *Feira de Trocas de Mudanças e Sementes Quilombolas* para estimular o manejo da agrobiodiversidade e dar visibilidade ao patrimônio cultural e biológico associado para a sociedade em geral.
- Elaboração do *Inventário Cultural das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira* com a participação de pesquisadores locais. O inventário foi a primeira ação que sinalizou para

os caminhos de um processo de patrimonialização dos bens culturais quilombolas. No âmbito do inventário, foi realizado um levantamento de 180 bens culturais – aplicando-se a metodologia do INRC conforme sistemática do Decreto nº 3551. Um dos resultados deste trabalho foi a identificação do “modo de fazer roça” como um bem cultural central e estruturante do modo de vida quilombola, com lastro na história das comunidades na região. O envolvimento de pesquisadores quilombolas em todas as fases do levantamento foi essencial para obtenção dos resultados e impactos das ações nas comunidades. O engajamento dos agentes permitiu maior apropriação dos processos em jogo, contribuindo para consolidar a consciência da importância e riqueza do patrimônio cultural quilombola dentro das comunidades. Os quilombolas refletiram sobre as transformações sociais e culturais, transmitiram e compartilharam conhecimentos; os mais novos descobriram coisas novas sobre seu passado, reafirmando o valor dos conhecimentos tradicionais e de antigas práticas. Reafirmação construída também como discurso para dentro, para o fortalecimento cultural local.

- Criação da Cooperquivale, em 2012, visando articular e estimular a comercialização dos produtores quilombolas da região e facilitar o escoamento dos produtos e promover a geração de renda.
- A criação do Paiol de Sementes Quilombolas em 2015 com objetivo de fortalecer as trocas e a diversidade das sementes tradicionais quilombolas. O paiol reúne etnovariedades que resultam de um levantamento com 13 quilombos, com foco em quatro espécies agrícolas: 13 variedades de milho, 23 de arroz, 22 de feijão e 17 de mandioca.

Em 2017 foi entregue ao Iphan um dossiê que reúne os principais aspectos constitutivos do SATQ, destacando os conhecimentos e práticas que compõem o núcleo estruturante do bem cultural dos demais bens culturais associados, resultado de quase 8 anos de pesquisa participativa e construção coletiva entre quilombolas e parceiros.

O relatório divide-se em dois volumes: o Volume I traz uma descrição do bem cultural elencando os principais pontos identificados ao longo da construção do *Inventário Cultural Quilombola* e estruturado a partir do diálogo com a equipe técnica do Iphan. Informações relativas às transformações e novos significados atribuídos também figuram no dossiê. O Volume II apresenta uma compilação de textos científicos de diversas áreas que abordam e aprofundam aspectos do sistema agrícola mencionados no Volume I. Também são partes do dossiê, material fotográfico, vídeos e notícias que marcam a história de organização quilombola relacionada à prática agrícola.

O Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira como objeto de registro

Como fundamento da solicitação de registro em análise pelo Iphan, é importante ressaltar que, a despeito de todas as transformações ocorridas nas últimas décadas, a roça de coivara continua sendo de extrema importância para a segurança alimentar e renda da maioria das famílias quilombolas. Um levantamento realizado pelo ISA em 2017 com 164 famílias de 14 quilombos do Vale do Ribeira (que perfazem um total de aproximadamente 700 famílias) demonstra que 90% das famílias entrevistadas ainda se dedicam a alguma forma de agricultura, sendo que 40% praticam a roça de subsistência conjugada com outras atividades como fonte de renda familiar e 12% praticam exclusivamente a roça de subsistência. Portanto, 52% das famílias consideradas se dedicam à roça de subsistência. O percentual não abrange os 11% de famílias que se dedicam exclusivamente à produção de banana e pupunha como fonte de renda.

Além de ter abrangência significativa e estar ancorada na vida cotidiana de boa parte das famílias, os quilombolas hoje reconhecem, e o dossiê contribui para demonstrar, que o SATQ constitui um conjunto rico e inter-relacionado de práticas e conhecimentos agrícolas, ecológicos, sociais, religiosos e lúdicos que resultam da experiência histórica dos negros na América e são transmitidos por gerações no território. Com um modo de vida baseado na roça de coivara, os

quilombolas geraram dia após dia, historicamente, a sua experiência social e manejaram o espaço deixando marcas indelévels no território. A existência do sistema agrícola se confunde com a própria história do Vale do Ribeira, moldando a vida e a identidade das comunidades quilombolas e da região.

Os elementos constitutivos do SATQ expostos no dossiê – a saber: a roça de coivara e o padrão de ocupação baseado nas capuavas; a agrobiodiversidade e a organização do tempo em função do calendário agrícola; as modalidades de trabalho coletivo e suas relações com compadrio e grupos de vizinhança; os artefatos produzidos com materiais locais para processamento e armazenagem dos alimentos produzidos; o circuito de trocas e comercialização – vêm demonstrar o valor patrimonial do bem cultural.

O espaço natural do Vale do Ribeira, convertido por meio do trabalho e de representações simbólicas, se tornou o espaço social quilombola, tal como foi interpretado sobre os caipiras paulistas:

O meio natural aparece de início como grande celeiro potencial, que não será utilizado indiferentemente, em bloco, mas conforme as possibilidades de operação do grupo; pois os animais e as plantas não constituem em si alimentos do ponto de vista da cultura e da sociedade. É o homem quem os cria como tais, na medida em que os reconhece, seleciona e define. O meio se torna deste modo um projeto humano nos dois sentidos da palavra: projeção do homem com as suas necessidades e planejamento em função destas – aparecendo plenamente, segundo queria Marx, como uma construção da cultura (Candido, 2010, p. 34).

A importância histórica dos afrodescendentes na formação social e cultural brasileira é sempre evocada, mas raramente qualificada de maneira consistente. O SATQ é possivelmente a expressão mais íntegra do modo de vida criado pelas comunidades negras do Vale do Ribeira desde o período colonial; representa ao mesmo tempo condição de existência e resultado da trajetória dos negros nessa região. Essa expressão é íntegra não só porque permanece viva, mas por ser uma instituição que coloca em relação aspectos fundamentais do tecido social: o parentesco, a linguagem, a reciprocidade, a economia, as relações com o meio, a religiosidade, o lazer e, mais recentemente, a política.

O calendário agrícola, por sua vez, construído com base nessa experiência histórica, é fruto da interação humana com o ambiente. Interação que possibilitou a criação de um sistema de conhecimentos que integra estações do ano, astros, solos e rios com cada uma das plantas cultivadas.

O Sistema Agrícola Tradicional Quilombola é expressão viva de um capítulo de pouca visibilidade da historiografia nacional, mas que, apesar disso, contém parte significativa da memória e identidade brasileiras.

A literatura que aborda os processos ecológicos promovidos pelo manejo da roça de coivara considera que os sistemas agrícolas itinerantes com longos períodos de pousio demonstram que o etnoconehecimento ecológico pode ser aplicado para enriquecer o processo de sucessão florestal e sustentar a floresta por muitas gerações (Chazdon, 2013). Na Figura 9 se observa o uso itinerante da floresta no território quilombola. Com base nos parâmetros científicos apresentados no Volume II do dossiê (Instituto Socioambiental, 2018), comprova-se que os conhecimentos tradicionais quilombolas promovem a biodiversidade da floresta, ver em Adams et al. (2012).



Foto: Anna Maria Andrade

Figura 9. Áreas de roça e florestas em diferentes estágios sucessionais nas encostas cultivadas do quilombo da Comunidade de Bombas, Vale do Ribeira, Iporanga, SP.

Outro bem de valor inestimável das roças quilombolas é o banco de sementes que ainda se encontra no chão, com variedades extintas em muitos lugares e outras desenvolvidas localmente ao longo de centenas de anos. Foram computadas cerca de 250 variedades diferentes no espaço da roça e nos quintais onde são plantadas hortaliças, temperos e algumas frutas. Na roça, as principais cultivares – milho, arroz, feijão e mandioca – apresentam variedades que hoje são indisponíveis no mercado. O material genético resultante do manejo quilombola é importante não apenas para alimentar as próprias famílias de agricultores, mas como acervo de segurança diante de riscos iminentes com as poucas variedades hoje produzidas em escala para a sociedade.

Riscos e ameaças

Os riscos e ameaças à continuidade do SATQ são de ordem externa e interna às comunidades e estão ligados a processos de transformação histórica da sociedade e dos modos de produção no campo de um modo geral. Por se tratar de um sistema, todos os elementos constitutivos do bem são impactados por esses fatores. Diante das várias transformações e considerando que existem fatos irreversíveis como a abertura dos acessos rodoviários, por exemplo, destacam-se, ainda, outros como a insegurança territorial, novas formas de uso do solo e os conflitos fundiários.

Processos de regularização fundiária inconclusos são uma ameaça ao sistema agrícola quilombola, uma vez que geram conflitos fundiários e conseqüente insegurança territorial. Os territórios seguem ocupados por não quilombolas, denominados terceiros, que, além de não participarem da vida comunitária, geralmente introduzem monoculturas com o uso de defensivos químicos na terra; em muitos casos tentam usurpar parte do território da comunidade; ou, ainda, animais como gado e muares causam prejuízos maltratando a lavoura, gerando conflitos e muitas vezes mortes. Por isso, garantir o acesso dos agricultores e das agricultoras quilombolas a terra, por meio da regularização dos territórios, para implantação do rodízio das áreas agricultáveis é algo necessário e urgente para a manutenção do SATQ.

As novas formas de uso do solo também se constituem como desafio. As transformações sociais e as pressões econômicas, atendendo à lógica e modelo do capitalismo, agem em um ponto sensível em cada pessoa, realçando o individualismo, muitas vezes alterando o sentido de pertencimento e a relação do homem e mulher com a terra. Nesse sentido, faz-se necessário, além de devolver a terra ao homem, devolver o homem a terra.

Tem lugares onde o agronegócio quer expandir suas fronteiras e ele precisa tirar o homem da terra. Para tirar o homem da terra, você primeiro precisa tirar aquilo de dentro do homem. Porque o homem, e o quilombola tem muito isso, é muito agarrado à sua terra. Não se tira ele de lá se você primeiro não tirar a terra de dentro dele. Isso é uma coisa bem construída mesmo e passa por muitas coisas, pela televisão, pela escola. Então esse “tirar a terra dele” passa por muitas coisas. Até chegar um momento em que a terra não serve para nada, a não ser vender ou ser abandonada. Então o agronegócio, na sua expansão de fronteiras, faz muito isso. O nosso “agronegócio” aqui é o turismo, que faz exatamente a mesma coisa. Ele precisa dessa terra, mas pra ter essa terra ele precisa arrancar de quem tem. E como é que arranca? Com os mesmos modos operantes. Então a ameaça está muito associada à disputa do território. Porque ninguém abandona sua cultura porque quis abandonar. Existem os fenômenos que chegam, as pessoas percebem ou não, mas os fenômenos chegam. E o estrago às vezes a gente vê uma década depois, duas décadas depois.

(Ronaldo dos Santos, Quilombo Campinho da Independência, RJ)

No âmbito das questões ideológicas que se processam individual e coletivamente, inserem-se questões religiosas que cerceiam algumas práticas tradicionais, por um lado, e o acesso à televisão, pregação de modelos monetarizados, por outro.

Territórios com alto índice de desmatamento – por causa das pastagens ou monoculturas – não apresentam boas condições para a prática da coivara itinerante. Sem cobertura florestal, os processos regenerativos durante o pousio ficam comprometidos. Além disso, não há recursos disponíveis para confecção dos artefatos necessários aos processamentos.

A mineração também ameaça a integridade dos territórios quilombolas. No Vale do Ribeira, só no ano de 2012 foi registrado o número recorde de 113 pedidos para pesquisa, licenças ou concessões em tramitação no Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM).

Os pedidos em processo se sobrepõem a 16 territórios quilombolas (Tomazela, 2013; Wiens, 2013).

Logo após o arquivamento do processo de licenciamento da hidrelétrica de Tijuco Alto no alto curso do Rio Ribeira, voltam a ameaçar os territórios quilombolas os projetos, ainda que embrionários, de construção de pequenas centrais hidrelétricas na mesma região. Um dos projetos previsto no varadouro, município de Itaóca, já foi repudiado pelos quilombolas.

No tocante às restrições ambientais, os mecanismos de licenciamento de roça, da forma como têm funcionado, também ameaçam a manutenção do sistema agrícola. O principal problema é que os procedimentos são burocráticos e não são cumpridos em tempo hábil para que os plantios ocorram. Pesquisa do ISA indica que, atualmente, boa parte dos agricultores já entra com pedidos de licenciamento dentro dos parâmetros estabelecidos pela norma ambiental, porém, quase metade dos pedidos (45%) não tramitou em tempo, e os agricultores deixaram de plantar.

Outro fator apontado é que as áreas licenciáveis nem sempre são as áreas desejadas e escolhidas conforme o conhecimento tradicional. Mesmo com avanços no diálogo entre as comunidades e os órgãos ambientais, algumas áreas ainda são negadas; os plantios não são feitos em áreas onde os agricultores duvidam do potencial produtivo. Esse problema foi apontado por 38% dos entrevistados. Do universo de 265 áreas licenciadas, a maior parte dos licenciamentos expedidos em 2015 foi em áreas de capoeira em pousio de 6 a 10 anos (37%), seguidos por áreas de pousio de 11 a 15 anos (22%) e de 0 a 5 anos de pousio (17%). Houve uma taxa de licenciamento de 3% em mata virgem.

Surgiram com menor frequência outros problemas como falta de assistência técnica, falta de informação. Alguns agricultores desanimam porque sentem medo de punições ou porque continuam indignados com a exigência da autorização para plantar.

Dentre os riscos associados à prática agrícola, um dos mais citados entre os quilombolas foi a perda de sementes crioulas e o desinteresse dos jovens. Com relação às sementes, os agricultores mais velhos

contam que hoje manejam na roça um número menor de variedades de arroz, feijão, milho e mandioca. Sementes de variedades antigas se perderam.

O primeiro arroz que o pessoal conta que existiu em Ivaporunduva foi o arroz Taporana. Dava cacho grande e sementes mais graúda e moía menos. Tinha o Tirivinha, mas ele é muito pequetico então, ele é gostosinho, mas pra socar dá muito trabalho. Depois veio o Brilhante, o Amarelão Amarelo. Mas acabou. Hoje só existe mesmo o Amarelão, Taporana e em algumas partes o Três Meses. O resto foi perdido.

(Vandir, Ivaporunduva, em Sementes de Quilombos).

A semente de arroz e do milho, se deixasse de um ano para outro, a gente perdia, não nascia mais. A gente não tinha o conhecimento de que na nossa agricultura a gente ia perdendo as sementes. A gente perdeu o arroz Taporana, perdemos o arroz Tirivinha que nós tínhamos, muitos conseguiram resgatar um pouco de volta. Perdemos o arroz Brilhante, e mesmo o arroz paulista hoje tem muito pouco. O pessoal foi desanimando e parando de plantar.

(Antonio Jorge, em Sementes de Quilombo).

Há também considerações sobre os riscos causados por projetos de assistência técnica, que propõem inovações equivocadas e desvalorizam os conhecimentos tradicionais.

Há uma série de ameaças, a cada momento. Até por gente de muito boa vontade que chega com processos de extensão, tentando aumentar a produção, insistindo que o que eles estão fazendo pode ser melhorado, quando na verdade está com o ouvido surdo para ouvir o que as populações tradicionais têm para passar. Acho que a grande ameaça é essa falta de diálogo e de entender que os conhecimentos científicos e tradicionais têm uma importância idêntica, sendo que a sociedade valoriza muito mais os conhecimentos científicos. Então existe um imenso risco de você estar perdendo grande parte do conhecimento porque as pessoas trabalham sempre valorizando o científico e deixando o tradicional. Ainda tem aquele absurdo de querer validar cientificamente o conhecimento tradicional.

Nós temos que fazer um trabalho primeiro de valorização porque há um risco de perda. Acho até que existem pessoas sensíveis e influentes que conseguem que a política pública de certa forma olhe para isso no nível internacional também. Historicamente, desde a década de 1970 que tem se falado da importância disso e colocado cunhas nos tratados internacionais. Mas a ameaça é muito grande porque de fato hoje o conhecimento científico é super valorizado. Para mim, a grande questão é essa.

Outro problema é o discurso com viés de ‘alimentar o mundo’ visando resolver as coisas em nível mundial e não no nível local. Com isso, vem com os pacotes tecnológicos, e as empresas colocam valor monetário em coisas que são do próprio viver, como alimentar-se e beber água. Com essa monetarização do viver, perde-se grande parte do que não se pode monetarizar ou quase tudo o que não se pode atribuir valor financeiro. Então são duas coisas basicamente: a super valorização do conhecimento científico e a monetarização de coisas que não têm um valor monetário, o valor é muito maior do que esse.

(Patrícia Goulart Bustamante, Embrapa e FAO, 2017).

No âmbito das políticas internacionais de fomento à agricultura, ainda paira certo desconhecimento sobre a realidade dos povos e comunidades tradicionais do Brasil e da América Latina. Não são claros ainda os riscos de desaparecimento desses povos e de suas particularidades culturais e, portanto, não há políticas feitas para contemplar especificamente esse grupo social.

As políticas dirigidas especialmente aos povos e comunidades tradicionais são uma coisa bem brasileira e talvez da América Latina. Na FAO eu não vejo povos tradicionais sendo tratados de formas diferentes. Nós é que levamos para a FAO a pauta dos riscos, das ameaças que esses povos estão correndo de desaparecimento e desaparecimento dos seus sistemas. Eu acho que a gente consegue reverber um pouco na Ásia e na Austrália também. Com a Europa quase nada, Estados Unidos nenhum. Com a China um pouco. Com o Japão quase nada. Na Austrália e com a América Latina a gente consegue ter um diálogo, eles entendem o que são as comunidades e povos tradicionais. Então, é um cuidado que a gente precisa ter nesse trato, pra poder preservar essas diferenças de identidade e desses diferentes modos de fazer agricultura.

(Patrícia Goulart Bustamante, Embrapa e FAO, 2017).

Os circuitos de comercialização dos produtos agrícolas quilombolas também enfrentam obstáculos que poderiam ser solucionados com políticas públicas adequadas a realidades dessas comunidades.

O grande nó é fazer com que estas associações ultrapassem a linha da ilegalidade para a legalidade de seus empreendimentos comunitários e suas formas de obtenção de renda. Enquanto não tiverem um nível de organização mais elevado, uma legislação que compreenda a condição de diversidade que vivem, ficam na dependência de um “atravessador ou intermediário”, que é quem coloca os produtos dentro da economia formal a partir deste ponto da cadeia. Dessa forma, continuam na exclusão, ganham menos pelos produtos e são mais um índice da economia informal.

Outro contrassenso é que muitos programas de financiamento de infraestrutura produtiva não reservam recursos para fazer frente aos processos de licenciamento, exigidos pelo Ministério da Saúde e Agricultura, que são essenciais para garantir a inclusão produtiva e econômica destas comunidades, já que também são requisitos básicos para o acesso a mercados. O resultado é um sem número de unidades produtivas comunitárias inativas que se encontra por este Brasil a fora. O desafio está em como aprimorar as diferentes normas e legislações para que possam considerar os diferentes estágios de evolução e contextos das associações quilombolas abrindo espaço para que elas possam fazer parte dos números que compõem a economia formal. Fazer com que as políticas públicas cada vez mais contemplem a diversidade.

(Raquel Pasinato, volume II).

Outro gargalo é a preferência do consumidor da cidade de São Paulo, acostumados com produtos que têm uma aparência e uma embalagem padronizadas.

Uma dificuldade é hábito do consumidor paulistano. As pessoas querem as coisas embaladas na bandejinha, no isopor, e se preocupam com a aparência dos produtos, elas demoram para entender que aqueles produtos que tem uma aparência diferente do que ele tá acostumado são na verdade mais saborosos e de melhor qualidade. As pessoas que vem aqui comprar, elas cada vez mais se interessam pela história de quem trouxe aquele alimento e elas reconhecem o sabor das coisas.

(Gabriela Mattos).

Primeiras medidas a serem adotadas para a salvaguarda do SATQ

Diante dos riscos e ameaças apresentados anteriormente, a primeira medida a ser tomada para buscar a salvaguarda do SATQ é elaborar coletivamente um plano de ação detalhado, baseado em quatro eixos fundamentais para continuidade do sistema:

- Cultivo, agrobiodiversidade e segurança alimentar.
- Comercialização e renda.
- Educação e transmissão do conhecimento.
- Legislação e políticas públicas.

Já existe há 10 anos um grupo chamado GT da Roça, composto por lideranças quilombolas e parceiros (Estado, pesquisadores/universidade e organizações não governamentais), o qual poderá ser a referência para a construção detalhada do Plano de Salvaguarda do Sistema Agrícola Tradicional Quilombola.

Algumas das ações propostas a seguir já estão em andamento, porém grande parte carece de investimento em recursos financeiros e humanos para serem concretizadas.

A partir do registro, objetiva-se com apoio do Iphan e no âmbito do GT da Roça construir um plano detalhado para salvaguarda, que contemple as demandas dos quatro eixos já estabelecidos pelos quilombolas até o momento. Esse detalhamento deverá conter planos de trabalho com prazos, responsabilidades e orçamentos, bem como possíveis fontes de apoio financeiro para viabilizá-los.

Segue um breve detalhamento de algumas das ações propostas a serem desenvolvidas no âmbito do plano de salvaguarda.

Cultivo, agrobiodiversidade e segurança alimentar

Estão incluídas nessa linha de ação as atividades que visam valorizar as técnicas agrícolas tradicionais com as famílias quilombolas, tais como:

- Promover mutirões.
- Realizar feiras de trocas de sementes e mudas.
- Fortalecer a manutenção do banco de sementes (Paiol de Sementes Quilombolas).
- Experimentar novas técnicas agronômicas de base agroecológica.
- Estimular uso de produtos da roça no preparo de receitas.
- Produzir um livro de receitas tradicionais quilombolas para comercialização e divulgação das receitas entre as comunidades e fora delas.

- Estimular o envolvimento de jovens agricultores na produção de alimentos processados artesanalmente, como farinha de mandioca, rapadura, taiada, banana chips, mel, arroz, feijão, dentre outros.

Renda/Comercialização

A renda gerada pela comercialização dos produtos das roças quilombolas e da cultura material associada é um importante vetor de sustentação do sistema agrícola. A venda de produtos agrícolas e extrativistas estimula uma economia que valoriza e protege a floresta, essencial para a manutenção do sistema. Estruturar as cadeias de comercialização desses produtos envolve:

- Fortalecer a Cooperquivalê enquanto organização que viabiliza a comercialização.
- Estimular rede de relações campo-cidade, inserindo os produtos das roças nos mercados de orgânicos; grupos de consumo consciente e outros mercados de valor agregado.
- Promover a assistência técnica e apoio aos agricultores quilombolas para melhorias em seus produtos para comercialização (embalagens, rótulos, preços, selos de origem, manejo orgânico).
- Dar visibilidade e divulgar os produtos das roças quilombolas despertando interesse do público que desconhece o papel do sistema agrícola quilombola na Mata Atlântica do Vale do Ribeira.

Educação/Transmissão do conhecimento

A linha de ação relacionada à educação e transmissão do conhecimento envolve ampliar a abordagem de conteúdos do SAT entre os jovens quilombolas e nas instituições de ensino formal. As ações prioritárias serão:

- Inserir conteúdos sobre a roça quilombola e bens associados nas escolas da região com a participação de agricultores locais experientes.
- Capacitar professores evidenciando a centralidade da questão agrícola na formação da história e cultura quilombola.
- Formar pesquisadores locais.
- Promover espaços e momentos de troca de saberes entre as gerações.
- Produzir materiais e conteúdos impressos e audiovisuais sobre o sistema agrícola a partir das experiências dos pesquisadores locais quilombolas e das informações já produzidas do inventário cultural e deste dossiê.

Legislação e políticas públicas

Neste tópico, estão as ações voltadas à adequação da legislação ambiental e o acesso às políticas públicas e tratados internacionais voltados ao fortalecimento e fomento das práticas agrícolas tradicionais, bem como as questões climáticas que impactam o sistema. É preciso que os espaços de ação e debate sejam ocupados por representantes das comunidades quilombolas.

- Interceder com os órgãos competentes a fim de agilizar as autorizações de supressão de vegetação para abertura de roças.
- Propor um novo modelo de procedimento para as autorizações de supressão de vegetação com fins de roça tradicional, mais adequado à realidade dos territórios quilombolas; que seja menos demorado e atenda ao calendário agrícola dos quilombolas.
- Fomentar o GT (Grupo da Roça) para contribuir na construção de estratégias para melhorar o acesso às políticas públicas.

- Combater o racismo ambiental praticado contra os quilombolas em razão de suas práticas tradicionais por meio de denúncia aos órgãos internacionais.
- Dar visibilidade ao sistema agrícola para acessar recursos nacionais e internacionais.
- Fomentar a participação dos quilombolas nos programas e políticas institucionais de comercialização de produtos (PAA E Pnae) e buscar apoio para manutenção dessas políticas em constante ameaça.
- Iniciar um diagnóstico detalhado (pelos pesquisadores locais quilombolas) dos impactos do clima sobre o SATQ.
- Promover debates com os quilombolas durante as discussões do Paiol de Sementes, levantando suas observações empíricas sobre os impactos das mudanças do clima na agricultura.
- Buscar aproximações com órgãos internacionais de fomento a sistemas agrícolas tradicionais como a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO).

Várias ações ligadas à valorização e conservação da agrobiodiversidade dessas comunidades têm sido desenvolvidas, articulando esferas econômicas, sociais e culturais. A dinâmica do sistema prescinde de um território com grande área florestada, e as estratégias seguem o caminho de valorizar as práticas tradicionais que são as grandes responsáveis pela manutenção de mais de 85% da área florestadas da maioria dos territórios participantes do SATQ.

Sendo assim, a manutenção do SATQ é uma importante estratégia, tanto de conservação da biodiversidade da região quanto de preservação da cultura quilombola e reconhecimento desse povo como parte fundamental para a formação do País.

Desafios e perspectivas

O SATQ, baseado na técnica da roça de coivara, representa uma prática eficiente e sustentável de agricultura em ambiente florestal, que garantiu a existência dos quilombolas na Mata Atlântica ao longo de séculos.

Os SATs são práticas de povos e comunidades tradicionais carregadas de significado. São secularmente praticados como estratégia de resistência, conservação de biodiversidade, manutenção e transmissão de saberes e manutenção da segurança alimentar.

No entanto, os modos de praticar essa agricultura são pouco valorizados, muitas vezes desconhecido, tratados com preconceito, como modelos ultrapassados pelo senso comum da sociedade.

A sobrevivência desses sistemas encontra alguns desafios: o acesso ao território; as legislações ambientais restritivas e que criminalizam as práticas tradicionais; a falta de incentivo cultural e econômico e o êxodo rural da juventude.

Para que os SATs sobrevivam, seus praticantes precisam acessar o território que em muitos casos ainda não foi regularizado, onde boa parte está na posse de particulares e dificulta a reprodução da vida das comunidades e seus agricultores. É o caso de territórios quilombolas, por exemplo, em que, olhando os dados oficiais, tem-se pouco mais de uma centena de territórios titulados num universo estimado pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) de 6 mil comunidades no País.

O mesmo ocorre com outros povos tradicionais, como os caiçaras, que tiveram seus territórios sobrepostos por unidades de conservação e perderam sua autonomia para realizar as técnicas agrícolas tradicionais em nome da preservação da floresta. Ainda há os casos em que o território está em disputa direta com fazendeiros e está sendo invadido por pecuária, monocultura, enfim, atividades que trazem outro modelo de uso da terra, esgotando seus recursos em longo prazo, diferente do que fazem os SATs, que mantêm os recursos naturais e

desenvolvem a agricultura alimentando os ecossistemas, renovando, nutrindo pessoas e natureza.

A legislação ambiental mais recente, desde o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Snuc) até o Código Florestal e a Lei da Mata Atlântica, por exemplo, mesmo com algumas limitações, reconhecem o direito ao modo de vida tradicional que compõe os SATs, porém, existe uma enorme dificuldade na política de implementação da legislação, que, sob alegação da conservação da biodiversidade, se negam direitos fundamentais, como produzir para se alimentar. E, ao pensar a biodiversidade e a conservação das florestas, não se leva em conta as legislações que garantem os direitos de reprodução dos modos de vida dos povos tradicionais, como a Constituição Federal de 1988 [(Brasil, 2016, arts. 215 e 216) na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (Brasil, 2004, OIT, art. 2º, alínea b)] e o Decreto nº 6.040/2007 (Brasil, 2007, art. 3º, inciso III) que traz o conceito de desenvolvimento desses povos.

Falando em desenvolvimento, outro desafio é estrutura das políticas públicas agrícolas oferecidas pelo Estado aos povos e comunidades tradicionais. Infelizmente ainda são insuficientes e, no caso dos SATs, é inexistente. Os programas de crédito, como o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf), por exemplo, priorizam crédito a monoculturas, não reconhecendo os SATs.

Somente a partir dos anos 2000 criaram-se políticas de incentivo à comercialização de produtos dos agricultores tradicionais, como PAA e o Pnae. No caso dos quilombolas do Vale do Ribeira, com o acesso a estes programas, abriu-se uma oportunidade de comercializar tudo aquilo que nunca era vendido (cara, taioba, inhame, batata-doce, frutíferas, hortaliças, legumes). Segundo relatos das lideranças quilombolas, estes programas também contribuem para manter a juventude nos territórios ao oferecer renda.

Vale destacar que, a partir de 2015, o investimento do governo federal aos programas de comercialização institucionais tem diminuído, trazendo impactos negativos na renda para os agricultores que acesavam tais programas.

Mas, para fomentar a agricultura tradicional, é preciso mais que políticas de crédito e comercialização. É necessário valorizar e reconhecer o papel sociocultural e de segurança alimentar que essa agricultura desempenha. Felizmente algumas iniciativas são observadas, quando órgãos internacionais como a FAO apoiam programas de reconhecimento de SATs, contribuindo nas discussões e integrações de diferentes órgãos estatais, como a Embrapa e o Iphan, compreendendo os SATs como patrimônio sociocultural e ambiental.

A política de patrimônio imaterial do Iphan, ao reconhecer os SATs, dá visibilidade ao importante papel dos povos tradicionais e indígenas na manutenção da agrobiodiversidade e dos ambientes onde estão inseridos, como as florestas tropicais. Relevante também é a iniciativa do prêmio BNDES de 2018, que dá oportunidade de os SATs serem reconhecidos como uma agricultura que tem um valor socioambiental.

Todavia, faz-se urgente que as políticas de Assistência Técnica e Extensão Rural (Ater) também dialoguem com os SATs. Ao trabalhar no campo, no dia a dia com os detentores dos sistemas, é preciso conhecer e valorizar as técnicas e saberes dos agricultores, para executar uma Ater inclusiva e não importar moldes que vão contra os conhecimentos tradicionais.

Fortalecer a autonomia na gestão do território, o acesso e direito ao território e desenvolver ações de incentivo e fomento à produção tradicional são estratégias que podem gerar impactos positivos na renda, na alimentação, na cultura e na proteção da agrobiodiversidade mantida pelo exercício dos SATs.

Referências

ADAMS, C.; MUNARI, L. C.; VLIET, N. van; MURRIETA, R. S. S.; PIPERERATA, B. A.; FUTEMMA, C.; PEDROSO JÚNIOR, N. N.; TAQUEDA, C. S.; CREVELARO, M. A.; PRADO, V. L. S. Diversificando a renda e perdendo complexidade paisagística em comunidades de agricultores itinerantes quilombolas na mata atlântica. In: ADAMS, C.; MUNARI, L. C.; VLIET, N. van; MURRIETA, R. S. S.; PIPERERATA, B. A.; FUTEMMA, C.; PEDROSO JÚNIOR, N. N.; TAQUEDA, C. S.; CREVELARO, M. A.; PRADO, V. L. S. (Ed.). **Sistemas agrícolas itinerantes nas florestas tropicais brasileiras: uma área interdisciplinar**

de pesquisa. [São Paulo]: Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, 2014. p. 178-124.

ANDRADE, A. M.; TATTO, N. **Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013. 379 p.

BRASIL. Congresso. Senado. **Ato das Disposições Constitucionais Transitórias**: art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. 2016. Disponível em: <http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988_12.07.2016/art_68_.asp>. Acesso em: 26 ago. 2018.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nº 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nº 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo nº 186/2008. Brasília, DF: Coordenação de Edições Técnicas, Senado Federal, 2016. 496 p. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2018.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União**, 21 nov. 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm>. Acesso em: 27 jul. 2018.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. **Diário Oficial da União**, 20 abr. 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 27 jul. 2018.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. 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**, 8 fev. 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm>. Acesso em: 27 jul. 2018.

CANDIDO, A. **Os Parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus modos de vida. 11. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2010. 336 p.

CHAZDON, R. L. Making tropical succession and landscape reforestation successful. **Journal of Sustainable Forestry**, v. 32, n. 7, p. 649-658, 2013.

IBGE. **Censo demográfico 2010**. Disponível em: <<https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Calendário 2016 Sistema Agrícola Quilombola**. Altamira, 2015. 1 mapa color, 36 cm x 36 cm. Escala 1:800:000.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Dossiê Sistema agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira-SP**: volume II. [S.l.: s.n], 2018. 173 p. Não publicado.

RIBEIRO FILHO, A. A. **Impactos do sistema agrícola itinerante sobre os solos de remanescente de Mata Atlântica com uso e ocupação por comunidades quilombolas no Vale do Ribeira (São Paulo, Brasil)**. 2015. 396 f. Tese (Doutorado em Ecologia: Ecossistemas Terrestres e Aquáticos) — Universidade do Estado de São Paulo, São Paulo.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Decreto nº 40.723, de 21/03/1996. Institui, junto à Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania, Grupo de Trabalho para dar plena aplicabilidade aos dispositivos constitucionais que conferem o direito de propriedade aos remanescentes de quilombos. **Diário Oficial [do] Estado de São Paulo**, 22 mar. 1996.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Decreto nº 41.774, de 13/05/1997. Institui Programa de Cooperação Técnica e Ação Conjunta para identificação, discriminação e legitimação de terras devolutas do Estado, ocupadas pelos remanescentes de Quilombos. **Diário Oficial [do] Estado de São Paulo**, 14 maio 1997.

TOMAZELA, J. M. Vale do Ribeira tem recorde de pedidos de exploração de minérios: para coordenador do ISA, corrida se deve ao novo marco regulatório enviado para o Congresso que coibirá especulação. **O Estado de S.Paulo**, 1º jul. 2013. Disponível em: <<https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,vale-do-ribeira-tem-recorde-de-pedidos-de-exploracao-de-minerios-imp-,1048814>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

WIENS, I. **Impactos socioambientais da mineração no Vale do Ribeira são debatidos em seminário**. [S.l.]: Instituto Socioambiental, 2013. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/impactos-socioambientais-da-mineracao-no-vale-do-ribeira-sao-debatidos-em-seminario>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

Sistema Agrícola Tradicional da Serra do Espinhaço Meridional, MG

Transumância, biodiversidade e cultura nas paisagens manejadas pelos(as) apanhadores(as) de flores sempre-vivas

Fernanda Testa Monteiro, Claudenir Fávero, Aderval Costa Filho, Maria Neudes Sousa de Oliveira, Gustavo Taboada Soldati, Reinaldo Duque Brasil Landulfo Teixeira

Introdução

A Serra do Espinhaço constitui a única cordilheira brasileira, sendo uma importante referência geográfica, histórica e cultural no estado de Minas Gerais. Trata-se de um grande divisor geográfico de importantes bacias hidrográficas nacionais, de destacada biodiversidade e ocupação antiga de populações indígenas (mais de 10.000 anos), com posterior chegada de imigrantes portugueses e africanos no período colonial (a partir do final do século 17). A agricultura presente nas comunidades rurais que ocupam atualmente a porção meridional da Serra do Espinhaço expressa o encontro dessas *agriculturas*, e o sistema agrícola hoje existente é fruto da *coadaptação* desenvolvida nessa área ao longo do tempo.

O Sistema Agrícola Tradicional (SAT) da Serra do Espinhaço Meridional, nominado neste texto Sistema Agrícola Tradicional

dos Apanhadores de Flores Sempre-Vivas, está em ambiente de Cerrado, em transição para a Mata Atlântica em sua porção oriental, e conta com grande diversidade de características fitofisionômicas e edafoclimáticas: de campos rupestres (1.400 m) até escarpas declivosas e vales profundos que atingem as cotas baixas (600 m), onde estão as vazantes dos rios. Combina, portanto, diferentes altitudes e elevada biodiversidade, associada às distintas características, com ampla gama de conhecimentos tradicionais referentes ao uso desses ambientes, gerando distintos *agroambientes*. Como resultado, têm-se paisagens manejadas, abundância hídrica, *hotspot* de biodiversidade nativa, vasta agrobiodiversidade e considerável densidade cultural.

Na prática, as famílias conjugam agricultura-criação-coleta nas dimensões espaciais e temporais, traduzindo-se em policultivos, em meio a áreas de vegetação nativa; em quintais agroflorestais ao redor das moradias com alta densidade de espécies alimentares e criação de animais de pequeno porte com raças caipiras; em criação de animais rústicos de grande porte nos campos nativos localizados nas cotas elevadas; e em coleta/manejo de espécies da flora nativa em diferentes altitudes para alimentação, práticas tradicionais de medicina, festejos, construções domésticas e plantas ornamentais para comercialização. Essas comunidades detêm um *modo de vida* em estreita relação com o rico patrimônio agrícola e biocultural em uma paisagem singular manejada.

Os(as) *apanhadores(as) de flores sempre-vivas*, como se autodefinem, referem-se à *identidade* que expressa vínculos de pertencimento a essa porção da serra, bem como práticas socioculturais desenvolvidas em meio a áreas de campos rupestres do Cerrado. Dessa forma, as *territorialidades* dessas comunidades combinam *agroambientes* com movimento, regido pelas estações do ano, caracterizando a *transumância* das famílias, contornando limites e valendo-se das potencialidades agroecossistêmicas.

As estratégias agroalimentares construídas estão ancoradas na combinação de *agroambientes*, conhecimentos tradicionais, cultura alimentar e gestão compartilhada dos recursos genéticos adaptados e da água. Tais conhecimentos foram transmitidos e adaptados ao longo de muitas gerações e vêm garantindo a vida das famílias e comunidades ao longo do tempo, em situações adversas. Configuram-se

representações e práticas sociais de interação com a natureza, que é vista como criadora da vida e como um todo do qual fazem parte.

Os usos desses agroambientes foram desenvolvidos e reelaborados ao longo dos séculos de história de uso e interação com esses agroambientes – são paisagens manejadas em constante *coevolução* com as comunidades delas dependentes. Além disso, o regime agrário conta com *terras de uso comum*, onde há uso de técnicas adaptativas às condições edafoclimáticas, considerável segurança alimentar, geração de renda e resiliência socioecológica. Soma-se a isso a organização social e política das comunidades apanhadoras de flores, que buscam manter vivo esse sistema frente aos desafios atuais, auto-organizadas na Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas (Codecex).

O Sistema Agrícola Tradicional dos(as) Apanhadores(as) de Flores Sempre-Vivas

O bioma Cerrado tem rica biodiversidade, apresentando uma flora com diferentes potenciais de uso alimentar, medicinal, forrageiro, ornamental, artesanal, madeireiro, melífero, condimentar, oleaginoso, dentre outros¹. Além disso, o bioma encontra-se na parte central brasileira, sendo conhecido como o berço das águas do Brasil. Assim, é responsável pela recarga de aquíferos, e suas nascentes contribuem com a formação de oito das 12 grandes bacias hidrográficas do País, sendo três delas as maiores da América do Sul: Amazônica/Tocantins, São Francisco e Prata. Trata-se da savana mais biodiversa do planeta², que

¹ Segundo Brasil (2018), existem 11.627 espécies de plantas nativas já catalogadas no Cerrado ou Savana brasileira. Em relação à fauna, já se conhece 199 espécies de mamíferos, 837 espécies de aves, 1.200 espécies de peixes, 180 espécies de répteis e 150 espécies de anfíbios. De acordo com estimativas recentes, o Cerrado é o refúgio de 13% das borboletas, 35% das abelhas e 23% dos cupins dos trópicos.

² Mais de 220 espécies têm uso medicinal e mais 416 podem ser usadas na recuperação de solos degradados, como barreiras contra o vento, proteção contra a erosão, ou para criar habitat de predadores naturais de pragas. Mais de 10 tipos de frutos comestíveis são regularmente consumidos pela população local e vendidos nos centros urbanos, com alto teor de vitaminas, como: pequi (*Caryocar brasiliense*), buriti (*Mauritia flexuosa*), mangaba (*Hancornia speciosa*), cagaita (*Eugenia dysenterica*), bacupari (*Salacia crassifolia*), cajuzinho-do-cerrado (*Anacardium humile*), araticum (*Annona crassifolia*) e as sementes do baru (*Dipteryx alata*) (Brasil, 2018).

cumpre um papel muito importante na regulação do regime de chuvas nas regiões de incidência. É no Cerrado também que muitos povos indígenas, comunidades quilombolas e comunidades tradicionais, como os(as) *apanhadores(as) de flores sempre-vivas*, tradicionalmente habitam. Esse bioma tem, portanto, grande importância sociocultural no âmbito do patrimônio histórico e cultural brasileiro (Brasil, 2018).

No contexto do Cerrado, a Serra do Espinhaço cumpre papel de grande importância hídrica e de conservação da flora. Esta serra, sendo também a única cordilheira do Brasil no estado de Minas Gerais, constitui um grande divisor entre as bacias hidrográficas do centro-leste brasileiro e a do Rio São Francisco (Projeto Espinhaço, 1997). Em Minas Gerais, a Serra do Espinhaço constitui um conjunto de “terras altas”, no formato de bumerangue, de direção geral norte-sul e convexidade orientada para o oeste (Figura 1). Nas considerações de Saadi (1995), a denominação “serra” esconde uma realidade fisiográfica que é mais bem definida pelo termo “planalto”. As duas asas do bumerangue correspondem, pois, a dois compartimentos de planalto – o planalto meridional e o planalto setentrional –, diferenciados do ponto de vista litoestrutural e morfológico e separados por uma zona deprimida alongada na direção SE-NW. Sua porção meridional vai da região conhecida como Cipó (ao norte da capital mineira) até o município de Olhos D’Água (ao norte do município de Diamantina). Destaca-se que as águas que nascem nessa porção da serra são responsáveis pelo abastecimento de importantes cidades das regiões Sudeste e Nordeste do País. Notadamente, nessa área, as águas abastecem o Semiárido de Minas Gerais (Vale do Rio Jequitinhonha e norte de Minas Gerais).

Estudos sobre a Serra do Espinhaço em Minas Gerais a destacam em relação à sua *geodiversidade* e também à sua *biodiversidade* desde os primeiros expedicionários que adentraram a região³, ressaltando a existência de mais de 6 mil espécies em sua biota. A presença de campos rupestres na Serra do Espinhaço levou à sua classificação como de importância biológica especial, considerada detentora de alto grau

³ O geólogo Eschwege (1822) foi atraído pela serra bem como diversos naturalistas europeus, que a ela se referiram em seus estudos desde o século 19, como Auguste de Saint-Hilaire, Karl Friedrich von Martius e Ludwig Riedel (Costa, 2005).



Figura 1. A Serra do Espinhaço em Minas Gerais, com destaque a sua porção meridional e o planalto de Diamantina. No destaque à direita (B), o retângulo vermelho demarca a área ampliada na imagem à esquerda (A).

Fonte: Adaptado de Miranda (2005) e Costa (2005), respectivamente em (A) e (B).

de endemismo vegetal, em que se encontram 80% das espécies de flores sempre-vivas no País (Costa et al., 1998). A presença de espécies endêmicas da *flora nativa*, a abundância de água de qualidade e a *beleza cênica* exclusiva foram elementos mobilizadores para o reconhecimento da porção meridional da Serra do Espinhaço como Reserva da Biosfera reconhecida pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) em 2005 (Unesco, 2017). Foi destacada também como uma região que abriga o patrimônio cultural mineiro, com ênfase à sua história e à sua culinária, que confere identidade diferenciada ao estado, no contexto nacional. Ressalta-se que a cidade de Diamantina, MG, é Patrimônio Mundial reconhecido pela Unesco desde 1999 (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2018), graças ao seu conjunto arquitetônico colonial, tendo esse título impulsionado a atividade turística na região.

Apesar desses reconhecimentos recentes, pouco ou nada foi feito até então quanto aos grupos humanos que historicamente habitam a região e que deram contornos ao que se vê no meio físico-natural rural. Reflexo disso é o baixo acesso a políticas públicas e a média do IDH-M⁴ dessa região, que é de 0,65, o que demonstra a não inclusão desses grupos nos processos econômicos regionais. Trata-se, pois, de uma região de ocupação antiga e diferenciada no processo de colonização de Minas Gerais, com destaque ao extrativismo mineral, que atraiu sobremaneira as atenções e investimentos da Coroa Portuguesa, a partir do século 18, para a exploração de diamantes (Machado Filho, 1980). Em 1817, o naturalista Auguste de Saint Hilaire percorreu a região, do então distrito Diamantino, e identificou elevada presença de negros escravizados trazidos da África para os trabalhos nas minas diamantíferas. O naturalista destacou o fluxo de gêneros alimentícios entre os “sertões” e a “serra”, o fluxo de plantas e animais vindos da Europa e os alimentos locais utilizados por indígenas (Saint-Hilaire, 2004). Pesquisas recentes revelam a ampla ocorrência de pinturas rupestres, e datações em carbono 14 atestam a presença humana nessa área há mais de 10 mil anos (Isnardis, 2009).

Ocorreu, ao longo do tempo, a interação de culturas com diferenciados ambientes e “agri-culturas”, que dão contornos ao que encontramos atualmente na Serra do Espinhaço Meridional em Minas Gerais. O sistema agrícola desenvolvido está, pois, em região de Cerrado e lida com grande diversidade de características edafoclimáticas: de campos de altitudes (1.400 m) até escarpas e vales profundos entrecortados por corpos hídricos nas cotas baixas (600 m). Tem-se predominância de solos arenosos, rasos e distróficos nas cotas elevadas; e de solos arenoargilosos distróficos nas cotas baixas. O clima presente nos campos de altitude é Cwb (classificação de Köppen), com temperatura média anual de 18,7 °C e precipitação média anual de 1.500 mm. Já nas cotas baixas o clima é Cwa (classificação de Köppen), com temperatura média anual de 22,5 °C e precipitação média anual menor que 1.000 mm – Semiárido de Minas Gerais. Assim, o sistema lida com *verticalidades*

⁴ Índice de Desenvolvimento Humano Municipal.

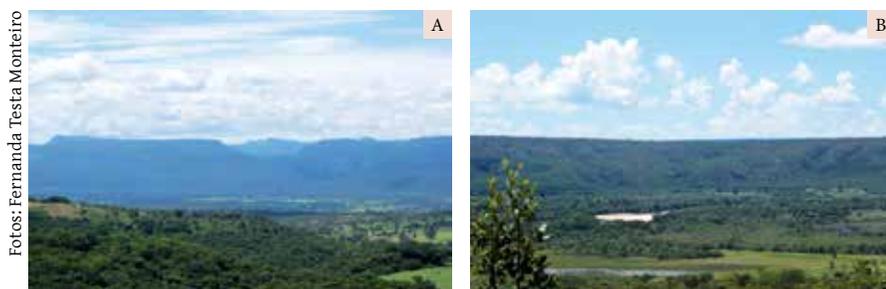
e *horizontalidades* da paisagem, o que o torna complexo e ao mesmo tempo confere *elasticidade/flexibilidade* às estratégias agroalimentares.

*Os(as) apanhadores(as) de flores sempre-vivas:
modo de criar, fazer e viver*

Para os(as) moradores(as) que habitam as comunidades dessa porção da Serra do Espinhaço, duas referências são comuns: ir “pra serra”, ou “subir para os campos”; e as escarpas da serra marcam a referência do sopé ou “pé da serra”. A região no sopé da serra, na sua face ocidental, apresenta altitudes em torno de 600 m e é por eles denominada “sertão”⁵, tendo o Rio Jequitaiá como uma das principais referências de localização. Já na sua face oriental, com altitude também em torno de 600 m, a região tem como referência o Rio Jequitinhonha – ou, as “beiras do Jequitinhonha” – onde “lá não é sertão”, explicam os moradores⁶. Alguns aspectos desses ambientes podem ser observados nas Figuras 2, 3 e 4. Ocorre maior umidade desse lado da serra, dado o efeito das chuvas orográficas das correntes vindas da costa atlântica. Entretanto, ambos os lados da serra nessas cotas baixas dizem

⁵ Ribeiro (2005) afirma que a origem do termo *sertão*, a partir de estudos etimológicos, é oriunda de *desertão* e, possivelmente, expressa a noção presente no expansionismo europeu pelo planeta, a constituir-se como centro que irradia civilização para os vários “sertões” a serem conquistados. O termo já era utilizado em Portugal, certamente desde o século 14, para fazer referência a áreas no interior de seu território e distantes de Lisboa. Afirma que, no Brasil, a ideia de “sertão” como um deserto pode expressar a população rarefeita, talvez associada à forma como a região foi apropriada durante a colonização pelas grandes fazendas de gado, a partir da obtenção de sesmarias; e, ao mesmo tempo, como em outras áreas colonizadas do mundo, o “deserto” é uma forma de descaracterizar toda a ocupação anterior daquele espaço geográfico por outras sociedades, e justificar a penetração civilizada sobre esse “vazio” humano, sendo que os que ali se encontravam eram tidos como “bárbaros” a serem civilizados. No imaginário brasileiro, encontram-se vestígios dessas significações, que empunham discursos do sertão como o “atrasado” a ser modernizado. É um discurso valorativo referente ao espaço, que qualifica os lugares segundo a mentalidade reinante e os interesses vigentes. Tem-se o sertão como qualificativo de lugares, um termo da geografia colonial, que reproduz o olhar apropriador dos impérios em expansão, figura do imaginário da conquista territorial, conceito que, ao classificar uma localização, opera uma apropriação simbólica do lugar. São sertões que qualificam caatingas, cerrados, florestas e campos - um conceito nada ingênuo, veículo de difusão da modernidade no espaço.

⁶ As falas/enunciações de moradores(as) locais estão destacadas em itálico ou entre as aspas, ou mesmo em trechos mais amplos, que elucidam suas colocações e expressões, e fazem referência a categorias êmicas em termos de classificação e usos. Foram coletadas por Monteiro (2011) como informação verbal.



Fotos: Fernanda Testa Monteiro

Figura 2 . Vista da serra a partir do “sertão” (A) e “beiras” do Jequitinhonha (B).



Foto: Fernanda Testa Monteiro.

Figura 3. Paisagem dos campos de uso comum próximo a 1.400 m de altitude.

respeito a zonas semiáridas, que atualmente estão sofrendo secas mais prolongadas e alteração no regime de chuvas, graças às mudanças climáticas.

Sobre a serra, extensas áreas com relevo aplainado são conhecidas pelos(as) moradores(as) como *campos*, ou também *chapadas*, conhecidos na região pela abundância das flores nativas típicas dos campos



Foto: Fernanda Testa Monteiro.

Figura 4. Vista de comunidade rural no “pé de serra” próximo a 600 m de altitude.

rupestres – as *sempre-vivas*⁷. Para os(as) moradores(as) que têm suas moradias sobre a serra: “tudo aqui é serra, mas cada *lugar* tem seu nome, cada palmo dessa serra tem nome próprio”⁸. Dessa forma, cada campo, cada vale e cada crista receberam nomes relacionados às suas histórias, como, por exemplo, o campo João Alves (nome de um antigo morador da localidade) e a serra do Galho (crista de quartzito). Outra localidade com extensos campos é conhecida como “Chapada do Couto”, próximo ao Pico do Itambé, uma referência marcante para os(as) moradores(as) que habitam essa região – trata-se, pois, do ponto culminante dessa região, com 2.062 m (Saadi, 1995). A presença de topônimos marca não somente a nomenclatura de acidentes naturais, como também a apropriação simbólica por comunidades locais, cuja memória celebra e reifica vínculos ancestrais com os lugares.

⁷ Plantas cujas espécies de maior valor comercial pertencem ao gênero *Comanthera*; elas são importante fonte de renda para as famílias das comunidades locais.

⁸ As falas/enunciações de moradores(as) locais estão destacadas em itálico ou entre as aspas, ou mesmo em trechos mais amplos, que elucidam suas colocações e expressões, e fazem referência a categorias êmicas em termos de classificação e usos. Foram coletadas por Monteiro (2011) como informação verbal.

Há, portanto, presença de comunidades rurais nas três áreas, ou seja, no “sertão”, sobre a serra, e nas margens do Jequitinhonha, sendo que aquelas que estão com as moradias agrupadas sobre a serra também se valem das cotas mais baixas e mais altas dentro de uma menor amplitude, reproduzindo a mesma lógica de *verticalidades* e *horizontalidades* do sistema, com prevalência das mesmas estratégias agroalimentares.

Ao contrário do que um primeiro olhar possa interpretar, as *travessias*, comumente feitas a cavalo, e os usos da serra guardam similaridade e constância. As travessias de viajantes e “tropeiros”, que saíam do sertão, conduzindo gado e alimentos rumo à terra diamantina, são descritas desde o início do século 19 (Saint-Hilaire). O uso dos “cargueiros” (animais de carga) ainda é uma prática recorrente na serra, tanto para o transporte de pessoas quanto para o transporte de flores, por exemplo. O trânsito de pessoas e gado da serra para o sertão, e vice-versa, ocorre ao sabor das estações do ano e das práticas tradicionais, configurando hábitos de longa data. As travessias também eram e são realizadas para participar de festas tradicionais nas comunidades ao longo do ano, como também para retribuir visitas, conformando vínculos e laços de sociabilidade. São frequentes os laços de parentesco, compadrio e afinidade entre os comunitários e comunidades. Os(as) moradores(as) facilmente enumeram famílias, compadres/comadres e amigos que têm do “outro lado da serra” ou sobre a serra.

A maioria das famílias construiu suas casas agrupadas nas comunidades nas cotas mais baixas, ao redor dos campos de coleta (Figura 5). Dependendo do ponto de partida, referem-se a “subir a serra” ou a “ir aos campos”, prática feita, sobretudo, na época da seca (abril a outubro), que está associada à “apanha” ou coleta de flores e ao manejo do gado nos campos nativos, podendo lá permanecerem por semanas – tem-se assim a *transumância*. A coleta das flores, quando famílias de diferentes comunidades encontram-se nos campos, oportuniza encontros, festas e enlaces, como narrou uma moradora: “Tem muita gente que casou panhando flor na serra”⁹. Trata-se, pois, de momento/ espaço de sociabilidade entre comunitários e comunidades.

⁹ As falas/enunciações de moradores(as) locais estão destacadas em itálico ou entre as aspas, ou mesmo em trechos mais amplos, que elucidam suas colocações e expressões, e fazem referência a categorias êmicas em termos de classificação e usos. Foram coletadas por Monteiro (2011) como informação verbal.



Foto: Fernanda Testa Monteiro.

Figura 5. Moradias próximas às cotas mais baixas.

Nesse tempo em que essas famílias permanecem sobre a serra, a moradia das famílias pode se dar em *ranchos*, construções feitas, em geral, com matérias-primas locais facilmente encontradas nos campos, como madeira e folha de palmáceas. Ou pode se dar também nas *lapas* (grutas nas formações rochosas), onde organizam internamente a cozinha e os quartos, valendo-se de colchões feitos com capins nativos da serra (Figura 6). Algumas lapas, inclusive, recebem os nomes das famílias que tradicionalmente ali se estabeleceram para a apanha das flores, atividade que pode recrutar todos de uma mesma família. Nessa fase, a dieta conta com parte do alimento levado e é complementada com alimentos nativos. É comum encontrar, também, plantas frutíferas plantadas há décadas por ancestrais ao redor das lapas e ranchos, nos “quintais” dessas moradias. Nesse sentido, tanto a *transumância* como as *travessias* geram fluxos gênicos (vegetais e animais), alimentares e econômicos entre as diferentes comunidades, como também criam/recriam sociabilidades no tempo e no espaço, vitais à reprodução social desses grupos e desse modo tradicional de vida.

Foto: Fernanda Testa Monteiro.

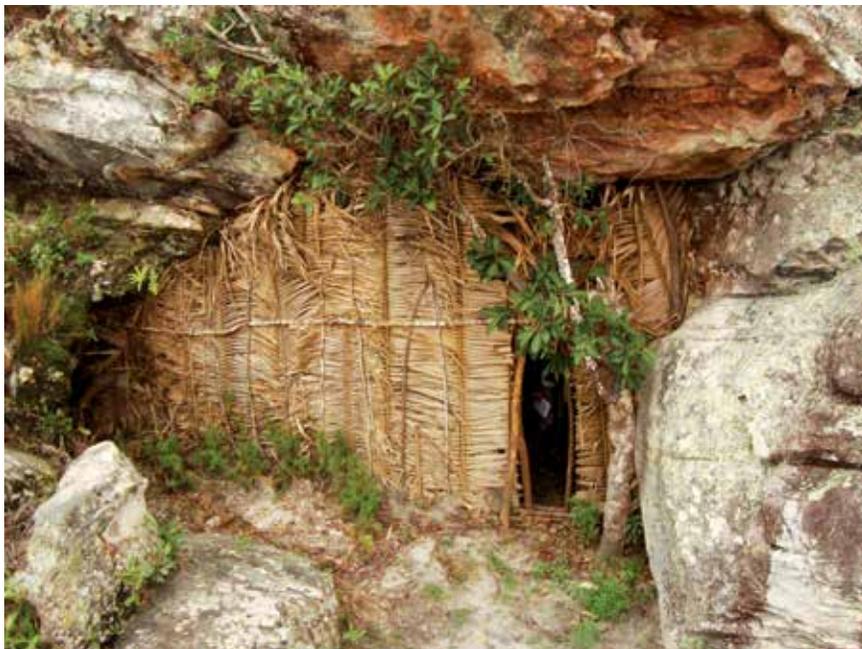


Figura 6. Moradias nos campos, conhecidas como moradias nas “lapas” (grutas nas formações rochosas).

Dessa forma, historicamente, as *territorialidades* (Heidrich, 2009) dessas comunidades combinam os diversos ambientes contidos na serra, sertão e margens do Rio Jequitinhonha. Nesses ambientes foram desenvolvidas estratégias de vida que se valeram de saberes complexos, permeados por significações e compreensões contextualizadas pelos lugares onde se encontram – *saberes geográficos* (Claval, 2009), transmitidos e reinventados ao longo de muitas gerações. As comunidades contam com uma organização do trabalho, de natureza familiar, para o autossustento, e para a obtenção de renda, por meio da comercialização do que produzem; com códigos de apropriação e uso da terra e recursos envolvidos, em que as relações de *parentesco* e *compadrio* são marcantes; e com representações e práticas sociais de interação com a natureza, a qual é vista como criadora da vida e como um todo do qual eles próprios fazem parte. A abundância de água é ressaltada pelos(as) moradores(as) como importante riqueza e

patrimônio herdado. E, comumente, as estratégias agroalimentares e econômicas das famílias estão ancoradas:

- Na agricultura tradicional e na criação de animais de pequeno porte, com prioridade para o consumo familiar, fundamental para a segurança alimentar, com protagonismo das mulheres.
- No agroextrativismo, com destaque às plantas medicinais e frutos nativos do Cerrado com alto teor de vitaminas (como pequi, panã, cagaita, mangaba, etc.), essenciais para a saúde infantil e para a segurança alimentar e nutricional das coletividades.
- Na criação de gado rústico e de animais de carga e transporte, com o uso de pastagens nativas, importante estratégia econômica e alimentar.
- Na coleta de flores sempre-vivas, que confere identidade cultural aos grupos autodefinidos, além de constituir componente fundamental da renda monetária familiar anual.

A seguir, as Figuras 7 a 22 retratam tais estratégias agroalimentares.



Foto:Valéria Nogueira.

Figura 7. Quintal agroflorestal.

Foto: Valda Nogueira.



Figura 8. Quintal policultivado – em destaque aqui a melancia com o milho.

Foto: Carlos Henrique Silva Souza



Figura 9. Raça crioula/local de porco “caipira”.



Foto: João Roberto Ripper.

Figura 10. Seleção de sementes de variedade local de feijão.



Foto: Claudenir Fávoro

Figura 11. Beneficiamento manual da mandioca para produção de farinha.

Foto: Carlos Henrique Silva Souza



Figura 12. Engenho manual para beneficiamento de cana-de-açúcar.

Foto: Valda Nogueira



Figura 13. Cultivo consorciado de variedades locais de milho e feijão na roça.



Foto: Valda Nogueira

Figura 14. Cultivo de mandioca consorciada com melancia na roça.

Agricultura Tradicional

A agricultura é desenvolvida, sobretudo, nos “quintais” e nas “roças”. Os quintais são *agroflorestais* e estão ao redor das moradias, onde se encontra uma alta diversidade de hortaliças (incluindo nativas), ervas medicinais cultivadas, frutíferas cultivadas e também pequenos cultivos, que contam com diversas variedades de mandioca, feijão, abóboras, amendoins, canas-de-açúcar, batatas, inhames, cafés, entre outros. Os pequenos cultivos desses gêneros nos quintais são justificados pelos(as) moradores(as) pela necessidade de se ter alimentos de fácil acesso e nas proximidades das moradias, para o dia a dia. Nessas áreas, é comum o uso de esterco de animais para fertilização. Nos quintais também se encontra a criação de animais de pequeno porte – galináceas e porcos de raças caipiras – e é comum manter algumas vacas para fornecimento de leite à família, além da criação de abelhas (nativas e africanas) e coelhos. Próximo às casas também se encontram as estruturas de beneficiamento (de mandioca, cana e milho), de armazenamento (de sementes, de alimentos diversos e de utensílios variados – ferramentas de trabalho, carros-de-boi e carroças, etc.).

Foto: Elisa Cotta



Figura 15. Colheita de frutos nativos comestíveis.



Foto: João Roberto Ripper

Figura 16. Artesanato com flora nativa.

Foto: João Roberto Ripper



Figura 17. Ordenha manual de leite de gado do tipo “curraleiro” – reconhecida como raça nacional.

Foto: Valda Nogueira



Figura 18. Manejo do gado nos campos de pastagem nativa.



Foto: Valda Nogueira

Figura 19. Coleta de flores.



Foto: João Roberto Ripper

Figura 20. Transporte de flores colhidas.

Foto: Fernanda Testa Monteiro



Figura 21. Flores sempre-vivas secando para posterior armazenamento em feixes.

Foto: Fernanda Testa Monteiro



Figura 22. Curso d'água sobre a serra.

Já as “roças” referem-se a áreas de cultivo mais extensas que podem estar próximas às moradias, nas cotas baixas, ou em diferentes patamares/altitudes na encosta ou mesmo sobre a serra. Nas cotas mais baixas, as famílias valem-se de vazantes de rios para o cultivo. Enquanto na serra, como ocorre o domínio de solos arenosos ácidos e distróficos, as famílias buscam manchas de solo mais argilosas e avermelhadas, como também aquelas mais escuras e úmidas, que são indicadores de “terras de cultura” ou de maior fertilidade natural. Também são usadas plantas indicadoras para localização desses solos. É comum uma mesma família ter mais de uma “roça”, até mesmo cinco roças, sendo todas manejadas ao mesmo tempo, em diferentes altitudes e dependendo dos ambientes, valendo-se do uso de rotação de culturas com pousio, para reposição natural da fertilidade dos solos por meio do uso da biomassa (“roça de toco”).

A época de plantio ocorre na estação chuvosa, geralmente entre novembro e março, envolvendo diversas variedades locais, com destaque às seguintes espécies: mandioca, feijão, milho, arroz, fava, sorgo, cana-de-açúcar, abóbora, batata, batata-doce, maxixe, amendoim, inhame, entre outras, e também frutíferas de porte elevado. Ressalta-se que, a partir dos laços de *parentesco* e *compadrio*, há famílias que têm suas moradias e roças nas cotas mais elevadas e que, na época das águas, descem ao “sertão” ou às “beiras” do Rio Jequitinhonha para cultivar roças com parentes e/ou compadres/comadres, ou ainda para cultivar um “pedaço de terra própria”. Há, assim, uma *elasticidade* do sistema necessária para a agricultura realizada nas condições descritas e vital à segurança alimentar dos comunitários e comunidades.

Tem-se, portanto, *quintais-roças* e *roças que “andam”* pela serra – seguindo a lógica de rotação de culturas e pousio, que varia no tempo e no espaço, segundo os critérios baseados no vasto conhecimento tradicional acumulado e nas necessidades dos grupos. O uso do trabalho familiar e de técnicas artesanais é constante nas atividades e há protagonismo das mulheres na agricultura. O preparo das terras pode contar também com o uso de tratores, mas sendo esse localizado e pouco significativo no todo. Em geral, fertilizantes químicos e pesticidas agrícolas são considerados desnecessários e prejudiciais à saúde das pessoas e ao ambiente como um todo, sendo a produção dos

quintais e das roças destinada prioritariamente ao consumo familiar, ocorrendo também a venda de pequenos excedentes.

Considerando as espécies cultivadas nas roças e quintais, têm-se catalogadas, até o momento, 94 espécies destinadas à alimentação, sendo 17 delas medicinais e condimentares. Ocorre ainda o uso de 15 espécies alimentares nativas, das quais duas são endêmicas e uma com indicadores de domesticação, segundo pesquisas em andamento. Ocorrem muitas trocas e doações de alimentos entre as famílias de uma mesma comunidade, assim como de sementes de todo tipo, e também relações de *reciprocidade* na realização do trabalho agrícola, como: mutirão, troca de dia, troca de serviço, dentre outras formas de solidariedade. Há fluxo gênico interno às comunidades e também entre comunidades, dados os laços de *parentesco*, *casamentos* e *compadrios*, o que garante a conservação dos recursos genéticos adaptados por meio de sua gestão compartilhada.

Cabe ressaltar também o vasto repertório de receitas da rica culinária local, com destaque à “farofa”, prato típico das festas nessas comunidades (destaques feitos às festas religiosas e de casamentos, acompanhada de outros pratos), com prevalência da mandioca na cultura alimentar. Isso se confirma nas roças, tendo sido identificadas 26 variedades de mandioca com uma única família. Essa alta diversidade interespecífica e intraespecífica é que garante a produção nas condições locais e, conseqüentemente, a resiliência socioecológica, havendo segurança alimentar das famílias e das comunidades.

Agroextrativismo

Em todas as localidades, o agroextrativismo ocorre com a coleta de plantas medicinais, frutos nativos, fibras, óleos e madeiras utilizadas para construção de casas e benfeitorias locais. Os frutos do Cerrado são encontrados e colhidos livremente: “não têm dono, todo mundo pode panhá”¹⁰. A atividade é vista como momento lúdico e comumente

¹⁰ As falas/enunciações de moradores(as) locais estão destacadas em itálico ou entre as aspas, ou mesmo em trechos mais amplos, que elucidam suas colocações e expressões. Foram todas coletadas por Monteiro (2011) como informação verbal.

realizada em companhia das crianças. A capacidade de localização dessa infinidade de plantas reflete/indica que os conhecimentos tradicionais associados estão presentes em todas as comunidades que compõem o sistema. São utilizadas pelo menos 35 espécies de frutos nativos comestíveis, 16 espécies de madeira para construções familiares e 83 espécies de plantas medicinais – identificadas até o momento.

Essa elevada diversidade de espécies e conhecimentos tradicionais associados são a base de saberes e fazeres que permeiam práticas culturais em várias dimensões: alimentação, medicina tradicional, arquiteturas, ritos e festas. Destaca-se a vitalidade da transmissão intergeracional de conhecimentos que permitem o uso da *recursagem local*. Tais conhecimentos foram e continuam sendo fundamentais para a sobrevivência humana ao longo do tempo nessa área em contextos muitas vezes adversos, além de baixo acesso a serviços e políticas públicas.

Criação de animais rústicos

Sobre a serra prevalecem as gramíneas nativas utilizadas para a pastagem do gado. A criação de gado “curraleiro”¹¹ faz-se presente, ainda que já tenha havido a incorporação de outras raças. O gado curraleiro apresenta rusticidade e refere-se à primeira raça a chegar ao Brasil, com os colonizadores, tendo sido reconhecida em 2012 como “raça brasileira” pelo Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa), visto que compõe o cenário histórico e cultural do País com mais de 500 anos de sobrevivência no Sertão e Cerrado. Apresenta extrema adaptação, dupla aptidão (leite e carne de qualidade) e resistência ímpar a algumas plantas tóxicas do Cerrado que outras raças não possuem, o que reafirma sua rusticidade e alta adaptação¹².

Comumente, o gado é conduzido para os campos nativos na época da estiagem (abril/maio a outubro/novembro). É quando as pastagens cultivadas na “terra do baxio” (cotas baixas – 600 m) encontram-se

¹¹ Raça ainda encontrada em poucas áreas em ambientes de Cerrado em Minas Gerais (Ribeiro, 2005).

¹² Embrapa (2018).

secas ou insuficientes para o gado, ao passo que as pastagens nativas da serra permanecem úmidas por mais tempo. Nos campos nativos, o gado caminha livremente, buscando as gramíneas nativas mais palatáveis, que ocorrem em ambientes diversos daqueles em que ocorrem as flores. As flores e demais plantas de uso ornamental, entre outros, não são consumidas pelos animais, não havendo concorrência.

Em geral, as famílias descem o gado da serra no início da época das águas (outubro/novembro) para as proximidades das moradias, nas comunidades, para se evitar que fiquem “ervados”, ou que se intoxicuem com ervas tóxicas que ocorrem no período das chuvas. Como não é comum a utilização de cercas sobre a serra, o gado de cada família se mistura com o de outras famílias, o que não é considerado como problema pelos(as) moradores(as) das comunidades. Dizem não haver dificuldades para separá-los ao final de cada estação de seca, porque cada família conhece seu rebanho. Ressalta-se que o gado refere-se a uma estratégia econômica de “poupança” para as famílias, vendido em caso de necessidade, sendo também abatido em ocasiões festivas (festas de santo e casamentos), além de constituir uma estratégia imprescindível de gestão do território.

Assim, no início das águas tem-se o movimento de descida do gado para as pastagens cultivadas, coincidindo com o período das últimas flores coletadas naquela safra. A importância do conjunto dessas atividades nos campos nativos é elucidada por um dos membros das comunidades locais: “da Serra desce flor, gado gordo, novilha enxertada e queijo”¹³. Trata-se, pois, de uma complementaridade e combinação de atividades, compondo as estratégias de reprodução sociocultural e econômica das famílias.

A depender da precipitação, pode ser necessário suplementar a alimentação do gado com capim de corte e cana-de-açúcar, até que as pastagens cultivadas estejam plenamente recuperadas. Na atualidade, em algumas áreas tem sido necessário manter o gado ou parte

¹³ As falas/enunciações de moradores(as) locais estão destacadas em itálico ou entre as aspas, ou mesmo em trechos mais amplos, que elucidam suas colocações e expressões. Foram todas coletadas por Monteiro (2011) como informação verbal.

dele durante todo o ano sobre a serra, dadas as mudanças climáticas, sobretudo na região do “sertão”. Isso demonstra, mais uma vez, a *elasticidade* do sistema, ao mesmo tempo em que desafia sua capacidade de atualização frente às adversidades das secas mais severas.

Coleta das flores sempre-vivas

A época seca (abril a outubro) coincide com a coleta das principais *flores sempre-vivas*, ou seja, as famílias coletam flores no mesmo período em que o gado está nas pastagens nativas sobre a serra – ainda que haja espécies precoces. As flores sempre-vivas constituem-se em produtos florestais não madeireiros da flora nativa endêmica da Serra do Espinhaço; ocorrem nos campos rupestres do Cerrado e dizem respeito ao termo popularizado para essas inflorescências que, depois de colhidas e secas, conservam sua forma e coloração. As espécies de maior valor comercial pertencem ao gênero *Comanthera* e constituem importante fonte de renda monetária para as famílias e referência sociocultural fundamental. É comum as flores significarem a primeira renda de jovens, que desde cedo iniciam a prática da coleta com os pais.

Comumente, entre as comunidades, o termo “flores” reporta-se às inflorescências esbranquiçadas, com formato de “margaridinha”; e aquelas com outras formas e cores são chamadas de “botões”¹⁴. Enquanto os consumidores denominam todas como “sempre-vivas”, termo popularizado no comércio regional e nacional, os comerciantes utilizam o termo “flores secas”, incluindo o grupo das “sempre-vivas”, o grupo dos “botões” e todas as demais partes de plantas nativas do Cerrado (frutos secos, folhagens, etc.) coletadas e comercializadas nos mercados nacional e internacional de artigos ornamentais. Trata-se

¹⁴ De forma resumida, dentre as “margaridinhas”, as mais coletadas encontradas, seguindo a ordem dos meses do ano, são: entre janeiro e fevereiro, *C. ruprechtiana* (morfortipo janeirona) e *C. bisulcata* (morfortipo carrasqueira); entre fevereiro e março, *C. nitida* (morfortipo sapatinha); de abril até meados de junho, *C. elegans*, *C. elegantula*, *C. bisulcatus* (morfortipo chapadeira). Considerando os “botões”, os mais coletados são: o branco de janeiro ou capoeira (*P. macrocephalus*) e o branco de novembro ou capoeira bordado (*P. rhizomatosus*); a jazida amarela (*Comanthera vernonioides* var. *vernonioides*); a sedinha ou capim-dourado (*S. nitens*); o espeta-nariz (*Rhynchospora globosa*); o cebolão (*Cephalostemum riedelianus*); o amarelinho (*L. flavescens*); o mundial (*X. peregrina*); o cabeça de nego (*X. platystachya*) (Sempre-vivas..., 2018).

de um produto em grande medida exportado para EUA, Europa, Ásia e Japão (Monteiro, 2011).

Para os(as) *apanhadores(as) de flores sempre-vivas*, como se autodefinem, cada uma das flores e botões possui um nome que singulariza suas características e revela expressões/relações, como: *espeta-nariz*, *carrasqueira*, *brejeira*, etc., podendo variar de nome nas diferentes comunidades. Os(as) *apanhadores(as)* referem-se a essa atividade como “*panha de flores*”, podendo ainda aludirem ao ambiente onde são encontradas: “*vou pra campina panhá flor*”¹⁵. O termo *campina*, adotado pelos(as) *apanhadores(as)*, também pode referir-se a tudo que foi colhido nos ambientes de campos: “*a gente panha campina, que dá no campo*”¹⁶. Além das flores, são coletadas folhas, frutos secos, sementes, etc., também referidos como “*mercadorias*”, vindas de distintos locais/ambientes de coleta (campos, serras, serrinhas, boqueirões, etc.), a depender da época do ano e da demanda.

O manejo tradicional das flores *sempre-vivas* inclui: a permanência de, aproximadamente, 30% de indivíduos que são deixados nos campos para emissão de sementes e manutenção da população de plantas – chamada localmente de “*restolho*”; e o retorno para os campos nativos das sementes que caem no piso das casas (incluindo ranchos e lapas) após a arrumação das flores para transporte e comercialização (atividade conhecida como “*pentear as flores*”). Essa prática de devolução das sementes aos campos nativos refere-se ao *enriquecimento* e visa, também, à manutenção das populações dessas espécies (Oliveira et al., 2012). Nota-se a presença de flores também pelos caminhos utilizados pelos(as) *apanhadores(as)* nos campos nativos, o que significa que são semeadores dessas flores ao longo de toda essa paisagem manejada.

Para os(as) *apanhadores(as) de flores*, ir aos campos aporta sentidos que vão além de atividades econômicas. As comunidades qualificam a

¹⁵ As falas/enunciações de moradores(as) locais estão destacadas em itálico ou entre as aspas, ou mesmo em trechos mais amplos, que elucidam suas colocações e expressões. Foram todas coletadas por Monteiro (2011) como informação verbal.

¹⁶ As falas/enunciações de moradores(as) locais estão destacadas em itálico ou entre as aspas, ou mesmo em trechos mais amplos, que elucidam suas colocações e expressões. Foram todas coletadas por Monteiro (2011) como informação verbal.

serra quanto à ancestralidade, afetividade, prazer, liberdade, trabalho e renda e tradição. Moradores(as)¹⁷ salientaram que “a serra sempre deu condição da gente viver”, como também que “nosso lugar aqui é de pouco recurso de dinheiro, mas é muito bom de viver”. Ou ainda que “a renda é importante e prá quem tem pouca, qualquer uma faz falta”. Outras referências recorrentes são: “a serra cura depressão”; é onde “muito se trabalha e se vive bons momentos”; “lugar de encontrar os amigos”. Sobre a coleta, registrou-se: “nos campos, o corpo cansa, mas a cabeça fica boa. A gente já sabe quando a flor abre. E não tem nada como subir [aos campos] e ver elas abertas”; “é bom demais, é uma vida inteira”. A serra aporta ainda sentido de “autonomia, onde posso ser eu mesmo e trabalhar em paz”. E também foi encontrada a referência de que “era bem difícil, longe, era sofrido andar tanto”.

Trata-se, pois, de uma identidade autodeterminada que expressa vínculos territoriais, refere-se à identidade cultural ou sentimento de pertença e prática sociocultural desenvolvida em meio a áreas de campos rupestres do Cerrado. Prática esta que expressa um *modo de vida* regido pelos ciclos da natureza, envolvendo ampla gama de conhecimentos complexos capazes de valer-se de grande diversidade de ambientes e 240 espécies da flora, já identificadas, destinadas à ornamentação.

Ainda que a ‘apanha de flores’ não seja a única atividade que se realiza sobre a serra, é essa *identidade* que aglutina/aproxima as comunidades dos distintos locais, enquanto atores/sujeitos coletivos. Almeida (2006) chamou atenção de que tais identidades não significam/referem-se apenas à incidência de uma ou mais espécies vegetais numa área ou em “manchas”, como também não quer dizer que seja a única atividade realizada tradicionalmente. Essas identidades referem-se a uma expressão identitária que é traduzida por extensões territoriais de pertencimento. O *uso comum*, os processos de territorialização propiciam instrumentos para se compreender como os territórios de pertencimento foram sendo constituídos histórica e politicamente,

¹⁷ As falas/enunciações de moradores(as) locais estão destacadas em itálico ou entre as aspas, ou mesmo em trechos mais amplos, que elucidam suas colocações e expressões. Foram todas coletadas por Monteiro (2011) como informação verbal.

por meio das ações por livre acesso aos recursos básicos necessários à reprodução de formas sociais, em diferentes regiões e tempos.

Além disso, a identidade territorial diz respeito a uma experiência histórico-geográfica comum, expressa elos entre o ator e o espaço (Heidrich, 2009), que se revelam na relação com o *Outro*. Reivindica direitos historicamente negados e busca legitimidade social na manutenção de território próprio, aportando sentidos e modos de vida calçados na ancestralidade, na “tradição” – constantemente reelaborada e ressignificada no presente – e na “cultura”, que constituem a *comunidade* que se pauta por elas (Cunha, 1985). Dessa forma, a constituição de identidades autodenominadas pressupõe territorialidades específicas (Almeida, 2006), como ocorre sobre a ‘serra’ com os(as) ‘apanhadores(as) de flores’. A autodenominação coletiva expressa diversas formas político-organizativas intrínsecas, compondo as *terras tradicionalmente ocupadas*. Rompe com visões dicotômicas usuais, homogeneizantes, e redesenha a sociedade civil com a diversidade social.

Sobre a agrobiodiversidade, a segurança alimentar e a renda

A existência e a manutenção da agrobiodiversidade na Serra do Espinhaço Meridional se dão pela ação desses grupos humanos. Os animais domésticos, ainda que sejam raças crioulas altamente adaptadas, dependem dos cuidados das famílias para sobreviverem (alimentação complementar, vacinas contra doenças, etc.). As espécies cultivadas se desenvolvem em solos enriquecidos pela ação antrópica, seja nos quintais ou nas roças de toco; seleção contínua de variedades; circulação de germoplasma; uso na alimentação e práticas culturais (medicinais, condimentares, religiosas, festivas, etc.). Ocorrem o uso e a gestão compartilhada entre as famílias e entre as comunidades, vital na manutenção dessa ampla gama de espécies e suas variedades.

Alguns aspectos demonstram alta relevância nesse processo: a cultura alimentar que atravessa gerações e expressa a coadaptação entre grupos humanos e espécies da agricultura e alimentação desse sistema; o conhecimento intergeracional que associa práticas de cultivo,

conservação de germoplasma e usos das espécies associadas aos diferentes *agroambientes* (Ribeiro, 2010) do sistema (nas suas *verticalidades* e *horizontalidades*); a circulação dessas espécies entre os grupos, de forma a se garantir a manutenção do patrimônio genético na região; a seleção segundo as condições locais, promovendo adaptação das diversas variedades. Dessa forma, descentralização, circulação, técnicas de cultivo, seleção e armazenamento têm sido vitais à manutenção da elevada agrobiodiversidade encontrada nesse sistema. É notável a alta diversidade inter e intraespecífica, com destaque para a mandioca.

Há processos-chave na conservação dessa rica agrobiodiversidade. Dentre a juventude que permanece nas comunidades, cada nova família que se forma e instala-se na comunidade (família neolocal) leva sementes e mudas para começar seu quintal (incluindo animais) e sua roça. Não por acaso, quando se pergunta qual é a origem das sementes, a resposta mais comum é: “essas são sementes de geração”¹⁸. O que significa dizer que foram passadas de geração em geração, sendo aptas/adaptadas a produzir nas condições locais. É também comum a troca de materiais entre pais e filhos, ou mesmo o cultivo conjunto de roças entre mães e filhas, ou entre irmãs, em algumas localidades. Atualmente, há famílias que compram sementes de algumas hortaliças que não frutificam na região, dado o clima.

Um aspecto importante é o papel vital que as mulheres têm, seja no uso, na conservação ou na circulação de germoplasmas, bem como na transmissão intergeracional de conhecimentos e na manutenção da cultura alimentar. Estas têm conexão direta com a conservação de germoplasma, pois muito influenciam a decisão de materiais que permanecem ou não nos quintais e roçados, segundo as preferências alimentares. A capacidade produtiva das espécies nas condições edafoclimáticas locais é também decisiva na seleção e conservação de variedades.

¹⁸ As falas/enunciações de moradores(as) locais estão destacadas em itálico ou entre as aspas, ou mesmo em trechos mais amplos, que elucidam suas colocações e expressões. Foram todas coletadas por Monteiro (2011) como informação verbal.

Em termos de sazonalidade, a produção agroalimentar é marcada, grosso modo, pela época das águas e da seca, em que:

- Época das águas – entre novembro e março, quando se concentram as atividades de cultivos das roças e quintais e criação dos animais de grande porte nas pastagens cultivadas nas proximidades das moradias.
- Época da seca – entre abril e outubro, quando as atividades se concentram nas cotas elevadas, nas terras de uso comum, para criação do gado bovino e coleta de plantas ornamentais.

O cuidado dos quintais, incluindo a criação de animais de pequeno porte, e o agroextrativismo (coleta de frutos nativos comestíveis, plantas medicinais, óleos, etc.) se distribuem ao longo do ano, segundo o produto/planta envolvida e as necessidades da(s) família(as).

A segurança alimentar e nutricional das famílias é viabilizada pelo conjunto de produtos oriundos dessas atividades, que envolvem cultivo-criação-coleta e, em alguns casos, a pesca para aquelas famílias que estão próximas às margens dos rios Jequitai e Jequitinhonha. Assim, há uma relação intrínseca entre o uso da terra e as estratégias agroalimentares desenvolvidas para produção de alimentos em quantidade e com qualidade, bem como com a economia familiar. Destacam-se os fluxos internos à unidade familiar e sua relação para além da unidade produtiva, na viabilização da produção agroalimentar e dinamização econômica da família e da comunidade.

Destaca-se como marcante o uso no cotidiano das famílias de: milho (utilizado para pratos como o “angu”), feijão de várias qualidades, abóboras, batatas-doces, frutas da estação (nativas e cultivadas), “verduras” (hortaliças nativas e cultivadas), café e “rapadura” (feita de cana-de-açúcar utilizada para adoçar bebidas e para longas viagens), além de carne de animais de pequeno porte criados nos quintais. A mandioca também é utilizada diariamente como farinha, beneficiada nas comunidades, como também em refeições variadas (como a “merenda” da tarde). A carne de gado bovino é utilizada em festas, juntamente com “farofa” e outros alimentos em momentos

festivos. Ou seja, a cultura alimentar é fundante na manutenção da agrobiodiversidade.

Dessa forma, têm-se estratégias agroalimentares, culturais e econômicas conectadas, em que rendas – monetárias e não monetárias – são produzidas no âmbito do sistema produtivo. Alimentos podem ser consumidos pela família, tornar-se renda monetária ou serem trocados/doados entre famílias, como forma de se garantir a segurança alimentar e nutricional da(s) comunidade(s). Aqui operam também as relações de parentesco e compadrio em que garantir a alimentação do grupo é um valor presente e integra a moralidade das e nas comunidades.

Sobre os conhecimentos tradicionais, a “agri-cultura” e as paisagens manejadas

O SAT da Serra do Espinhaço Meridional tem componentes importantes que permitem a vida nessa região. Entre eles, os sistemas locais de conhecimentos tradicionais e sua transmissão intergeracional, que dão suporte ao saber-fazer, são fundamentais. Esse modo de fazer, criar e viver se dá no âmbito de um modo de vida com suas várias dimensões – social, cultural, ambiental, econômica, religiosa e política. É a partir desses conhecimentos que os solos, a água, a flora e fauna nativas são amplamente reconhecidos, considerando seus hábitos, habitat, ocorrências, seus múltiplos usos e significados. Elas fazem parte das estratégias de alimentação, moradia, confecção de utensílios, práticas medicinais e religiosas, bem como de geração de renda. É também o conhecimento extensor sobre os agroambientes que permite a localização de condições mais adequadas ao cultivo, criações e coleta. Isso é notável nos aspectos relacionados à alimentação, saúde, moradia, etc.

Nesse sentido, as “roças de toco” são essenciais e congregam todos esses elementos. Ocorrem também práticas de benção para proteção dos roçados e “simpatias”, bem como o uso do calendário lunar e uma atenção especial aos sinais da natureza (nuances de chuva e de seca) que alertam, no devido tempo, para os preparos e cuidados para

com os roçados e demais atividades. A *roça de toco* ou *de coivara*, ou *de capoeira*, também denominada na literatura acadêmica de *agricultura de corte e queima*, é uma prática milenar. Sua origem remonta aos primórdios da agricultura, sendo um componente fundamental dos SATs. Praticada em meios arborizados diversos, desde as florestas densas até as savanas arborizadas (Mazoyer; Roudart, 2010), consiste na abertura de clareiras, por meio de roçadas e uso do fogo, para serem cultivadas por determinado período, seguido por um período maior destinado ao pousio. McGrath (1987, citado por Pedroso Júnior et al. 2008, p. 154) a define como “uma estratégia de manejo de recursos, onde os campos são rotacionados de forma a explorar o capital energético e nutritivo do complexo natural solo-vegetação da floresta, muitas vezes constituindo a única fonte de nutrientes para as roças”.

A partir do conceito de florestas culturais, vários especialistas têm defendido que as florestas tropicais atuais evoluíram em conjunto com a prática da “roça de toco” e que sua grande diversidade biológica seria produto desse processo milenar. Isso é particularmente válido para o Cerrado brasileiro que, segundo apontam diversos estudos, evoluiu com a presença do fogo (Coutinho, 1981; Pinheiro, 2010; Pinheiro; Monteiro, 2010; Lehmann et al., 2014). Conforme apresentado por Pedrosa Júnior et al. (2008), muitos estudos têm demonstrado que a interferência humana por meio das atividades agrícolas no processo sucessional da floresta acabou atuando como fonte de variabilidade, mantendo, ou mesmo, promovendo a biodiversidade regional (Andrade; Rubio-Torgler, 1994; Neves, 1995; Altieri, 1999; Gupta, 2000; Raman, 2001).

No Brasil, a prática da *roça de toco* é realizada em praticamente todos os biomas e regiões, sendo mais expressiva nos biomas Amazônia, Mata Atlântica e Cerrado. Segundo Homma et al. (1998), só na Amazônia, ela é responsável pela alimentação de cerca de 600 mil famílias de agricultores tradicionais. Nos SATs das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, a prática da roça de toco está presente como uma herança cultural e componente de extrema relevância na manutenção desses sistemas. Não existe um padrão único de ocorrência e de dinâmica das roças de toco que compõem os diferentes agroambientes das comunidades de apanhadores de flores sempre-vivas. Geralmente, elas são praticadas nas porções mais planas e rebaixadas, mas podem

estar localizadas também nas encostas, em diferentes altitudes e exposição solar. A vegetação presente nessas áreas é constituída por capoeiras (mata secundária) e remanescentes de Floresta Estacional Semidecídua, Matas de Galeria, Cerrado estrito e de fitofisionomias transicionais entre estas.

Em que pese a necessidade de um monitoramento em médio e longo prazo do comportamento das roças de toco, principalmente em relação à recomposição florestal e à recuperação da fertilidade do solo, esta prática está presente neste SAT desde os seus primórdios e tem garantido boa parte da alimentação das famílias. Ela persiste graças ao cabedal de *conhecimentos agroecológicos* que as comunidades tradicionais de apanhadores de flores sempre-vivas detêm sobre o manejo das interações entre os diferentes agroambientes e a diversidade de espécies que cultivam. Os usos desses agroambientes foram desenvolvidos e reelaborados ao longo dos séculos de história, uso e interação com os mesmos agroambientes – são paisagens manejadas.

Conforme apontado, as famílias conjugam as unidades familiares (localizadas sobremaneira nas proximidades das residências das comunidades) com as áreas de uso comum (onde se localizam os campos de coleta e as áreas de solta ou criação de animais de grande porte) para realizar sua reprodução social, ou viabilizar a produção da vida dos grupos envolvidos. No acesso às *terras de uso comum* é recorrente o *parentesco* e a *afinidade* para manutenção dessa finalidade. De modo geral, os usos são organizados por códigos próprios, desenvolvidos e reelaborados ao longo dos séculos de história, uso e interação com esses ambientes.

Como vimos, a lógica do sistema agrícola desenvolvido pelas comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas lida com *horizontalidades* e *verticalidades* na Serra do Espinhaço Meridional (MG/Brasil), buscando “manchas” de solos com fertilidade natural mais elevada para cultivar, criar animais de grande porte em manejo extensivo, ou de baixa intensidade, e coletar/manejar a flora nativa, respeitando os ritmos dos ciclos naturais, otimizando seus fluxos energéticos e de nutrientes. Isso demanda dimensão territorial considerável, em que uma menor parte das terras é ocupada nas cotas mais baixas, para

quintais e roças, e uma maior parte de terras elevadas é ocupada para coleta e criação na solta. Em todos os casos, há também o manejo da vegetação nativa com vistas à conservação da água.

Para facilitar a compreensão, essa porção da Serra do Espinhaço em que se desenvolveram os agroambientes dos(as) apanhadores(as) de flores sempre-vivas pode ser classificada em três macrounidades: a) Alto da Serra, b) Encostas e c) Partes Baixas (Figura 23).



Figura 23. Perfil morfológico da Serra do Espinhaço Meridional, da Comunidade Pé de Serra à Comunidade Vargem do Inhaí, Minas Gerais.

Os usos e as fitofisionomias do Cerrado associados a cada macroambiente manejado da paisagem podem ser sintetizados da seguinte forma (Figura 24):

As comunidades apanhadoras de flores defendem e aumentam as populações das espécies de interesse no sistema. Levam-nas para além dos seus limites geográficos, nas longas travessias que realizam, selecionam, enriquecem campos nativos com sementes recolhidas na coleta e retiram indivíduos que afetam as populações de interesse social. Há, portanto, uma interação ecológica direta e constante entre essas populações humanas e vegetais. A lógica de uso dessas comunidades preserva matas, encostas e nascentes, gerando biodiversidade (flora e fauna) associada ao sistema contendo variadas fitofisionomias do Cerrado.

Um elemento central desse manejo é o uso controlado do fogo no Cerrado. O uso do fogo sobre a serra é destinado, sobretudo, ao manejo das pastagens nativas para estimular a rebrota das gramíneas na

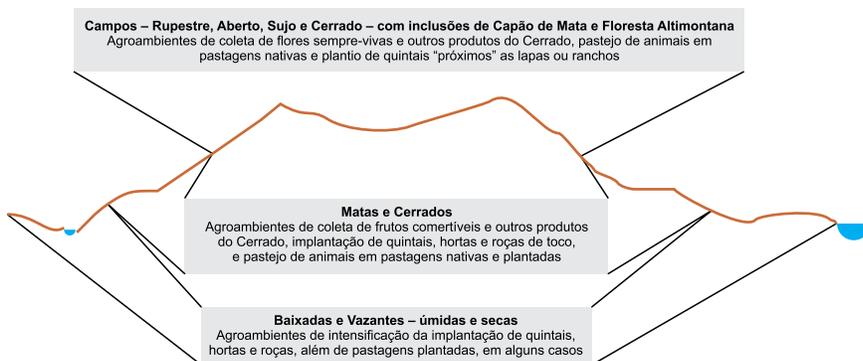


Figura 24. Perfil esquemático com a localização dos agroambientes do Sistema Agrícola dos(as) Apanhadores(as) de Flores Sempre-Vivas na Serra do Espinhaço Meridional, Minas Gerais.

época das águas e estimular a brotação das flores. Em geral, os(as) moradores(as) consideram o período entre setembro e novembro como a melhor época para tal uso, após a coleta das flores, após as primeiras chuvas e em horários de menor incidência solar (cedo ou à tardinha), para facilitar seu controle (evitando-se que o fogo avance sobre os capões e matas, onde se encontram as nascentes que se busca conservar). As áreas de mata e de nascentes de água são preservadas do fogo, sendo recorrente o uso de aceiros¹⁹, bem como se considera o sentido dos ventos. Uma mesma área, dependendo de sua localidade, pode ser queimada em intervalos de 2 anos ou mais, a depender de suas características de solo, vegetação e umidade.

Tais referências de usos são conhecidas e reafirmadas pelas comunidades, e quando algum morador não as considera, pode sofrer críticas dos demais, o que opera como mecanismo de controle social. Esses aspectos tornam-se reguladores dos usos e incidem também sobre o uso dos demais recursos naturais, de forma a manter longevidade do sistema, destacando-se: os cuidados na coleta de flores, os ritmos e cuidados na coleta de plantas medicinais, óleos, fibras, madeiras, entre outros. A densidade de gado na serra também é levada em conta,

¹⁹ Consiste numa faixa circundando a área que será queimada onde se realiza a retirada do material orgânico que está sobre o solo, evitando-se, assim, a propagação do fogo para as áreas circunvizinhas.

para se evitar o pisoteio dos ambientes das flores, ainda que as gramíneas pastejadas pelo gado não sejam aquelas que têm suas flores colhidas. Dessa forma, há todo um cuidado com o uso adequado dos recursos florestais e conservação dos recursos naturais. Também se tem referência de conhecimentos e cuidados em relação à fauna e sua função na manutenção do sistema vivo como um todo.

O fogo, como visto, também é utilizado para dinamizar a ciclagem de nutrientes contidos na biomassa nas “roças de toco”. Dessa forma, tem-se o pousio e rotação de culturas para produção de biomassa e posterior queima para reciclagem de nutrientes – prática utilizada pelos nativos das Américas há milênios na busca de elevação do pH e disponibilização de nutrientes. É recorrente, entre os moradores(as), a afirmação de que algumas espécies de flores respondem positivamente ao fogo, o qual estimula sua rebrota; ou mesmo que a queima de outras gramíneas presentes, sobretudo em áreas mais úmidas, é necessária porque, quando estão altas, podem sombrear as flores, diminuindo a entrada de luz, e, conseqüentemente, sua capacidade de brotação. Já entre os botões, em geral, não se observa a mesma necessidade/efeito em relação ao fogo.

Dessa forma, o uso do fogo está presente na agricultura/pastagem das flores e torna-se central no manejo dessa paisagem. Cabe ressaltar que não estamos nos referindo a incêndios florestais, mas ao manejo tradicional de paisagens com alta biodiversidade, em que tal uso tem um papel e envolve uma gama de conhecimentos e cuidados na sua prática. Estudos comprovaram que, por milhares de anos, queimadas naturais durante a estação úmida, e queimadas antropogênicas durante a estação seca, coexistiram na região do Cerrado, sugerindo que o fogo, juntamente com a sazonalidade das chuvas e os solos distróficos, é um dos determinantes da forma da vegetação do Cerrado (Miranda et al., 2009). O fogo, portanto, influencia a dinâmica do Cerrado (Miranda et al., 2009; Lehmann et al., 2011; Staver et al., 2011a, 2011b), indicando que o regime histórico do fogo sempre contribuiu na determinação da estrutura da própria biodiversidade (Durigan; Ratter, 2016; Schmidt et al., 2018).

Consequentemente, só ocorre essa abundância das diversas espécies ornamentais nos campos nativos, que tornam a paisagem da Serra do Espinhaço singular de destacada beleza no cenário brasileiro, dado seu manejo tradicional. Assim como os quintais e as roças que “andam” provocando a renovação dessa paisagem, na medida em que reiniciam sucessões ecológicas no tempo e no espaço, produzindo um mosaico de matas em diferentes estágios sucessionais, o manejo das pastagens e do gado rústico é fundamental no controle da produção de biomassa, com elevado potencial de combustão do material herbáceo, sendo, portanto, um controlador natural da queima e produção desses agroambientes contidos na paisagem manejada pelos(as) apanhadores(as) de flores sempre-vivas.

É por essas compreensões que há leis no Brasil prevendo o regime jurídico diferenciado para sistemas diferenciados, como o dos(as) *apanhadores(as) de flores*, em que o uso tradicional do fogo controlado em escala local é permitido, devendo ser aprimorado de forma a garantir a sustentabilidade do sistema. Mesmo porque tais práticas devem ser compreendidas como parte de um sistema adaptado à dinâmica ecossistêmica local e capaz de gerar e manter a biodiversidade. Assim sendo, há pesquisas em andamento para aprofundar a compreensão dessa dinâmica ecológica junto com as comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, de forma a orientar boas práticas de manejo do fogo no âmbito do manejo das flores sempre-vivas, roças de toco e da paisagem como um todo. As comunidades apanhadoras de flores trabalham também pelo reconhecimento da atividade de coleta de flores, de forma a garantir sua manutenção e promover o uso sustentável baseado nos conhecimentos tradicionais e na organização social dessas comunidades.

Desafios e perspectivas

Como vimos, o SAT aporta alimentos e ritos que fazem parte da cultura associada ao modo de vida dos(as) apanhadores(as) de flores sempre-vivas. Participa da cosmovisão, da memória, da lógica de mobilidade e vida (com destaque ao uso de cavalos), das festas (com destaque ao

uso da mandioca), da religiosidade (com uso de plantas associadas aos ritos), da cultura alimentar e dos conhecimentos tradicionais associados que estão na transmissão intergeracional e conforma a própria identidade: “Desde que eu me entendo por gente, sou panhadora de flor e vivo assim”²⁰.

Esse modo de vida foi capaz de desenvolver um sistema agrícola complexo, em que o uso das *terras baixas* e das *terras altas*, *horizontalidades* e *verticalidades* guardam diversidades e riquezas. Além disso, tem-se um modo de vida único com códigos de apropriação e uso da terra e recursos envolvidos, a gestão comunitária desses recursos, o regime das terras de uso comum, a reciprocidade e a cosmovisão que ensejam modo próprio de fazer, criar e viver. Soma-se a isso a organização da vida econômica e reprodução sociocultural segundo a disponibilidade de recursos, necessidades e ciclos naturais de sua renovação a partir da *transumância*.

A transumância mostra-se como uma necessidade e, ao mesmo tempo, uma prática cultural que permite o uso da totalidade das potencialidades ecossistêmicas contidas nesses agroambientes, de forma a viabilizar a vida. Ao mesmo tempo, o conhecimento transmitido de geração em geração é vital para realizar o manejo tradicional de todas as espécies e ciclos naturais envolvidos. Destaca-se que, considerando todas as práticas agrícolas, alimentares e medicinais, uma mesma comunidade chega a manejar, aproximadamente, 480 espécies de plantas (já catalogadas), sendo que há também uma diversidade intraespecífica que garante produção nas condições edafoclimáticas apontadas.

Ou seja, os usos combinados desses diferentes agroambientes, com saberes tradicionais associados, vêm garantindo o sustento das famílias ao longo do tempo e a reprodução cultural desses grupos sociais. Além disso, observa-se que a maior atenção dada a uma ou outra atividade pode variar de acordo com a temporalidade, com a necessidade de aumento da renda familiar, preços de mercado, condições de

²⁰ As falas/enunciações de moradores(as) locais estão destacadas em itálico ou entre as aspas, ou mesmo em trechos mais amplos, que elucidam suas colocações e expressões. Foram todas coletadas por Monteiro (2011) como informação verbal.

execução do trabalho, mesmas preferências, e mesmo com as estratégias políticas dos respectivos grupos. A pluralidade de atividades confere maior *flexibilidade* perante os contextos internos e externos às famílias.

Dessa forma, no SAT desenvolvido pelas comunidades apanhadoras de flores, os elementos centrais destacados são: vasto conhecimento acerca dos potenciais ecossistêmicos dos distintos agroambientes contidos na serra e seu entorno; vasto conhecimento sobre como manejar a flora nativa, de forma a conservá-la e garantir continuidade de uso no tempo e no espaço; profunda compreensão dos ciclos naturais, de forma a viabilizar a produção de alimentos e conservação dos recursos naturais necessários, com destaque para a água (de suma importância para as adversidades climáticas do Semiárido presente nas cotas baixas da paisagem ao redor da serra); capacidade de localização precisa de manchas de solos mais propícias ao cultivo em meio ao mosaico de ambientes; elevada diversidade de recursos genéticos locais utilizados para agricultura e alimentação coadaptados aos distintos agroambientes (com variado teor de umidade e baixa fertilidade natural); domínio de técnicas que viabilizam a reposição/incremento de fertilidade dos solos naturalmente ácidos e distróficos (incluindo agroflorestas, policultivos, rotação de culturas com pousio); garantia de transferência intergeracional de conhecimentos e valores sociais que sustentam o sistema; desenvolvimento de estratégias produtivas, políticas e econômicas que conferem resiliência socioecológica, de forma a viabilizar a reprodução sociocultural dos grupos frente a condições adversas enfrentadas ao longo do tempo.

Como efeito, tem-se na atualidade considerável integridade territorial; paisagens manejadas com elevada biodiversidade e ampla disponibilidade de água; sistemas de gestão comunitária de recursos naturais fundados em direitos costumeiros que definem acessos, usos e reguladores de uso que promovem a conservação dos *bens comuns* necessários à vida (solo, água, biodiversidade), assim considerados pelas comunidades; gestão compartilhada da agrobiodiversidade por meio da seleção, multiplicação e circulação entre famílias e comunidades, visando a sua conservação; estratégias agroalimentares que conjugam diversidade de atividades (agricultura-criação-coleta) com

diversidade genética adaptada, garantindo grau elevado de segurança alimentar e resiliência socioecológica.

No âmbito econômico, as estratégias de conjugação das atividades também possibilitam lidar com variações de preços e mercados para os diferentes produtos. Além disso, deve-se ter em conta que a agricultura e a criação de animais de pequeno porte têm o foco prioritário na soberania alimentar das famílias e comunidades; o gado é também importante “poupança” realizada em momentos de necessidades monetárias e festas; a coleta de plantas ornamentais viabiliza renda monetária anual às famílias e comunidades.

Assim, as estratégias agroalimentares utilizadas para viabilizar a manutenção do sistema conjugam diversidade (edáfica e de biota), conhecimento e cultura coadaptados, que têm como resultado segurança alimentar, paisagem manejada singular e reprodução social da diferença. Tem-se nas práticas utilizadas a potencialização de processos e ciclos naturais (energia, nutrientes, matéria orgânica, interações bióticas); a conservação de recursos naturais renováveis (solos, água, biodiversidade); a economia e independência em relação aos recursos naturais não renováveis (combustíveis fósseis, entre outros) e aos insumos industriais; a baixa utilização de insumos externos e mesmo a ausência e rejeição aos insumos nocivos (agrotóxicos, transgênicos, anabolizantes).

Essas características proporcionam a ocupação diferenciada do espaço edáfico com diversas possibilidades de utilização do solo, da água, do ar e da luminosidade, bem como de interações entre a fauna e a flora (sinergismos, complementaridades, cooperações, etc.). A exemplo da mistura de variedades, consórcios, rotações de culturas, policultivos, sistemas agroflorestais, integração entre cultivos-criações-coletas, a alta diversidade de fauna e flora se traduz em ampla agrobiodiversidade quando associada às espécies introduzidas pelas agriculturas praticadas. Sendo que a flora e fauna nativas são amplamente reconhecidas, uma vez considerados seus hábitos, habitat, ocorrência e seus múltiplos usos e significados. Elas fazem parte das estratégias de alimentação, moradia, confecção de utensílios, práticas medicinais e religiosas, bem como da geração de renda, conformando modo de vida próprio.

O SAT desenvolvido pelos(as) apanhadores(as) de flores sempre-vivas na Serra do Espinhaço Meridional (MG/Brasil) proporciona, portanto, a conservação de um bioma relevante ao Brasil e ao mundo, tanto em biodiversidade como em recursos hídricos e regulação climática; recursos genéticos adaptados às adversidades, caros à produção de alimentos nas condições extremas do Semiárido e no contexto das mudanças climáticas que atingem o globo; conservação de espécies endêmicas raras e domesticação de espécies alimentares; vasto conhecimento associado ao patrimônio agrícola e biocultural, portador de racionalidades que produzem alimentos de forma mais sustentável, considerando as dimensões ambientais, socioculturais, econômicas e políticas que prezam pela gestão compartilhada de bens comuns, essenciais à vida; e reprodução social nos moldes tradicionais dos(as) apanhadores(as) de flores sempre-vivas.

Certamente, esse sistema encontra-se desafiado pelas pressões climáticas e econômicas, conforme apontado, pelo avanço do agronegócio com seus sistemas de monocultivos e variedades geneticamente modificadas (transgênicos), assim como por grandes empreendimentos minerários, de infraestrutura, acesso ilegal aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, privatização das águas e mesmo de compensações ambientais correlatas (como as unidades de conservação de proteção integral). Isso requer ações estratégicas que demandam esforços governamentais, não governamentais e também de pesquisa e desenvolvimento, de forma sinérgica à força e organização social das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, para garantir longevidade ao sistema e, portanto, ao seu modo de vida tradicional.

Ou seja, esses grupos humanos que habitam essa região há séculos foram capazes de produzir alimento em quantidade e qualidade suficientes frente a adversidades de diversas ordens – incluindo a colonização em que indígenas e negros escravizados fugidos (quilombolas) tiveram que permanecer invisíveis aos olhos dos colonizadores e, para tal, a autonomia alimentar foi fundamental. A Serra do Espinhaço Meridional configura-se, assim, como um celeiro de águas, agrobiodiversidade e conhecimentos tradicionais associados a essa “agri-cultura” única numa paisagem singular, que conforma um *patrimônio agrícola* extraordinário com papel diferenciado para os

contextos brasileiro e global, dada a sua função socioecológica atual e sua importância histórica e futura em meio à Savana brasileira, que vem sendo duramente devastada. Por sua riqueza e relevância, o SAT dos(as) Apanhadores(as) de Flores Sempre-vivas foi selecionado para a primeira candidatura brasileira ao Programa Sipam²¹/GIAHS da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura/Organização das Nações Unidas (FAO/ONU), que no momento de elaboração deste artigo estava em tramitação para decisão sobre o pleito dos(as) Apanhadores(as) de Flores Sempre-vivas por meio da Codecex.

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM: Fundação Ford, 2006. p. 21-99. (Coleção “Tradição e ordenamento jurídico”, v. 2).
- ALTIERI, M. A. The ecological role of biodiversity in agroecosystems. **Agriculture, Ecosystems and Environment**, v. 74, n. 1-3, p. 19-31, 1999.
- ANDRADE, G. I.; RUBIO-TORGLER, H. Sustainable use of the Tropical Rain Forest: evidence from the avifauna in a shiftingcultivation habitat mosaic in the Colombian Amazon. **Conservation Biology**, v. 8, n. 2, p. 545-554, 1994.
- BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **O Bioma Cerrado**. 2018. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/biomass/cerrado.html>>. Acesso em: 8 abr. 2018.
- CLAVAL, P. Espacialidades e representações de mundo: a geografia como ciência e como representação do mundo. **GEOgrafias**, v. 5, n. 2, p. 6-22, 2009. Entrevista concedida a Guilherme da Silva Ribeiro.
- COSTA, C. M. R.; HERRMANN, G.; MARTINS, C. S.; LINS, L. V.; LAMAS, I. R. (Org.). **Biodiversidade em Minas Gerais**: um atlas para sua conservação. Belo Horizonte: Fundação Biodiversitas, 1998. 92 p.
- COSTA, F. N. Campos rupestres. In: SILVA, A. C.; PEDREIRA, L. C. V. S. F.; ABREU, P. A. (Org.). **Serra do Espinhaço Meridional**: paisagens e ambientes. Belo Horizonte: O Lutador, 2005. p. 139-145.
- COUTINHO, L. M. Aspectos ecológicos do fogo no cerrado: nota sobre a ocorrência e datação de carvões encontrados no interior de solo sob cerrado. **Revista Brasileira de Botânica**, v. 4, p. 115-117, 1981.

²¹ Sistemas Importantes do Patrimônio Agrícola Mundial (GHIAS é a sigla em inglês).

CUNHA, M. C. **Negros, estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985. 231 p.

DURIGAN, G.; RATTER, J. A. The need for a consistent fire policy for Cerrado conservation. **Journal of Applied Ecology**, v. 53, n. 1, p. 11-15, 2016.

EMBRAPA. Instituições se unem para salvar gado Curraleiro da extinção. **Notícias**, 27 set. 2005. Disponível em: <<https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/17980277/instituicoes-se-unem-para-salvar-gado-curraleiro-da-extincao>>. Acesso em: 25 maio 2018.

GUPTA, A. K. Shifting cultivation and conservation of biological diversity in Tripura, Northeast India. **Human Ecology**, v. 28, n. 4, p. 605-629, 2000.

HEIDRICH, A. L. Conflitos territoriais na estratégia de preservação da natureza. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Org.). **Território e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 271-290.

HOMMA, A. K. O.; WALKER, R. T.; SCATENA, F. N.; COUTO, A. J.; CARVALHO, R. A.; FERREIRA, C. A. P.; SANTOS, A. I. M. Redução dos desmatamentos na Amazônia: política agrícola ou ambiental. In: HOMMA, A. K. O. (Ed.). **Amazônia**: meio ambiente e desenvolvimento agrícola. Brasília, DF: EMBRAPA-SPI, 1998. p. 119-141.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). **Centro histórico de Diamantina (MG)**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/32>>. Acesso em: 2 maio 2018.

ISNARDIS, A. Entre as pedras: as ocupações pré-históricas recentes e os grafismos rupestres da região de Diamantina, Minas Gerais. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, 2009. Suplemento 10.

LEHMANN, C. E. R.; ANDERSON, T. M.; SANKARAN, M.; HIGGINS, S. I.; ARCHIBALD, S.; HOFFMANN, W. A.; HANAN, N. P.; WILLIAMS, R. J.; FENSHAM, R. J.; FELFILL, J.; HUTLEY, L. B.; RATNAM, J.; SAN JOSE, J.; MONTES, R.; FRANKLIN, D.; RUSSELL-SMITH, J.; RYAN, C. M.; DURIGAN, G.; HIERNAUX, P.; HAIDAR, R.; BOWMAN, D. M. J. S.; BOND, W. J. Savanna vegetation-fire-climate relationships differ among continents. **Science**, v. 343, n. 6170, p. 548-552, 2014.

LEHMANN, C. E.; ARCHIBALD, S. A.; HOFFMANN, W. A.; BOND, W. J. Deciphering the distribution of the savanna biome. **The New Phytologist**, v. 191, n. 1, p. 197-209, 2011.

MACHADO FILHO, A. M. **Arraial do Tijuco**: cidade Diamantina. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. 310 p.

MAZOYER, M.; ROUDART, L. **Histórias das agriculturas no mundo**: do neolítico à crise contemporânea. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília, DF: NEAD, 2010. 568 p.

MCGRATH, D. G. The role of biomass in shifting cultivation. **Human Ecology**, v. 15, n. 2, p. 221-242, 1987.

MIRANDA, E. E. de (Coord.). **Brasil em Relevô**. Campinas: Embrapa Monitoramento por Satélite, 2005. Disponível em: <<http://www.relevobr.cnpm.embrapa.br>>. Acesso em: 27 abr. 2018.

MIRANDA, H. S.; SATO, M. N.; NASCIMENTO NETO, W.; AIRES, F. S. Fires in the cerrado, the Brazilian savanna. In: COCHRANE, M. A. (Ed.). **Tropical fire ecology: climate change, land use, and ecosystem dynamics**. Berlin: Springer, 2009. p. 427-450.

MONTEIRO, F. T. **Os(as) apanhadores(as) de flores e o Parque Nacional das Sempre-vivas (MG): travessias e contradições ambientais**. 2011. 240 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

NEVES, W. Sociodiversity and biodiversity, two sides of the same equation. In: CLUSENER-GODT, M.; SACHS, I. (Ed.). **Brazilian perspectives on sustainable development of the Amazon Region**. Paris: The Panteon Publishing Group, 1995. p. 91-124. (Man and the Biosphere Series).

OLIVEIRA, M. N. S. de; TANAKA, M. K.; MOREIRA, F. C. **Sempre-vivas: aspectos do manejo e do cultivo**. Diamantina: Ed. UFVJM, 2012. 65 p.

PEDROSO JÚNIOR, N. N.; MURRIETA, R. S. S.; ADAMS, C. A agricultura de corte e queima: um sistema em transformação. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas**, v. 3, n. 2, p. 153-174, 2008.

PINHEIRO, M. H. O. Formações savânicas mundiais: uma breve descrição fitogeográfica. **Brazilian Geographical Journal: Geosciences and Humanities research medium**, v. 1, n. 2, p. 306-313, 2010.

PINHEIRO, M. H. O.; MONTEIRO, R. Contribution to the discussions on the origin of the cerrado biome: Brazilian savanna. **Brazilian Journal of Biology**, v. 70, n. 1, p. 95-102, 2010.

PROJETO ESPINHAÇO. Belo Horizonte: COMIG: IGC, UFMG, 1997. 2693 p. 1 CD-ROM.

RAMAN, T. R. S. Effect of slash-and-burn shifting cultivation on rainforest birds in Mizoram, Northeast India. **Conservation Biology**, v. 15, n. 3, p. 685-698, 2001.

RIBEIRO, A. E. M. As histórias dos gerais. In: RIBEIRO, A. E. M. (Org.). **Histórias dos gerais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010. v. 1, p. 23-42.

RIBEIRO, R. F. **Florestas anãs do Sertão: o cerrado na história de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. 480 p.

SAADI, A. A geomorfologia da Serra do Espinhaço em Minas Gerais e de suas margens. **Geonomos**, v. 3, n. 1, p. 41-63, 1995.

SAINT-HILAIRE, A. de. **Viagem pelo Distrito dos Diamantes e litoral do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004. 233 p.

SCHMIDT, I. B.; MOURA, L. C.; FERREIRA, M. C.; ELOY, L.; SAMPAIO, A. B.; DIAS, P. A.; BERLINCK, C. N. Fire management in the Brazilian savanna: first steps and the way forward. **Journal of Applied Ecology**, v. 55, n. 5, p. 2094-2101, 2018.

SEMPRE-VIVAS coletadas em Minas Gerais e épocas de coleta. Diamantina: NESFV, UFVJM, 2018. 41 p.

STAVER, A. C.; ARCHIBALD, S.; LEVIN, S. The global extent and determinants of savanna and forest as alternative biome states. **Science**, v. 334, n. 6053, p. 230-232, 2011a.

STAVER, A. C.; ARCHIBALD, S.; LEVIN, S. Tree cover in sub-Saharan Africa: rainfall and fire constrain forest and savanna as alternative stable states. **Ecology**, v. 92, n. 5, p. 1063-1072, 2011b.

UNESCO. **Reservas de biosfera no Brasil**. 2017. Disponível em: <<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/natural-sciences/environment/biodiversity/biodiversity/>>. Acesso em: 22 mar. 2019.



Parte 2

Boas práticas em
Sistemas Agrícolas
Tradicionais
Relatos de experiências



O protagonismo de fibra das quebradeiras de coco do Médio Mearim, MA

Darlan Pereira Fernandes

Introdução

O Brasil tem grande diversidade de biomas e povos. No Maranhão, na Região dos Babaçuais, área de transição amazônica, encontram-se diversos povos e comunidades que vivem do agroextrativismo de alguns recursos naturais, como as mais de 300 mil quebradeiras de coco-babaçu. A atividade extrativa do coco-babaçu exercida pelas quebradeiras é cultural e tradicional, passada de geração a geração. Elas são também agricultoras, vivem da terra e da produção de alimentos para o consumo de suas famílias.

As quebradeiras construíram sua identidade coletiva como mulheres, adultas e jovens, quilombolas, indígenas, agroextrativistas, mães, avós, filhas e companheiras; seu movimento vem contribuindo para a construção contemporânea da noção de “populações tradicionais” (Oliveira, 2011). Sua definição como povo tradicional é respaldada pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989 (Brasil, 2004), que estabelece a autodefinição como critério fundamental de identificação dos povos e comunidades tradicionais. Além disso, elas são reconhecidas como tal pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), instituída no Brasil pelo Decreto nº 6.040/2007 (Brasil, 2007).

A Mata dos Cocais, ou Florestas de Babaçu, ocupa aproximadamente 10 milhões de hectares. O babaçu (*Attalea speciosa*, da família Areceaceae) é a espécie dominante, em decorrência da sua alta resistência ao fogo, se comparada com outras espécies da floresta tropical, e também pela facilidade de colonizar ambientes abertos (Figura 1). Os babaçuais exercem uma função ecológica importante de ajudar a conservar a biodiversidade e as nascentes. Ocorre espontaneamente em ambientes úmidos, o que permite a construção de diversos arranjos produtivos, favorecendo a economia local por meio de renda monetária e não monetária. O babaçu é uma espécie generosa para a população rural, que tradicionalmente utiliza seus frutos como alimento (farinha de babaçu, azeite e leite) e matéria-prima para a produção de sabão, carvão e outros bens de consumo (Figura 2).

Foto: Ronaldo Carneiro



Figura 1. Floresta de Babaçu no município Lago do Junco, MA.



Fotos: Darlan Pereira

Figura 2. Maria das Dores, presidente da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais (A); processo de produção do sabonete Babaçu Livre (B); sabonete Babaçu Livre (C).

Breve descrição da comunidade

Na região do Médio Mearim, fortes conflitos foram travados, principalmente na década de 1980, tendo como foco de resistência centenas de famílias camponesas que lutaram, e lutam, dentre alguns outros motivos, contra a submissão causada pela apropriação das terras por grandes proprietários.

A luta por acesso ao babaçu é uma atividade essencialmente coletiva. As quebradeiras de coco praticam ideais de solidariedade e igualdade entre si e com a natureza. Um costume que exemplifica esses ideais é nunca cortar o cacho inteiro do coco, mas coletar o coco que caiu naturalmente, respeitando seu ciclo de vida e permitindo que outras mulheres possam ter acesso. O entendimento dos recursos naturais como um bem comum também faz com que as quebradeiras se organizem para garantir a distribuição justa e solidária do que é coletado. A estrutura da entidade é formada por um conselho de coordenação, composto por 12 membros, a metade dos quais constituem a direção executiva, enquanto as outras formam o conselho fiscal. As reuniões

e assembleias ordinárias obedecem a um calendário anual. As eleições acontecem a cada biênio e 30% da atual diretoria pode concorrer nas próximas eleições. A luta das mulheres organizadas cria um campo de forças sociais que implica em compartilhamento de valores, e está ligado a laços de solidariedade e identidades coletivas. Todas as decisões são colegiadas por ocasião das reuniões mensais e assembleias anuais.

Sistema Agrícola Tradicional das Quebradeiras de Coco-Babaçu

As quebradeiras de coco-babaçu no Médio Mearim têm construído, assim, nas últimas 3 décadas, fortes instrumentos de intervenção política nas estruturas de poder local e nacional. As características do processo de mobilização política dessas mulheres e suas famílias faz com que as entidades que elas integram sejam identificadas como instituições de luta e resistência contra as ações de grandes proprietários de terra e mesmo de instâncias de governos. Essas lutas e toda a resistência têm sido evidenciadas, principalmente, por meio de “bandeiras de luta” levantadas em favor de práticas ambientais e econômicas específicas, assim como do reconhecimento de uma identidade: quebradeira de coco.

A Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais (AMTR) é uma entidade de representação política que aglutina um segmento das quebradeiras de coco no Médio Mearim. Criada em um processo de mobilização política articulado com o surgimento de outras organizações: Associação em Áreas de Assentamento do Estado do Maranhão (Assema), Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) e Movimento Interstadual das Quebradeiras de Coco-Babaçu (MIQCB), essa associação caracteriza-se por realizar um trabalho de base entre as quebradeiras de coco na região, e tem como área de abrangência e atuação os municípios maranhenses de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues. No depoimento de Dona Ivete, vice-presidente da AMTR para o Prêmio BNDES, é possível identificar a área de atuação política nos seguintes povoados, chamados por ela de “comunidades”: Centro do Bertulino, Centrinho do Acrísio, Ludovico, São Manoel, Pau Santo, São Sebastião,

Cajazeira e Aparecida (no município de Lago do Junco); Abreu, Três Poços, São João da Mata, Morada Nova, Centro dos Custódios e São Francisco (no município de Lago dos Rodrigues). Para a direção da AMTR esses são povoados onde se encontram as fundadoras e associadas da entidade e, portanto, fazem parte da área de atuação da AMTR.

A Comunidade Tradicional: seus direitos e sua bandeira de luta

Os direitos podem ser identificados com um conjunto de práticas, técnicas, regras, normas e costumes construídos e conquistados pelas sociedades ao longo da história, capazes de garantir a satisfação da vida concreta das pessoas tanto individualmente como de uma comunidade ou de um povo, respeitando seu modo de vida e sua cultura. Nas últimas décadas, organizações camponesas de agricultores familiares, de povos e comunidades tradicionais vêm resgatando e atualizando conhecimentos e práticas, a fim de construir, reivindicar e assegurar instrumentos coletivos e novos direitos para assegurar e consolidar seus territórios e seu modo de vida, em síntese, os seus direitos. O conteúdo dos direitos dos agricultores, povos e comunidades tradicionais está em permanente construção, mas podem-se enumerar alguns deles:

- a. O direito à terra e ao reconhecimento dos territórios tradicionalmente ocupados.
- b. O direito de livre uso dos recursos da natureza, como a água e os demais componentes da biodiversidade silvestre e cultivada.
- c. O direito de serem respeitadas e reconhecidas as técnicas sociais e formas de manejo do território e da biodiversidade nele disponível, principalmente pela legislação ambiental.
- d. O direito de preservar as tradições culturais, incluindo o reconhecimento e proteção do conhecimento tradicional e das formas de ser e fazer.

Amparados por esses direitos, os agricultores familiares do Médio Mearim vêm lutando para manter a Floresta de Babaçu em pé e, conseqüentemente, contribuindo para aumento da biodiversidade.

As quebradeiras de coco têm como bandeiras de luta a preservação ambiental, mobilizações que se contrapõem aos desmatamentos e o uso de instrumentos legais no plano municipal para garantir áreas reservadas, que constituem alguns dos elementos do processo de territorialização. Uma linha auxiliar que contribui para a consolidação dessas unidades de mobilização política concerne entidades ambientalistas que exercem ações de denúncia contra desmatamentos e usurpação de conhecimentos tradicionais, fortalecendo as Reservas Extrativistas (Resex), a demarcação das terras indígenas e o reconhecimento das comunidades quilombolas.

A boa prática premiada

As quebradeiras de coco-babaçu têm grande importância histórica, econômica, social, política, ambiental e cultural na preservação da Região dos Babaçuais. No entanto, a atividade de agroextrativismo do coco-babaçu é constantemente ameaçada, seja pelos fazendeiros que tentam impedir o acesso dessas mulheres aos babaçuais, pela expansão do agronegócio na região de predominância dos babaçuais, pela dificuldade da comercialização dos produtos oriundos do babaçu, ou pela dificuldade de acesso à terra e aos babaçuais, que garantem às quebradeiras a continuidade do seu modo de vida (Figura 3). Território e acesso aos recursos naturais são fundamentais para fortalecer a identidade coletiva dessas mulheres como povo tradicional e para lutar pelo seu direito à terra, já que o extrativismo do coco-babaçu é a fonte de renda principal de muitas delas (Figura 4). Por conta da luta organizada, em alguns municípios da região, já existem leis que garantem o acesso livre aos babaçuais em terras públicas e privadas para exploração em regime de economia familiar.

As chamadas Leis do Babaçu Livre também proíbem as derrubadas indiscriminadas, corte de cachos e uso de herbicidas. Garantir isso às quebradeiras de coco é não só preservar sua fonte de renda, mas



Fotos: Darlan Pereira

Figura 3. Quebradeiras de coco em atividade no Médio Mearim. À esquerda Maria de Fátima e à direita Dona Dita.

Foto: Ronaldo Carneiro



A



B

Foto: Ronaldo Carneiro

Figura 4. Equipamentos para a prática da quebra do coco: cofo de palha, cunha e macete (A); coco-babaçu (B); e amêndoas de babaçu (C).



C

Foto: Darlan Pereira

também sua tradição e o equilíbrio do meio ambiente. Dar visibilidade para a luta das quebradeiras de coco – e a seus desafios e conquistas – é importante para fortalecer a luta pelo direito à terra, ao território e aos recursos naturais e, num contexto mais amplo, fortalecer também a luta de outros povos e comunidades tradicionais do País.

Desafios e perspectivas

Na história dos últimos 30 anos de luta – aí compreendidas as lutas pelos babaçuais e pela terra, criação das associações, capacitações, entre outras conquistas – tem-se um quadro atual preocupante: observa-se que a mulher, que no início da luta era a protagonista, vem perdendo força e voltando a ocupar o papel apenas de dona de casa. Nas reuniões locais e de grupo, observa-se uma realidade muito desfavorável às mulheres, pois elas sempre estão na periferia das organizações; já o centro sempre está controlado pelos homens, que também perderam muito da essência. Enquanto isso, diante dos olhos de todos, as derrubadas dos babaçuais, as queimadas, a aplicação de agrotóxicos avançam. A zona de conforto está fazendo desses homens e mulheres expectadores da ação que sempre foi combatida. Dessa forma, a partir dessas reflexões, tornou-se latente a necessidade de reagir e definir objetivos, escolhendo como e onde se deve enfrentar essa situação. É preciso estimular esses sujeitos de direito a participarem falando, discutindo, denunciando, cobrando, encorajando os tímidos e indecisos, onde quer que haja um grupo de pessoas reunidas; é necessário pensar ações coletivas: integrar uma associação ou pequenos grupos sociais, unir numa cruzada para lutar pelos direitos, como sempre fizeram. Trabalhando juntos e lutando organizados, muitas coisas se aprendem, pois, quanto maior e mais organizado for o grupo, maior influência política terá.

A participação mais eficiente é aquela organizada, que tem objetivos claros e tira o máximo de proveito dos recursos disponíveis em cada circunstância, assegurando a continuidade das ações. O ideal é que cada cidadã tenha participação permanente em ações coletivas. A luta das mulheres organizadas cria um campo de forças sociais, que implicam compartilhamento de valores, que estão ligados a laços de solidariedade e geram identidades coletivas.

Pretende-se, ao fim, despertar ou retomar o sentimento, a essência inicial das famílias no que tange à proteção dos babaçuais, às queimadas e à aplicação de agrotóxicos. Espera-se que essa ação possa ser disseminada a partir do envolvimento do poder público, das escolas

como multiplicadores nas salas de aula, dos agentes de saúde na conscientização do respeito da questão ambiental e da responsabilidade social. Conta-se ainda com campanhas pontuais, como a semana de desmatamento zero e a cruzada contra os agrotóxicos, contribuindo, dessa maneira, para o fortalecimento das mulheres na economia, no social, na política, e, mais importante, na retomada do ativismo ambiental e social das guardiãs da floresta.

Referências

BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2004.

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**, Brasília, DF, 2007.

OLIVEIRA, F. J. V. **As Quebradeiras de Coco babaçu e a Lei do Coco Livre**. Conteúdo Jurídico, Brasília-DF: 22 jun. 2011. Disponível em: <<http://www.conteudojuridico.com.br/?artigos&ver=2.32532&seo=1>>. Acesso em: 10 nov. 2018.

Literatura recomendada

ALMEIDA, A. W. B. de. Quebradeiras de coco - identidade e mobilização: legislação específica e fontes documentais e arquivísticas. In: ENCONTRO INTERESTADUAL DAS QUEBRADIAS DO COCO BABACU, 3., 1995, São Luis. **Anais...** São Luís: Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babacu, 1995.

ANDRADE, M. C. **Paisagens e problemas do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1969.

ARTICULAÇÃO NACIONAL DE AGROECOLOGIA. **“Para desenvolver a agroecologia tem que existir a terra”, diz liderança das quebradeiras de coco**. Disponível em: <<https://acervo.racismoambiental.net.br/2015/08/07/para-desenvolver-a-agroecologia-tem-que-existir-a-terra-diz-lideranca-das-quebradeiras-de-coco/>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. da Unesp, 1998.

CARTOGRAFIA social dos babaçuais. Disponível em: <<http://novacartografiasocial.com.br/cartografia-social-dos-babacuais/>>. Acesso em: 14 set. 2015.

CHAYANOV, A. Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas. In: SILVA, J. G.; SBIKE, N. **A questão agrária**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

IBGE. **Atlas do Maranhão**. Rio de Janeiro: IBGE, 1984.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Mapa revela aumento da incidência de babaçuais no PI, TO, MA e PA**. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/mapa-revela-aumento-da-incidencia-de-babacuais-no-pi-to-ma-e-pa>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

LIMA, L. A. P. **Cartografia social dos babaçuais**. São Luís: Uema, 2015. Programa de Pós-Graduação Cartografia Social e Política na Amazônia.

MACHADO, L. **Dilma cria a Agência de Desenvolvimento do Matopiba**. Disponível em: <<https://cidadeverde.com/noticias/191998/dilma-assina-decreto-e-cria-a-agencia-de-desenvolvimento-do-matopiba>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

MARÉS, C. F.; MARÉS, T. Direito agrário e igualdade étnico racial. In: PIOVESAN, F. C.; SOUZA, D. M. de. **Ordem jurídica e igualdade étnico-racial**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

OLIVEIRA, F. J. V. **As quebradeiras de coco babaçu e a lei do coco livre**. Disponível em: <<http://www.conteudojuridico.com.br/artigo,as-quebradeiras-de-coco-babacu-e-a-lei-do-coco-livre,32532.html>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

PORTAL BRASIL. **Propostas para o desenvolvimento do Matopiba são debatidas**. 17 mar. 2015. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/economia-e-emprego/2015/03/propostas-para-o-desenvolvimento-do-matopiba-sao-debatidas>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

Autodemarkação e gestão do território tradicional dos vazanteiros de Pau Preto, MG

Carlos Alberto Dayrell, Felisa Cançado Anaya, Claudia Luz de Oliveira, Ana Paula Glinfskoi Thé, Maria Zilah de Matos, Alisson Marciel Fonseca

Introdução

O sistema agrícola vazanteiro está associado às dinâmicas do Rio São Francisco que, com seus ciclos de cheias e secas, conforma a territorialidade das comunidades vazanteiras. São comunidades cuja gênese remonta aos povos originários¹ que habitavam a região e seus modos de usar e se relacionar com o rio. Deles, os colonizadores portugueses herdaram o transporte em canoas, a pesca e a lavoura de vazante, atividades que se tornaram fundamentais no século 16, seja no tráfego pelo rio, seja no fornecimento de víveres para os trafegantes, e, depois, para a implantação das fazendas de gado nas imediações. Essas comunidades deram uma enorme contribuição ao processo de ocupação colonial, garantindo alimentos aos núcleos urbanos que foram se formando ao longo do rio e também às regiões de mineração durante o período colonial (Figura 1). Suas estratégias produtivas estão assentadas no conhecimento profundo dos ecossistemas locais e das dinâmicas de cheia e seca do Rio São Francisco. Vivem da pesca nas lagoas e no rio, da produção agrícola nas vazantes (após as grandes cheias), da criação de animais nos quintais e nas áreas de solta, além da coleta

¹ O Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju mostra o sertão do sul da Bahia e norte de Minas Gerais circundado pelos Amipira, Tobajara e Maracá, no século 16, pelos Akroá e Shacriabá, no século 18. No século 19, já não se registra presença indígena naquela região, salvo os Shacriabá a leste (Nimuendaju, 1987).

extrativista de frutas, lenhas, madeira e plantas medicinais. Assim, suas áreas conseguem produzir quase o ano inteiro, como pequenos oásis em meio à vastidão da Caatinga e do Cerrado.

Foto: Valda Nogueira



Figura 1. Família vazanteira da Comunidade de Pau de Légua, município de Manga, MG.

Com o processo de modernização da agricultura, as grandes fazendas promoveram o esbulho das terras tradicionalmente ocupadas por essas comunidades, que ficaram confinadas nas ilhas e em estreitas faixas de terra ao longo das margens do Rio São Francisco. Posteriormente, a política ambiental brasileira e do estado de Minas Gerais categoriza essas terras marginais como áreas de preservação permanente, iniciando a implantação de unidades de conservação ambiental compensatórias, principalmente a partir dos anos 2000, em sobreposição aos territórios tradicionais das comunidades vazanteiras. As áreas restantes que não tinham sido tomadas pelas grandes fazendas foram transformadas em parques, iniciando um novo ciclo de expropriação com o cerceamento e a criminalização das práticas características dos sistemas agrícolas vazanteiros e a pressão para o abandono de suas moradias e áreas de produção.

Ao longo de todo esse processo, as comunidades construíram estratégias de resistência e formas diversas de manutenção dos vínculos com seus territórios. Uma dessas estratégias foi a constituição da articulação Vazanteiros em Movimento, que surgiu a partir do primeiro encontro de comunidades vazanteiras de Minas Gerais e da Bahia, realizado na Ilha da Ingazeira, Manga, MG, em 2006. Nesse encontro, apoiado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) e pelo Centro de Agricultura Alternativa (CAA), foram apresentados os estudos de uma pesquisadora da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes (Oliveira, 2005) sobre o modo de vida e a territorialidade vazanteira. Tendo como referência esse encontro, as comunidades começaram a se reunir para discutir como fazer enfrentamento conjunto às principais ameaças ao seu modo de existência, entre estas a criação de parques estaduais sobre os seus territórios, a dificuldade de continuar mantendo a agricultura de vazante e a deterioração da pesca no rio e nas lagoas marginais resultantes de um modelo de desenvolvimento degradador e de uma política ambiental autoritária e equivocada.

A experiência de autodemarcação e gestão do território tradicional dos vazanteiros de Pau Preto, boa prática do sistema agrícola tradicional (SAT) que será descrita no presente artigo, é fruto da luta da articulação Vazanteiros em Movimento pelo reconhecimento dessas comunidades e pela demarcação de seus territórios tradicionais.

O sistema agrícola tradicional

O SAT Vazanteiro se caracteriza pelo uso dos ambientes identificados como rio grande, rio pequeno, ilha, vazante, beira-rio, capão, lagadiço, lagoa, terra firme e Caatinga. As moradias são construídas na beira-rio e na parte alta da ilha, onde os vazanteiros estabelecem os sistemas de quintais ao redor da casa, com o plantio de frutíferas, lavouras e criação de pequenos animais (aves, suínos e caprinos). Nas vazantes das ilhas, beira-rio e lagoas, são feitos os cultivos das roças de lameiro (no período da seca). Nas áreas de capão e Caatinga, são feitos os cultivos das roças no período das águas. Os peixes são pescados nas lagoas, no rio grande e no rio pequeno. O gado é criado nas áreas de lagadiços e

na Caatinga, onde também é feito o extrativismo. O rio, as lagoas, os lagadiços e a Caatinga são áreas de uso comum. As moradias e as áreas de cultivo são de uso familiar (Thé et al., 2004; Araújo, 2009).

O plantio das águas é iniciado a partir de outubro com variedades diversas de milho, mandioca, abóbora, melancia, feijão catador, gergelim, hortaliças e melão, colhidas de janeiro a março (Figura 2). O plantio da seca é feito no lameiro e depende do movimento do rio, começa entre fevereiro e abril, período da vazante geral, com variedades de feijão de arranque, milho, abóbora, melancia, batata doce e hortaliças (alface, coentro, beterraba, cenoura, tomate, pimentão, couve, etc.). A colheita inicia em abril prosseguindo até novembro. As variedades diversas de cada uma das espécies plantadas são conservadas pelas próprias famílias. A pesca é aberta a partir de fevereiro e fecha em outubro, durante o período da piracema. Os peixes mais pescados são: curimatá, surubim, piau, mandim, pacomon, matrichã, pirá, corvina, pacu, dourado, traíra, piranha. A coleta de espécies vegetais nativas é variável ao longo ano: lenha, ano inteiro; resina do angico, agosto e setembro; casca de quixabeira, ano inteiro; pau jeu, juá mirim, rompe gibão, etc., ano inteiro; umbu, janeiro e fevereiro. A coleta de mel de jataí, mandaçaia e manduri é feita em janeiro. A criação de aves, suínos e bovinos é realizada o ano inteiro.

Quando o rio vaza, é o momento de toda a família catar os garranchos para fazer pequenas leiras deixando apodrecer e secar. Em seguida, começa o plantio no lameiro ainda úmido, pois, se secar, não consegue cortar. Tanto o homem quanto a mulher e os filhos podem fazer todo o serviço. O plantio no lameiro é feito com o furão, uma vara de aproximadamente 1,5 m e espessura de 5 cm a 8 cm (como um cabo de enxada), feita de lasca de aroeira. Com ela os vazanteiros abrem uma pequena cova perfurando o solo na medida e profundidade certa do plantio. A profundidade dependerá da camada de lama depositada na última enchente e também da espécie a ser cultivada. Existem relatos do plantio com o furão realizado pelos indígenas que viviam ao longo do rio desde o período colonial. A técnica se mantém, apesar de alguns terem passado a utilizar a matraca. A eficiência do furão é que ele possibilita o plantio em uma profundidade do lameiro que impede o ataque de predadores, como pássaros, gafanhotos e outros



Foto: João Roberto Ripper

Figura 2. Lavoura tradicional vazanteira, Comunidade de Pau Preto, em Matias Cardoso, MG.

insetos na fase de germinação. A colheita é feita principalmente pelas mulheres. Normalmente não são utilizados venenos e nunca utilizam adubos químicos.

É comum a troca de sementes de feijão, milho, abóboras, maniva (mandioca), cana, rama de batata, banana, entre outros, e a troca de produtos alimentícios como mandioca, farinha, goma, milho, feijão, que são realizadas principalmente envolvendo relações de reciprocidade dentro de grupos de parentesco e vizinhança. As trocas de sementes entre as comunidades ou nas feiras em que os vazanteiros participam, por meio da Rede de Agrobiodiversidade do Semiárido Mineiro, estimulam a diversificação dos plantios. Pesquisa na Comunidade de Pau Preto (Duque-Brasil et al., 2011) identificou um total de 123 espécies vegetais distribuídas em 33 famílias botânicas que são manejadas nos distintos etnoambientes.

Muitas espécies cultivadas são compartilhadas com espécies de animais nativas (tatu, raposa, perdiz, cachorrinho do mato, verdadeira,

camaleão, etc.). O cultivo, praticamente todo o ano, estimula a fauna nativa.

Os vazanteiros de Pau Preto citaram 16 etnoespécies de peixes, conhecimentos sobre habitats e informações sobre aspectos ecológicos. O manejo tradicional das lagoas facilita a circulação dos peixes das lagoas para os rios e vice-versa. No plantio dos lameiros, os peixes adentram nas áreas cultivadas se alimentando dos cultivos e estimulando a cadeia alimentar dos peixes herbívoros para os carnívoros. Por meio da parceria com o CAA e pesquisadores da Unimontes, estão sendo apoiadas iniciativas de manejo agrícola nas vazantes e de manejo da pesca nas lagoas. Práticas conservacionistas estão sendo estimuladas de forma a deixar sem desmatar os barrancos do rio e permitindo que árvores de espécies nativas se desenvolvam próximo às áreas de lavoura. A pesca é realizada à noite, normalmente em duplas, majoritariamente pelos homens; mas, em alguns grupos familiares, também pelas mulheres e pelos jovens (Figura 3). As tradicionais redes de caroá (um tipo de vegetação rasteira nas áreas de lagoa) foram sendo substituídas por redes de náilon. Além de menor dispêndio de trabalho manual e de tempo de serviço, o custo das redes novas produzidas industrialmente acaba favorecendo sua substituição.

Além do pescado que possui rotas específicas de comercialização, os vazanteiros levam seus produtos para venda em feiras e mercados, e os produtos mais comuns são milho, feijões, cebola, grande diversidade de abóboras, melancias, melões, conhecidos como produtos de origem vazanteira. Parte da produção de milho e abóboras é destinada à criação de animais.

Como em diversas comunidades tradicionais, os saberes ecológicos e as práticas tradicionais são passadas de geração em geração por meio da oralidade. Em todas elas existem sujeitos que são considerados referências nos saberes relacionados ao manejo das culturas, à pesca e ao extrativismo, ao uso de plantas medicinais, entre outros. A aprendizagem também decorre do trabalho partilhado em família e entre mutirões dentro da comunidade, principalmente das práticas nas áreas de uso comum, como as de cultivo e de criação animal, desde a infância até a fase adulta.



Foto: João Roberto Ripper

Figura 3. Pesca noturna no Rio São Francisco, Comunidade Vazanteira de Pau Preto, Matias Cardoso, MG.

Comunidade tradicional

A Comunidade Vazanteira de Pau Preto se localiza no município de Matias Cardoso, norte de Minas, e é constituída por 61 famílias cujo território tradicional corresponde ao interflúvio dos rios São Francisco e Verde Grande, uma região de importância biológica extrema, considerada prioritária para conservação da biodiversidade em Minas Gerais. Em 1998, sem diálogo ou consulta prévia à comunidade, o governo de Minas Gerais criou o Parque Estadual Verde Grande, em sobreposição ao território tradicional da comunidade. Desde então, o modo de vida das famílias encontra-se ameaçado, uma vez que perderam o acesso pleno aos recursos em seu território tradicional (Anaya, 2012).

A produção diversificada de alimentos pelo sistema agrícola vazanteiro, em especial, milho, feijão, abóbora e mandioca, cultivados nas terras altas e nas vazantes, possibilita, para além da busca pela soberania e pela autonomia alimentar, a manutenção de práticas curativas tradicionais, por meio do cultivo de plantas medicinais,

principalmente de ervas produzidas em hortas ao redor dos quintais familiares, que se soma ao uso de plantas extraídas das matas e de animais caçados, que são utilizados tanto para o tratamento de doenças em humanos como para as criações de porco, galinha e gado.

Desfazendo o mito de uma produção apenas para subsistência, os vazeiros sempre se inseriram nos circuitos do comércio realizado ao longo do rio. Antigamente, além da produção diversificada que abastecia o comércio local, o algodão e a mamona eram comercializados com as lanchas e os barqueiros do Rio São Francisco que vinham da Bahia e de Pernambuco. Vendiam também para alguns depósitos em Manga, MG. Com a mamona, faziam óleo que mantinha o fogo no pavio de algodão do candeeiro aceso a noite toda. Com algodão, as mulheres faziam a tecelagem. Comercializavam também o peixe que salgavam e embalavam para venda. Alguns comerciantes que viajavam por terra com suas mulas compravam fardos de peixe seco que eram colocados nas bruacas para viagem. Com a perda das condições de navegabilidade e a degradação do rio, esse comércio foi fenecendo. Atualmente, os plantios são destinados ao consumo próprio, direto ou indireto, sendo o excedente vendido no mercado local, assim como a pesca artesanal. Comumente parte dos moradores complementa a renda familiar com empregos temporários em Matias Cardoso e Manga, MG.

Uma tradição mantida na Comunidade de Pau Preto e nas comunidades vazeiras em geral são os batuques e sambas (Figura 4). Essas manifestações ocorrem tanto em eventos religiosos, principalmente durante as semanas de folias de santos, como as folias de Reis (janeiro), a folia de Bom Jesus (agosto), entre outras, quanto em momentos de ação política dos grupos, quando realizam encontros para a definição de ações das associações na defesa de seus direitos étnicos e territoriais. Durante as folias e encontros, a culinária e os saberes alimentares são partilhados pelos grupos, desde a coleta e colheita até a preparação e o cozimento dos alimentos. Na culinária, destaca-se a diversidade de peixes que são preparados cozidos acompanhados de pirão, assados na brasa ou fritos. Além disso, é característico o feijão tropeiro de catador, a pamonha, o mingau, o angu, a polenta, o cuscuz de milho, o beiju, o biscoito escaldado de tapioca ou massa (farinha de mandioca molhada) e o doce de abóbora.



Foto: João Roberto Ripper

Figura 4. Roda de batuque na Comunidade Vazanteira do Quilombo da Lapinha e do Pau Preto, Matias Cardoso, MG.

O território é onde se materializa as condições de existência da comunidade e é onde os conhecimentos, os valores e as crenças que conformam a etnicidade vazanteira são desenvolvidos e repassados de geração em geração pela oralidade, seja no âmbito do grupo familiar, seja no âmbito do grupo maior que compõe a comunidade. A identidade vazanteira está associada aos modos de fazer o plantio nas vazantes, à dinâmica da vida na beira rio, com os seus quintais e criações, à circulação pelo rio e pelas lagoas ao se fazer a pesca, à retirada para a Caatinga quando ocorrem as grandes cheias. É nesse processo que os valores e saberes associados à pesca, aos cultivos, à coleta, à culinária, à medicina tradicional, às formas de alimentar e curar os animais são renovados e transmitidos.

A boa prática premiada

A autodemarkação e gestão do território tradicional dos vazanteiros de Pau Preto refere-se a uma ação empreendida pelos Vazanteiros

em Movimento com o objetivo de pressionar o governo de Minas e a União a reconhecerem as comunidades vazanteiras como detentoras de um modo de vida de convivência com o rio São Francisco. Objetivou também a recuperação, na prática, do território da comunidade e a elaboração de um plano de gestão de uso e ocupação dos etnoambientes que foi a base para uma proposta inicial de recategorização de uma parcela do Parque Estadual Verde Grande como uma reserva de desenvolvimento sustentável (RDS)². A autodemarcação teve início no dia 25 de julho de 2011, quando os Vazanteiros em Movimento apresentaram suas propostas de regularização dos territórios vazanteiros. A área autodemarcada do território vazanteiro de Pau Preto foi denominada de Arraial do Meio, para simbolizar a refundação da comunidade que ali existia há pelo menos 400 anos e foi varrida para a implantação da Fazenda Catelda.

Tanto a Comunidade de Pau Preto como outras comunidades vazanteiras foram expropriadas entre as décadas de 1960 e 1970, com os moradores sendo expulsos de suas terras por meio da política de regularização fundiária da extinta Fundação Rural Mineira (Ruralminas), cujo objetivo era viabilizar a implantação de grandes projetos agroindustriais e agropecuários financiados pela Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), promovendo o desmatamento de extensas áreas de várzea e mata seca. Com o esbulho das terras tradicionalmente ocupadas, os vazanteiros ficaram limitados às pequenas áreas nas margens e ilhas do rio, estando submetidos à legislação ambiental impeditiva do cultivo tradicional das vazantes e ilhas e restritiva das atividades de pesca nas lagoas e no rio. A partir de 1998, inicia a implantação dos parques estaduais em Matias Cardoso e Manga, MG, como áreas de compensação ambiental do projeto Jaíba, em sobreposição aos territórios das comunidades vazanteiras quilombolas.

Entre os anos de 2006 e 2007, é realizado o primeiro encontro dos vazanteiros de Minas e Bahia na Ilha da Ingazeira, e inicia-se a

² Posteriormente, a proposta da comunidade foi de transformar a área autodemarcada em um Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE), a ser implantada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra)-MG, em acordo envolvendo também a Secretaria de Patrimônio do União (SPU), Secretaria de Desenvolvimento Agrário de MG (Seda-MG) e Ministério Público Federal (MPF).

movimentação das comunidades, com apoio da CPT, CAA e Unimon-tes, para impedir a desintrusão dos vazanteiros da Ilha do Pau Preto pelo parque e negociar uma proposta de recategorização da parcela ocupada pelos vazanteiros como uma RDS.

A articulação “Vazanteiros em Movimento” inicia um trabalho de mobilização envolvendo 663 famílias nos municípios de Manga, Matias Cardoso e Itacarambi, MG (Figura 5). As negociações com os poderes públicos continuaram, nos anos de 2008 a 2010, com o apoio também da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), e foi elaborada, pela comunidade e por organizações parceiras, uma proposta de uso e ocupação do território. Diante da não efetivação das propostas negociadas, a comunidade organizou, em 2011, a retomada do seu território com a ocupação da Fazenda Catelda. Dando sequência ao processo, foi feita a autodemarcação do território baseada na proposta coletiva de uso e



Foto: Carlos Dayrell

Figura 5. Assembleia de autodeclaração como Comunidade Tradicional Vazanteira de Pau Preto, Matias Cardoso, MG.

ocupação dos ambientes. O processo de autodemarcação e de elaboração e implementação da proposta de gestão do território envolveu homens e mulheres, desde as crianças até os jovens, adultos e idosos.

Atualmente, a luta pela titulação do território continua e ganhou novo fôlego com a participação dos vazanteiros na Articulação Rosalino de Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs) do norte de Minas e na Comissão Estadual de PCTs de Minas Gerais, que tem sido o espaço principal de negociação para efetivação das políticas de regularização de territórios tradicionais. O conhecimento adquirido na experiência de gestão do território e nos intercâmbios com outras comunidades tradicionais, como os pescadores das várzeas do Amazonas, por exemplo, levou a Comunidade de Pau Preto a abandonar a proposta de regularização via RDS e optar pela proposta de Projeto de Assentamento Agroextrativista.

A ação possibilitou ampliar o reconhecimento dos vazanteiros como comunidade tradicional, saindo da condição de confinamento e de clandestinidade pela intensa perseguição dos órgãos ambientais, que continua até hoje, mas, na atualidade, na condição de reconhecedores de si mesmos como sujeitos de direitos. Possibilitou também ampliar os laços de solidariedade entre os diferentes grupos que fazem parte dos Vazanteiros em Movimento e da Articulação Rosalino, uma vez que a ação contou com a participação desses grupos tanto no processo de retomada e autodemarcação, quanto na discussão das propostas de gestão do território. As famílias voltaram a ter acesso ao conjunto dos ambientes vazanteiros, a poder cultivar nas vazantes e quintais, a soltar os animais nas áreas de solta e a coletar plantas e lenha que são fundamentais para o sustento familiar. Passaram da condição de viver na clandestinidade a serem reconhecidos local e regionalmente como um povo com uma identidade e um modo específico tradicional de vida. Outras comunidades também já estão tendo acesso a parcelas do território antes interditas.

Desafios e perspectivas

Segundo os vazanteiros, o principal desafio é a ocupação predatória das margens do Rio São Francisco, seja pelas grandes fazendas de gado que

utilizam as pastagens nativas das vazantes, provocando degradação das lagoas marginais, e fazem desmatamento da mata ciliar, seja pelos grandes projetos de irrigação, contribuindo para o ressecamento periódico de tributários anteriormente perenes do São Francisco. A diminuição das águas é um risco crescente provocado também pelo desmatamento e por monocultivos de eucalipto nas áreas de recarga dos principais afluentes sob o domínio dos cerrados e veredas. Esse desafio se torna maior e mais complexo em função das mudanças do tempo, como os vazanteiros se referem às mudanças climáticas. A percepção deles é que tem ocorrido o prolongamento das estações secas, e o período chuvoso não tem sido úmido como era no passado. Além das alterações das cheias provocadas pelas barragens hidrelétricas, construídas há mais de 50 anos, essa mudança altera o ciclo das cheias do rio São Francisco, que não tem tido volume suficiente para atingir as áreas de lagoas marginais. Isso possibilita tanto o repovoamento dos rios, com a saída de peixes migratórios das lagoas em estágio de maturação para a realização do processo reprodutivo, quanto a deposição dos sedimentos carreados que produzem o lameiro nas áreas de beira rio, utilizadas para o cultivo no sistema agrícola vazanteiro. Além da quantidade, a qualidade da água está deteriorada pela poluição por esgotos urbanos e mineradoras.

Por último, o grande desafio das comunidades é a permanência ou retorno aos seus territórios tradicionais, que estão sob o domínio dos fazendeiros, das empresas agropecuárias e dos projetos de irrigação ou que foram transformados em unidades de conservação. A não efetivação e a morosidade na regularização fundiária dos territórios tradicionais vazanteiros, por parte do estado brasileiro, impossibilitam o acesso às políticas públicas específicas para essas comunidades, principalmente em relação à educação, à qualificação profissional, à habitação, ao crédito agrícola, ao apoio à comercialização dos produtos tradicionais, o que fragiliza essas coletividades, forçando a juventude a sair em busca de escolarização e de trabalho.

Apesar desse contexto de desafios, as perspectivas de manutenção dos sistemas agrícolas tradicionais estão associadas à capacidade de articulação e de estabelecimento de alianças desses grupos com a sociedade brasileira e, também, no contexto internacional. Novas perspectivas surgem de movimentos sociais que lutam pelo reconhecimento de

seus territórios tradicionais, como o dos Vazanteiros em Movimento e da Articulação Rosalino de Povos e Comunidades. São movimentos que estão a propor um modelo diferenciado de ocupação das terras, considerando os usos e manejos dos ambientes desenvolvidos pelos seus povos. E, não se encontram sozinhos; têm conseguido estabelecer redes de diálogos e de alianças em diversas esferas públicas, acadêmicas, e de proposição de políticas públicas, inclusive no âmbito internacional. Percebem-se como detentores de uma grande diversidade genética associados aos seus cultivos tradicionais de alimentos, fibras e óleos, movimentando ações de valorização da agrobiodiversidade local e organizando feiras regionais de sementes. Esses movimentos colocam em cena a reivindicação, não apenas da terra, mas o direito de serem reconhecidos como detentores de uma cultura própria, de uma maneira diferenciada de ver e agir no mundo.

Referências

- ANAYA, F. De **“encurralados pelos parques” a “vazanteiros em movimento”**: as reivindicações territoriais das comunidades vazanteiras de Pau Preto, Pau de Légua e Quilombo da Lapinha no campo ambiental. 2012. 245 f. Tese. (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- ARAÚJO, E. C. **Nas margens do São Francisco**: sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos Vazanteiros do Pau de Légua. 2009. 252 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros.
- DUQUE-BRASIL, R.; SOLDATI, G.; SCHAEFER, C. E. G. R.; COELHO, F. M. G.; MELLO, A. C. R.; PEREIRA, L. S.; DAYRELL, L. S.; AGUILAR, P. A. P. **Etnoecologia e uso do território tradicional da comunidade de vazanteiros da Ilha do Pau Preto, Matias Cardoso, MG**. Viçosa: Ed. Universidade Federal de Viçosa, 2011. (Relatório de pesquisa).
- NIMUENDAJU, C. **Mapa étno-histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: IBGE/Pró Memória, 1987.
- OLIVEIRA, C. L. de. **Vazanteiros do Rio São Francisco**: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais. 2005. 133 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- THÉ, A. P. G.; MADI, E. F.; NORDI, N. Conhecimento local, regras informais e uso do peixe na pesca do alto-médio São Francisco. In: GODINHO, H. P.; GODINHO, A. L. (Org.). **Águas, peixes e pescadores do São Francisco das Minas Gerais**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003. p. 389-406.

Sistema Agrícola e Pesqueiro Tradicional dos Areais da Ribanceira

Saberes e resistência no litoral sul de Santa Catarina

Marlene Borges, Raquel Mombelli

Introdução

A Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira é constituída por um grupo social formado por descendentes de açorianos, cujas famílias compartilham um modo de vida fundado no uso comum dos recursos naturais, por meio de atividades agrícolas voltadas, principalmente, ao cultivo itinerante de mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) e à extração de butiá (*Butia catarinensis* Noblick & Lorenzi), combinadas com a pesca artesanal.

Este modo de vida foi instituído por famílias que se instalaram no século 19, em áreas de terras localizadas no atual município de Imbituba, litoral sul de Santa Catarina, cerca de 90 km de Florianópolis. Essa região possui uma paisagem geográfica única composta por depósitos sedimentares da planície costeira, com diferentes formações florestais, roças de mandioca, que compõem mosaicos com vegetação de restinga, praias, costões, lagoas e ilhas (Pinto, 2010; Sampaio, 2011). O nome Areais da Ribanceira faz referência a esse lugar formado por campos de solo arenoso e encostas, denominadas de ribanceiras (Barbosa, 2011).

Em Areais da Ribanceira, as famílias organizaram-se e desenvolveram um sistema único de produção agrícola e pesqueiro, assentado no uso comum dos recursos naturais locais, o qual se estabeleceu nas áreas compostas pelas regiões denominadas de Ribanceira, Boqueirão, Lomba, Lomba Pelada, Arroio, Praias e em pesqueiros da Praia da Ribanceira, dos Namorados, D'Água e de Imbituba. Nessas áreas, o sistema foi elaborado e orientado a partir de laços de reciprocidade e regras de uso comum compartilhadas pelas famílias que se reconhecem como pertencentes a uma comunidade. Nesse sistema, nenhuma pessoa detém o controle exclusivo do uso dos recursos naturais, os quais são mantidos abertos, porém sob o controle coletivo, consoante acordos tácitos e não contratuais criados e controlados pela própria comunidade. Esse sistema é impulsionado pela manifestação favorável dos membros da comunidade em torno dessas regras de uso comum e pelo fator de sua coesão social. A “força da norma” revela a força de uma tradição, sobretudo diante dos conflitos com seus antagonistas históricos. Nesse caso, o alcance dessa tradição, dessa “força da norma”, possibilitou a reprodução de um sistema agrícola tradicional de acordo com a preservação da rica biodiversidade local pela comunidade, ao longo de 200 anos de ocupação do Território dos Areais da Ribanceira.

Nesse sistema, os recursos utilizados pela comunidade, bem como seus usos e apropriações, são definidos e vividos comunalmente, isto é, a partir de lógicas afastadas do direito de propriedade privada, onde os recursos naturais são transformados exclusivamente em mercadoria. Há preferência pela utilização de mão de obra familiar, sem contratação externa, baseada nas relações de parceria e amizade, principalmente no plantio e no processamento da mandioca e na atividade da pesca artesanal. Nessa modalidade, as leituras apuradas das alterações ecológicas e lunares são rigorosamente consideradas, determinando o calendário de plantio, a extração e os turnos de pesca artesanal.

Atualmente, esse sistema agrícola e pesqueiro único está seriamente comprometido pelo avanço dos projetos de desenvolvimento focados no turismo imobiliário e na indústria portuária, promovidos pelo Estado brasileiro. Em 2002, essas famílias se organizaram formalmente em torno da Associação Comunitária Rural de Imbituba

(Acordi)¹, a fim de buscarem nos órgãos governamentais proteção, reconhecimento e regularização fundiária e garantir a reprodução do seu sistema tradicional agrícola e pesqueiro.

Em 2010, diante do acirramento dos conflitos e das ameaças à continuidade do sistema agrícola, essas famílias se autodenominaram comunidade tradicional, segundo prevê a Convenção 169 da OIT (Brasil, 2004) e o Decreto nº 6.040/2007 (Brasil, 2007). Em 2010, foi criado um abaixo-assinado a favor do autorreconhecimento da identidade dos agricultores e pescadores da Ribanceira na defesa dos seus direitos territoriais (Arais da Ribanceira – Imbituba, SC)². O documento reuniu sujeitos organizados em torno de relações comunitárias que ultrapassam as relações associativas formais da entidade (Mombelli, 2013, 2014).

A ação ganhadora do Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais, a *Feira da Mandioca de Imbituba*, decorre dessa luta pela manutenção da tradição desse sistema agrícola e pesqueiro, desenvolvido no território tradicional dos Areais da Ribanceira. São 14 anos de organização do evento, que se transformou numa importante ferramenta de mobilização de mais de mil famílias, que se articulam em torno da defesa desse sistema e do seu papel: a preservação da biodiversidade local e do patrimônio imaterial.

O manejo no Sistema Agrícola e Pesqueiro Tradicional dos Areais da Ribanceira

O Sistema Agrícola da Comunidade dos Areais da Ribanceira está assentado numa modalidade de uso comum dos recursos naturais, que envolve saberes e práticas tradicionais, nos quais os conhecimentos são acionados a partir da avaliação da capacidade ecológica do território, respeitando o calendário lunar, que rege as atividades

¹ Entidade criada em 24 de junho de 2002. A Acordi já recebeu dois prêmios de reconhecimentos pelo seu trabalho na Prefeitura de Imbituba de Honra ao Mérito, em 2003 e em 2018, como parte das comemorações dos 60 anos do município (Imbituba, 2003, 2018).

² Abaixo-assinado pelo autorreconhecimento de identidade dos agricultores e pescadores dos Areais da Ribanceira e defesa dos direitos territoriais – Areais da Ribanceira, Imbituba, SC – efetuado em 2010.

relacionadas ao cultivo e a pesca. Fazem parte desse sistema o cultivo da mandioca, para a fabricação de farinha, a extração do butiá e a pesca artesanal (Figuras 1 a 6). Apesar de serem interdependentes, essas dimensões apresentam especificidades, as quais configuram a existência de um sistema agrícola e pesqueiro desenvolvido pela comunidade, conforme será demonstrado a seguir.

Como parte importante do sistema agrícola tradicional, o sistema itinerante de cultivo de mandioca desempenha papel relevante, pois é realizado em profunda interação com as condições ecológicas locais. Esse sistema depende da organização produtiva da comunidade e da cooperação mútua entre seus membros a fim de que sejam realizados mutirões para a abertura de roças/plantios e o processamento da mandioca para produção de farinha. Portanto, a organização está articulada por meio de práticas e conhecimentos que compõem um sofisticado sistema de usos de recursos, organização de espaços, classificação de ambientes e alternâncias ecológicas sazonais.

Foto: Leonardo Sampaio



Figura 1. Roça de mandioca cultivada junto à restinga. Areais da Ribanceira, Imbituba, SC.



Foto: Leonardo Sampaio

Figura 2. Colheita em roça de mandioca. Areais da Ribanceira, Imbituba, SC.



Foto: Gláucia Maindra

Figura 3. Fabricação de farinha de mandioca: torrefação e peneiramento.

Foto: Marlene Borges



Figura 4. Produção de beiju.

Foto: Ezequiel Antônio de Moura



Figura 5. Colheita de butiá.



Foto: Thiago Duarte

Figura 6. Pesca de tainha (cerco de praia), em Imbituba, SC.

Este sistema de cultivo de mandioca é caracterizado como itinerante e necessita de áreas de terras deixadas em pousio, ou seja, a área permanece em “descanso” até receber novo cultivo. No passado, as áreas em pousio permaneciam nessa condição por pelo menos 5 anos (Pinto et al., 2012). O tempo de pousio é condição fundamental para garantir a regeneração natural das áreas de restinga e da fertilidade do solo. Atualmente, como resultado das pressões sofridas e da drástica redução das áreas tradicionalmente utilizadas para o cultivo de mandioca, o sistema itinerante está seriamente comprometido.

As roças de mandioca são cultivadas “solteiras” ou em consórcios. Neste último caso, é frequente o consórcio com o cultivo de milho e melancia. Entretanto, podem ocorrer outros cultivos, tais como: amendoim, cará-da-terra e cará-do-ar, taiá, batata-doce e batata-abóbora, feijão, cana-de-açúcar, abacaxi, maracujá, verduras, laranjas,

bananas, pitanga, abóbora, entre outras³. As roças itinerantes ocorrem em áreas localizadas nas seguintes regiões: Ribanceiras, Campo, Arroio, Boqueirão, Mato Areal, Areal Estrondo ou Combro. Essas áreas são tradicionalmente ocupadas pela comunidade, território atualmente em processo de regularização fundiária pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra)⁴.

Este sistema possibilitou a manutenção da diversidade genética de mandiocas e aipim, que se diferenciam, principalmente, pelo seu uso alimentar. A mandioca possui alto teor de ácido cianídrico, é extremamente tóxica aos homens e animais, necessitando passar por técnicas de destoxificação para poder ser consumida. Por sua vez, o aipim pode ser consumido após seu cozimento, por causa do baixo teor, não tóxico, de ácido cianídrico. Pinto (2010) realizou a análise das características morfológicas e identificou 45 etnovariedades, das quais 30 são de mandioca e 15 de aipim. Das etnovariedades classificadas como de mandioca, registram-se as seguintes: Franciscal, Torta, Branca, Amarelinha, Broto Roxo1, Aimpinzão, Macula, Mandinga, Amarelinha Antiga, Prata, Saracura, Barbada, Gauchinha, Broto Roxo 2, Descobrir, Altona sem Nome, Bandi, Desconhecida, Do Pai, Do Valmor, Folha Redonda, Folhinha Fina, Jaguaruna, Mulatinha, Raminha Vermelha, Sapiroanga, Sem Nome 1, Sem Nome 2, Tubarão e Vermelha. Das etnovariedades classificadas como aipim, registram-se as seguintes: Eucalipto, Amarelo, Casca Roxa, Pêssego, Manteiga, Branco, Porto Alegre, Timbó, Abóbora, Catarina, Ceará, Gema de Ovo, Prata, Rama Azul e Vassourinha. Algumas dessas etnovariedades são cultivadas na região há aproximadamente 100 anos.

O calendário do sistema agrícola tradicional da Comunidade dos Arais da Ribanceira começa nos meses de julho e agosto, quando ocorre a escolha da área de cultivo e o preparo do solo (roçada/queima ou aração/gradagem ou gradagem) para cultivo itinerante da mandioca. De setembro a dezembro, as manivas e sementes são preparadas para

³ De acordo com Pinto (2010), entre essas espécies, o milho e a melancia são as que mais ocorrem, com 75,7% e 64,9%, respectivamente, seguidos pela batata-doce (21,6%), enquanto o restante das espécies não apresentou frequência de citação superior a 13,5%.

⁴ Trata-se do Processo Administrativo n. 54210.000808/2014-54 (Incra, 2014).

plantio, replantio e capina. Nos meses de janeiro a março, são efetuadas a capina e a colheita do milho, da melancia, da abóbora, do amendoim e do butiá. De abril a junho, ocorrem a capina e a colheita da batata-doce, do aipim e da mandioca, além de mutirões para organização da *Feira da Mandioca de Imbituba* e farinhadas. As plantas medicinais e aquelas utilizadas para artesanato e obtenção de madeira são extraídas durante todo o ano.

Na região dos Areais da Ribanceira, de acordo com Zank (2011), as plantas medicinais também se apresentam em abundância. Segundo sua pesquisa, das 197 espécies de plantas utilizadas pela comunidade, 86 plantas são nativas dos ambientes silvestres dos Areais. Ademais, na implantação dos cultivos não se utilizam cercas, apenas bandeiras, que servem para sinalizar as áreas que serão cultivadas no ano agrícola. Além disso, esse tipo de sinalização é utilizado nos pesqueiros, em diversas artes, como no “caceio” da anchova e da corvina, que necessita de boias e bandeiras para demarcar a área de pesca.

Como parte do manejo ambiental desenvolvido pela comunidade, o sistema itinerante da mandioca permite ainda o preparo do solo sem comprometer as espécies florestais locais, entre as quais está o butiá, planta endêmica que atualmente está ameaçada de extinção. De acordo com Sampaio (2011), o *Butia catarinensis* é uma palmeira de pequeno porte, com caule curto, que atinge no máximo 2 m de altura. Possui folhas contemporâneas, flores pistiladas, bráctea peduncular e frutos ovoides (Figura 7).

Ocorre no litoral centro-sul de Santa Catarina até Passo de Torres, em ambientes de restinga, formando aglomerados, conhecidos por butiazais. Tal manejo possibilitou a maior concentração dessa espécie, e vastas malhas de butiás predominam na região. Nesse sistema, os pés de butiás desempenham um papel importante no que diz respeito à proteção das plantas de mandioca contra ventos intensos que são recorrentes na região. São constantemente utilizados como barreira vegetal para assegurar a proteção dos cultivos de mandioca. Além disso, os butiás atraem diferentes espécies de animais e favorecem a polinização de outras plantas, contribuindo para difusão da biodiversidade. Essa planta é tradicionalmente empregada no artesanato



Figura 7. Butiazal nos Areais da Ribanceira.

(confeção de cestos e chapéus) ou então é utilizada para consumo in natura ou no preparo de polpa, suco, geleia e até cerveja. Há ainda a produção de cachaça curtida no butiá (Figura 8), espécie de bebida valorizada nas relações de reciprocidade dentro e fora da comunidade.

A cachaça de butiá integra o sistema agrícola tradicionalmente vinculado à atividade da pesca artesanal. A bebida é parte de um importante sistema de trocas de produtos realizadas entre os pescadores da comunidade ou de outras regiões, sobretudo por pescados ou por sacos de farinha. A atividade da pesca está historicamente presente na trajetória da comunidade e ocorreu concomitantemente ao cultivo de mandioca e à extração de butiá, o que justifica a heterogeneidade que constitui a Comunidade Tradicional dos Areais, composta por pescadores, agricultores e extratores de butiá.

A atividade de pesca envolve muitos membros da comunidade e é realizada nos pesqueiros das praias da Ribanceira, D'água e de Imbituba, conhecida também como Praia do Porto. A pesca ocorre ainda em mar aberto pela prática da arte do arrasto, cerco, caceio e fundeio. Nas praias, são comuns as práticas de arrasto e cerco, como também a pesca com molinete, tarrafa e rede de “corrico”⁵. Nas lagoas, é comum o uso de tarrafa, linha e coca, enquanto nos costões usam-se linha, cavadeira, molinete e tarrafa.

⁵ Arte de pesca artesanal controlada por apenas uma pessoa, que percorre toda a praia deixando a correnteza determinar sua velocidade.



Foto: Leonardo Sampiao

Figura 8. Cachaça curtida com butiá.

A pesca da tainha e da anchova, efetuada pelas práticas de cerco e caceio, respectivamente, estão entre as artes preferenciais e são tradicionalmente realizadas pelos membros desta comunidade. O cerco

de praia ocorre também para captura do parati e do tainhotão no período de dezembro a março, época também da extração do marisco e da pesca do marimbau, do peixe-espada, do linguado, da pescada, da garoupa e da lula. De maio a julho, ocorre a pesca da tainha e, de julho a novembro, a pesca da anchova e da corvina (Figura 9). A sardinha é pescada nos meses de maio, setembro e novembro; o camarão-de-sete-barbas e o camarão-vermelho, nos meses de junho, novembro e dezembro; e o camarão-rosa, nos meses de janeiro a março.

A boa prática premiada

Ao longo das gerações, a comunidade tem procurado efetuar adaptações, que constituem importantes estratégias para manter o sistema agrícola tradicional. A realização da *Feira da Mandioca de Imbituba* tem se mostrado importante na articulação da defesa de direitos, visto que, desde 2004, milhares de visitantes, atraídos pela variada programação cultural, religiosa, educacional e gastronômica dos engenhos de farinha, participam do evento, que é realizado anualmente e tem duração de 3 a 4 dias. A data da feira normalmente coincide com o aniversário de fundação da entidade organizadora, a Acordi (dia 24 de junho, que é dia de São João).

Na feira, ocorrem também debates e articulações por meio de palestras, voltadas ao fortalecimento e à defesa ambiental e cultural do sistema agrícola e pesqueiro tradicional. Desde a sua primeira edição, em 2004, esse tema foi pautado de forma a encontrar soluções para os problemas da comunidade. Uma das primeiras discussões apontou a criação de uma Unidade de Conservação (UCs) no Ministério de Meio Ambiente (MMA), como saída para a resolução dos problemas agrários e ambientais locais. O tema norteou a segunda, terceira e quarta edições da feira, as quais tiveram como foco a proposta de criação de uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) dos Areais da Ribanceira. Entretanto, foi somente na quinta edição que se restabeleceu por parte do Incra o compromisso de efetuar a regularização fundiária. Nessa edição, também se firmou parceria com a UFSC, cuja finalidade foi o desenvolvimento de pesquisas.

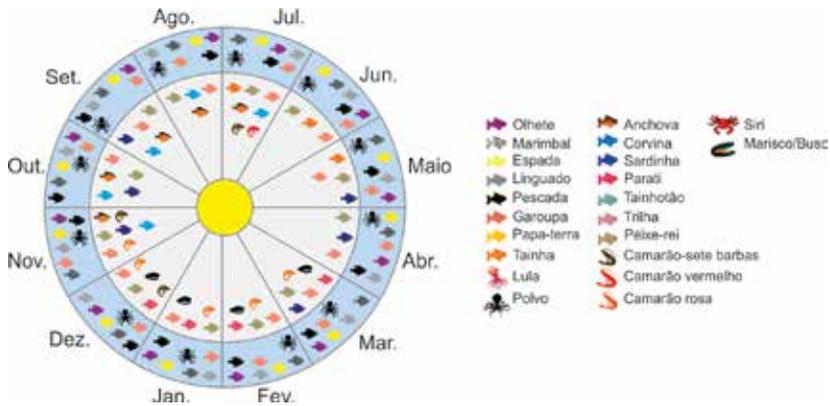


Figura 9. Calendário de ocorrência de espécies de pescados.

Ilustração: Paulo Barcelos

Na sétima edição, na eminência do despejo da comunidade, foi inaugurado o engenho comunitário da Acordi e houve articulação com outros movimentos em defesa do território. Nas edições subsequentes, focou-se nos aspectos culturais da tradicionalidade da comunidade, para dar sustentação ao fascículo nº 20 da Nova Cartografia Social (Nova..., 2011), documento lançado na décima edição da feira, bem como para dar suporte aos trabalhos de pesquisa do relatório antropológico. Na décima quarta edição, diante de um novo processo de desapropriação, parcerias com os outros movimentos/associações foram reafirmadas. A última edição (décima quinta) focou na apresentação de estreia do grupo do boi de mamão da Acordi e na reafirmação de parcerias voltadas ao reconhecimento desse importante sistema agrícola tradicional desenvolvido pela comunidade como patrimônio imaterial do Brasil.

A *Feira da Mandioca de Imbituba*, ao longo de todas as suas edições, consistiu de uma ação política fundamental para manutenção do patrimônio imaterial e genético da comunidade. Em sua programação, foram incluídas atividades sistemáticas voltadas à valorização da interlocução permanente entre os estudos produzidos por diferentes pesquisadores e os saberes tradicionais da comunidade. Nesse sentido, a feira não somente tem contribuído para a constituição de um banco de dados que reúne informações em torno da biodiversidade local, como também tem incentivado sua salvaguarda, por meio de

oficinas de trocas de ramas/sementes (Figura 10) e de conhecimentos a respeito de plantas medicinais, processamento da mandioca, pesca, etc. O evento também tornou possível a constituição de uma “rede de apoiadores”, da qual participaram vários movimentos sociais, entre os quais o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Dessa forma, tem conseguido proteger o acesso aos recursos naturais e, conseqüentemente, contribuído para a manutenção do patrimônio imaterial e genético do território dos Arais da Ribanceira.

Foto: Carú Dionísio



Figura 10. Oficina de troca de ramas de mandioca.

Além de gerar renda, pela evidência dada à rica gastronomia, ao artesanato e aos grupos folclóricos locais (Figura 11), para muitos trabalhadores e para a própria Acordi, a *Feira da Mandioca de Imbituba* funciona como um espaço de fortalecimento, construção, articulação e ampliação de direitos, conhecimentos e arte. Além disso, o evento promove a união e estimula o trabalho coletivo e voluntário, os quais são fundamentais para a realização de uma ação como essa, que consegue mostrar a alegria de uma comunidade tradicional, que luta, há mais de 200 anos, pelo seu reconhecimento cultural e territorial.



Foto: Geremias Valentim

Figura 11. Oficina de boi de mamão, *Feira da Mandioca de Imbituba*, Imbituba, SC.

Desafios e perspectivas

O sistema agrícola e pesqueiro desenvolvido pela Comunidade dos Areais da Ribanceira está hoje completamente ameaçado. A drástica redução do território para cultivo da mandioca, pesca artesanal e extração de butiá compromete significativamente as condições de reprodução desse sistema, bem como a segurança alimentar das famílias. Há 16 anos, a Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira tem lutado para que o Estado brasileiro reconheça seus direitos culturais e territoriais. Entretanto, o manejo desenvolvido no sistema é secular e acompanha a trajetória histórica dessa comunidade. A demanda pelo reconhecimento legal emerge diante das ameaças impostas por projetos de desenvolvimento econômico em que saberes, conhecimentos e práticas tradicionais não são valorizados ou considerados. Ao contrário disso, são vistos e avaliados como “entraves” ao desenvolvimento. O sistema tradicional desenvolvido é indissociável das relações que a comunidade mantém com seu meio, bem como com a produção e a manutenção da biodiversidade na região.

Parte do território tradicionalmente utilizado para o sistema agrícola foi perdido por causa de processos jurídicos que repassaram, em 2010, uma parcela significativa de terras para a empresa Engessul Indústria e Comércio Ltda., que as adquiriu sem licitação pública, pelo valor de R\$ 0,11 por metro quadrado, parcelado em 100 vezes. Com isso, várias famílias foram despejadas da comunidade e as roças de mandioca foram destruídas. Concomitantemente a esse processo, há o interesse dos empreendimentos portuários, que preveem a ampliação do Porto Henrique Lage, com a realocação de cerca de 100 ranchos de pesca na Praia de Imbituba, o que, conseqüentemente, afetará as áreas tradicionais de pesca artesanal.

Além disso, a comunidade enfrenta a privatização de áreas públicas. Isso tem viabilizado a instalação de empresas que impedem a realização de práticas tradicionais, bem como o livre acesso aos recursos naturais, transformando áreas rurais em bairros industriais e condomínios de luxo. Esse fato, aliado à intensificação da pesca predatória, coloca em risco o sistema tradicional da comunidade, além

de comprometer seriamente a segurança alimentar das famílias, a reprodução das práticas de manejo da biodiversidade local e, conseqüentemente, a preservação de um patrimônio cultural e genético. A imposição de um modelo de desenvolvimento que desconsidera os povos e as comunidades tradicionais tem gerado situações de violação de direitos humanos, criminalização de lideranças e, até mesmo, queimadas criminosas dos butiazais, colocando em risco um patrimônio imaterial de interesse de toda a sociedade brasileira.

Contudo, o território tradicional dos Areais da Ribanceira continua sendo o principal local de produção agrícola da comunidade, e o uso comum das terras, combinado com a pesca artesanal, compõe um modo de vida que tem garantido a sobrevivência e a resistência de mais de mil famílias de Imbituba. Soma-se a isso a conquista do Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais, que constitui um forte aliado da comunidade nessa luta.

Referências

BARBOSA, A. M. **Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira de Imbituba – Santa Catarina**: uso da terra e conflito fundiário. 2011. 148 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Geografia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. **Diário Oficial da União**, 20 abr. 2004. Seção 1, p. 1-8.

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**, 8 fev. 2007. Seção 1, p. 316.

IMBITUBA (SC). Câmara Municipal de Vereadores. **Ata de sessão solene**: Prêmio de Honra ao Mérito a Acordi. Imbituba: Prefeitura Municipal, 2003.

IMBITUBA (SC). Câmara Municipal de Vereadores. **Ata de sessão solene**: Prêmio Comemoração aos 60 anos do Município de Imbituba: Prêmio ao Mérito pelos Trabalhos realizados pela Acordi. Imbituba: Prefeitura Municipal, 2018.

INCRA. **Processo administrativo nº 54210.000808/2014-54**. Regularização fundiária da Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira. São José: Superintendência Regional, 2014. INCRA –SR 10/SC.

MOMBELLI, R. Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira, Imbituba (SC): desenvolvimento, territorialidade e construção de direitos. **Estudos de Sociologia**, v. 18, n. 35, p. 325-345, 2013.

MOMBELLI, R. Das terras de uso comum às terras privadas: a dinâmica de expropriação das comunidades tradicionais no Sul do Brasil. In: ALMEIDA, A. W. B. de; PICOTTI, D. (Org.). **De la Pan-Amazonia al Rio de la Plata: jornadas conocimientos tradicionales**. Manaus: Ed. Universidade do Estado do Amazonas; Buenos Aires: Ed. Universidad Nacional General Sarmiento, 2014. p. 165-184.

NOVA cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil: comunidade tradicional dos agricultores e pescadores dos Areais da Ribanceira. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, UEA Ed., 2011. 12 p. (Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, 20).

PINTO, M. F. C. **Manejo local de agrobiodiversidade: o dinamismo da conservação e geração de diversidade intra-específica de mandioca (*Manihot esculenta* Crantz – Euphorbiaceae) cultivada por agricultores tradicionais dos Areais da Ribanceira, Imbituba-SC**. 2010. 66 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Biológicas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

PINTO, M. F. C.; CAVECHIA, L. A.; SAMPAIO, L. K. A.; HANAZAKI, N.; PERONI, N.; ZANK, S. **Areais da Ribanceira: dunas de três mares: biodiversidade e conhecimentos tradicionais: agricultura, plantas medicinais e extrativismo de butiá**. Florianópolis: Laboratório de Ecologia Humana e Etnobotânica da UFSC, 2012. Disponível em: <<http://pt.calameo.com/read/00081062427e20914bde1>>. Acesso em: 20 ago. 2013.

SAMPAIO, L. K. A. **Etnobotânica e estrutura populacional do butiá, *Butia catarinensis* Noblick & Lorenzi (Arecaceae) na comunidade dos Areais da Ribanceira de Imbituba/SC**. 2011. 131 f. Dissertação (Mestrado em Biologia Vegetal) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

ZANK, S. **O conhecimento sobre plantas medicinais em unidades de conservação de uso sustentável no litoral de SC: da etnobotânica ao empoderamento de comunidades rurais**. 2011. 158 f. Dissertação (Mestrado em Ecologia Humana e Etnobiologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Recaatingamento em comunidades tradicionais de Fundo de Pasto, BA

José Moacir dos Santos

Introdução

O Reaatingamento é uma prática agroecológica de convivência com o Semiárido, que promove os meios necessários para recuperação e conservação da biodiversidade da Caatinga, principalmente na recuperação de áreas degradadas e no manejo das áreas conservadas. Aplicada por comunidades tradicionais de Fundo de Pasto, a prática está sendo desenvolvida na região Nordeste, no bioma Caatinga, estado da Bahia, nos seguintes municípios: Sento Sé, Remanso, Pilão Arcado, Curaçá, Uauá, Canudos, Juazeiro, Sobradinho, Casa Nova e Campo Alegre de Lourdes (Figura 1).

As comunidades tradicionais de Fundo de Pasto são comunidades rurais formadas muitas vezes por ex-vaqueiros, camponeses, quilombolas e indígenas, que passaram a ocupar de forma coletiva terras devolutas localizadas na depressão sertaneja no estado da Bahia. Suas principais características são as seguintes: o uso coletivo da terra para pastejo e extrativismo, o grau de parentesco e o compadrio entre as famílias, o que contribui para criar laços de convivência que diferem das formas de relação em outras comunidades, na cidade e até com relação ao código civil. Essas comunidades ficaram à margem das políticas de estado por mais de um século, desenvolveram-se buscando formas autônomas e exclusivas para resolver questões relacionadas a aspectos como saúde,



Figura 1. Comunidades tradicionais de Fundo de Pasto avaliadas no Território Sertão do São Francisco, em Uauá, norte da Bahia.

segurança, educação, segurança alimentar, trabalho e renda. Têm um forte sentimento religioso com lastro no catolicismo popular trazido pela Igreja Católica no século 17, ainda com traços da igreja europeia medieval, embora o sincretismo religioso também esteja presente em muitas dessas localidades. É forte a tradição das rezas, festas de santo, benzedeadas, mutirões, trocas de alimento e mercadorias. A principal atividade e fonte de renda é a criação de cabras e ovelhas, seguida da criação de abelhas, da coleta de frutos nativos e da agricultura de milho, feijão e mandioca para consumo e venda do excedente. Essas comunidades são as guardiãs da Caatinga (Figura 2).

O Sistema Agrícola Tradicional Fundo de Pasto

O sistema Fundo de Pasto, que é utilizado por comunidades tradicionais rurais do Semiárido da Bahia, consiste em grandes áreas de Caatinga aberta, livres de cercas (Figura 3). Nessas áreas, as principais atividades são: o pastoreio para criação animal, a produção agrícola de base familiar, a policultura alimentar de subsistência, para consumo ou comercialização, ou o extrativismo de baixo impacto, a exemplo



Foto: Florian Kopp

Figura 2. Camponesa levando seu rebanho de cabras para o pasto coletivo. Juazeiro, BA.



Foto: Harald Schistek

Figura 3. Área de Fundo de Pasto em bom estado de conservação. Santa Fé, BA.

do umbu, maracujá-da-caatinga, araticum, mel de abelhas nativas e com ferrão, pastagens nativas, medicina natural, lenha, carne, leite, resinas, extrativismo de plantas e esterco.

Em áreas mais úmidas, como beiras de riachos e pé de serras, são estabelecidas as casas de moradias, aguadas e pequenas áreas individuais cercadas para o cultivo de alimentos e pastagens. O sistema é característico da depressão sertaneja, região do Semiárido, onde as características de solo e as irregularidades de chuvas em tempo e espaço não favorecem a vocação agrícola (cultivos anuais e perenes). Assim, a criação de animais de pequeno e médio porte (caprinos, ovinos, aves) e o extrativismo não madeireiro são viáveis, necessitando para isso de grandes extensões de terras para usos coletivos.

Esse sistema se desenvolveu com a falência do ciclo do gado no Nordeste. Com isso, agregados e vaqueiros pobres das antigas fazendas de gado permaneceram no local e ali constituíram família e depois comunidades, onde conciliaram as características impostas pelo clima e a situação fundiária da época (terras públicas devolutas), desenvolvendo um sistema de uso coletivo dessas terras devolutas que se tornou tradicional. Nessa sociedade e nesse ambiente climático específico, teve origem um sistema social que gera um sentimento de pertencimento e um jeito de vida próprio.

As áreas abertas sofrem poucas intervenções de manejo agrícola, sendo a principal a presença de animais. Busca-se conciliar a conservação do sistema natural da Caatinga com o uso sustentável, a realidade climática local com a capacidade de suporte. Para isso se estabelece um contrato formal ou informal de uso das áreas coletivas, com definição de direitos e deveres para seu uso.

A comunidade tradicional de Fundo de Pasto

As comunidades tradicionais de Fundo de Pasto são reconhecidas pelo Decreto Federal nº 6.040/2007, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). É também reconhecida na Constituição do Estado da Bahia,

que disciplina a posse jurídica das áreas que compõem o território de cada comunidade. As famílias têm um profundo sentimento de pertencimento em relação a esse modo de vida. Nessas comunidades, observa-se uma cultura própria, trazida dos seus antepassados, que se baseia na solidariedade, ajuda mútua e complementaridade do trabalho.

As comunidades têm um plano de manejo formal ou informal, tendo como preocupação a capacidade de suporte das áreas coletivas de Caatinga, dentro da realidade climática da região. Nessa região semi-árida, as áreas de Caatinga mais conservadas coincidem com as áreas das comunidades tradicionais de fundo de pasto, denominadas pelas famílias como santuário ecológico.

As comunidades tradicionais de Fundo de Pasto tomam suas decisões de forma coletiva por meio de reuniões e/ou assembleias que acontecem periodicamente uma vez por mês. Nessas reuniões, são discutidos temas comuns para as comunidades, os quais irão afetar direta ou indiretamente suas vidas, e as decisões são tomadas de forma coletiva por toda a comunidade e registradas em ata (Figura 4).



Foto: Florian Kopp

Figura 4. Comunidade reunida para discutir plano de manejo do rebanho com o objetivo de reduzir a pressão herbívora no Fundo de Pasto. Curaçá, BA.

Rodas de São Gonçalo, Reisados, Samba de Veio ou de Roda e Festejos dos Padroeiros são festas tradicionais das comunidades que fortalecem os laços dentro entre elas e mantêm vivas e fortalecidas as relações do uso comum das áreas, contribuindo para a reprodução do sistema agrícola tradicional (SAT). A buchada de bode, a umbuzada, o queijo com mel e o requeijão são alimentos tradicionais que mantêm viva a memória das comunidades e, com isso, a reprodução dos costumes. Os mutirões e o compartilhamento de alimentos fortalecem o vínculo de solidariedade e de uso comum dos bens e serviços das comunidades, renovando e reproduzindo o SAT. O casamento dentro das próprias comunidades e o compadrio fazem com que as comunidades mantenham seus laços sanguíneos e afetivos.

A prática da participação na feira semanal da cidade proporciona uma interação positiva entre as comunidades e a sociedade em geral, pois gera credibilidade, respeitabilidade e aceitação por parte dos outros grupos sociais, o que fortalece a existência e a reprodução do SAT.

A boa prática premiada

A prática do Recaatingamento consiste em duas frentes de trabalho: recuperar as áreas degradadas e conservar as áreas de Caatinga ainda em bom estado. De forma participativa, a comunidade identifica a área em maior estado de degradação a ser recuperada. A causa da degradação é geralmente o uso do fogo, o desmatamento e o pisoteio do gado bovino. Naturalmente, nos meses de chuva surgem novas plantas oriundas dos bancos de sementes naturais no solo, porém a presença de animais herbívoros não permite o desenvolvimento dessas novas plantas. Essa área é cercada para evitar a presença de animais herbívoros por um período mínimo de 20 anos. Em seguida a comunidade desenvolve ações de controle de erosão, escarificação do solo, barramentos de pedra, dispersão de sementes de plantas nativas e distribuição de esterco. Plantam-se mudas e estacas de árvores e arbustos. A comunidade recebe insumos e equipamentos para desenvolver essas atividades e elas são realizadas em mutirão (Figura 5).



Foto: Harald Schistek

Figura 5. Comunidade em mutirão fazendo o isolamento da área a ser reaaatingada. O isolamento é feito com cerca de arame liso e estacas de aço. Uauá, BA.

A segunda parte do Reaatingamento consiste em elaborar um plano de uso e manejo da área coletiva que a comunidade utiliza para pastejo dos animais e para o extrativismo não madeireiro, principalmente frutas. O plano de manejo consiste em fazer um levantamento da capacidade de suporte animal da área, por meio de um levantamento da produção de forragem por hectare. Em média 1 ha de Caatinga suporta um caprino ou ovino sem sofrer impacto. Acima disso, a Caatinga já está em situação degradante. Estabelecida a capacidade de suporte, buscam-se definir critérios para o uso dessa área: quantidade máxima de animais por família, períodos de repouso da área, outras formas de alimentar os animais fora da área coletiva, manejo sanitário do rebanho e melhoria genética do rebanho sem perder as características dos animais tradicionais.

Essas atividades são desenvolvidas no período de 2 anos. Nos anos seguintes, a comunidade faz a manutenção da cerca, continua promovendo práticas de regeneração nas áreas degradadas e avança na consolidação do plano de manejo.

Nessas áreas, o que se pretende é a recuperação das características semelhantes às do ecossistema original, contribuindo para a manutenção de toda vida existente no bioma. Com o Recaatingamento, por meio de espécies nativas da própria região, garante-se a presença de polinizadores naturais e animais dispersores de sementes, os quais são indispensáveis para que as espécies se reproduzam e, assim, aconteça de fato o processo de regeneração natural, que, no Semiárido, é lento. A recuperação inicial só ocorre a partir de 15 anos (Figura 6).

Foto: Maria de Lourdes Almeida



Figura 6. Comunidade em mutirão fazendo o plantio de macambira nas voçorocas para reverter o processo de erosão, em Uauá, BA.

Nas comunidades, homens, mulheres e jovens participaram ativamente da elaboração da proposta e da execução de toda a ação. Eles foram responsáveis pelas seguintes atividades: preparo do solo, escolha e isolamento das áreas, construção de viveiros, produção e plantio de mudas, participação das formações, dias de campo, reuniões, intercâmbios, entrevista em rádios e participação da gravação do vídeo. A participação das crianças ocorreu em ações desenvolvidas pelas escolas, por meio de projetos didáticos voltados para ação de Recaatingamento e valorização da Caatinga em pé (Figura 7).



Foto: Maria de Lourdes Almeida

Figura 7. Família plantando mudas de umbuzeiro em área sob processo de Reaatingamento, em Uauá, BA.

As comunidades recebem capacitação e estruturas físicas para produção de forragens, beneficiamento de frutas, isolamento das áreas degradadas e armazenamento de água, fatores que possibilitam uma compensação pelas áreas isoladas (Figura 8).

O Reaatingamento constitui uma reserva estratégica da biodiversidade dentro das áreas de Caatinga, que oferece condições para reprodução social e econômica das famílias. A ação apresenta as comunidades tradicionais de Fundo de Pasto para a sociedade em geral como prestadoras de serviço ambiental, as quais contribuem para a recuperação e manutenção da Caatinga em pé, por meio do sequestro de carbono, diminuindo assim o efeito estufa e a desertificação.

A experiência do SAT fortalece as comunidades tradicionais por meio da valorização do modo de vida, da retomada da tradição de trabalhos realizados em mutirões, dos resgates dos conhecimentos dos mais velhos quanto aos ciclos reprodutivos das plantas da Caatinga, das



Figura 8. Jovem colhendo umbu em área de Fundo de Pasto para produção de suco, doce e geleia, em Canudos, BA.

formas de multiplicação das plantas, do conhecimento dos nomes e usos das plantas da Caatinga, das práticas de plantio, da valorização do modo de vida, principalmente com os jovens, que podem perceber a possibilidade de continuarem a tradição.

A prática de Reaatingamento tem contribuído para os seguintes fatores: reconhecimento público das comunidades como guardiãs da Caatinga; recuperação da Caatinga com a formação de reservas estratégicas; resgate das tradições de trabalhos comunitários; participação e envolvimento das escolas, com inserção do tema comunidades tradicionais e conservação da Caatinga nos currículos; fortalecimento e valorização do modo de vida tradicional das comunidades de Fundo de Pasto, que comprovam a possibilidade de se viver bem no Semiárido a partir da sua biodiversidade, valorizando a Caatinga em pé (Figura 9).

O Reaatingamento é uma ação pioneira de conservação e recuperação da Caatinga, que fortalece a base de recursos naturais das comunidades. É uma ação de recuperação de áreas degradadas com baixo custo



Foto: Florian Kopp

Figura 9. Professora e alunos em atividades práticas sobre o Recaatingamento.

de implantação e manutenção, por ser realizada em conjunto e com contrapartida para as comunidades tradicionais.

Essa ação fortalece as relações entre as gerações, pois promove o envolvimento de jovens e crianças, ao mesmo tempo em que os adultos se preocupam em deixar para as futuras gerações um ambiente capaz de gerar as condições para a sua reprodução econômica e social.

Hoje 11 comunidades e 327 famílias estão realizando a prática do Recaatingamento, por meio da recuperação de 896 ha e da conservação de 10.684 ha de Caatinga. Outras 10 comunidades estão interessadas em iniciar o processo.

Desafios e perspectivas

No Recaatingamento, o isolamento da área degradada e o controle do número de animais nas áreas conservadas são as principais práticas,

seguidas das técnicas de manejo da água e do solo e do incremento das atividades econômicas não extrativistas. Com a dificuldade da previsão das chuvas, considera-se mais promissor o plantio de mudas a partir de estacas e brotos e a dispersão de sementes nativas misturadas com esterco. Para implementação de projetos florestais na Caatinga, é necessário um planejamento de, no mínimo, 15 anos a fim de que sejam observados resultados quantitativos.

O cultivo de sistemas agroflorestais (SAF) com irrigação de salvação com água de barreiro-trincheira comunitário é o que desponta como ótima possibilidade de dar uso econômico às áreas isoladas, animando a comunidade a manter as cercas em bom estado de conservação.

A produção de forragem e ração na comunidade para a criação de galinhas e cabra de leite é uma atividade que inclui jovens e mulheres, diversifica as atividades geradoras de renda e reduz a necessidade de aumento do rebanho, diminuindo a pressão herbívora sobre a Caatinga.

O Recaatingamento pode ser uma metodologia de recuperação de área degradada e conservação de florestas no bioma Caatinga, atendendo às demandas do Código Florestal em áreas familiares e coletivas.

Para isso, é preciso continuar com a divulgação dos conceitos de Recaatingamento e do valor da Caatinga em pé, principalmente nos espaços de construção de políticas públicas para o desenvolvimento sustentável do Semiárido e no combate à desertificação, para que se torne uma tecnologia social e possa ser implementada por diversos órgãos públicos ligados à área do desenvolvimento sustentável, combate à pobreza, combate à desertificação, desenvolvimento rural, meio ambiente, entre outros.

O prêmio está contribuindo enormemente para a divulgação do Recaatingamento e para a autoestima das comunidades, que se veem reconhecidas pelos serviços ambientais que prestam à sociedade.

Mutirão de plantio de roça para o dono do ritual feminino *Iamurikumã*

João Carlos Albuquerque Souza de Almeida

Introdução

O Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais é uma iniciativa do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) em parceria com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Ministério da Cultura (Iphan/MinC) e com a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura/Organização das Nações Unidas (FAO/ONU). O sistema agrícola tradicional (SAT), que foi aplicado para premiação por meio de formulário respondido pela comunidade, se localiza na aldeia Yawalapíti da Terra Indígena do Xingu, no estado do Mato Grosso. Os Yawalapíti são um povo indígena de língua Aruak, que faz parte do complexo cultural do Alto Xingu, onde povos de origens linguísticas distintas compartilham uma estrutura cultural comum. O SAT é a roça de mandioca (*Manihot esculenta*) familiar de um patrocinador de ritual, uma prática tradicional que garante o sustento das famílias xinguanas.

As práticas rituais ocupam grande parte do calendário no Alto Xingu, inclusive com grandes encontros intercomunitários que chegam a unir todos os povos da região. A relação de patrocínio que uma pessoa investida como dono do ritual deve despender sempre envolve grandes quantidades de polvilho para o sustento dos participantes. Há casos em que

a comunidade da aldeia resolve realizar um mutirão para o dono de determinado rito. A roça é plantada coletivamente e entregue aos cuidados do beneficiário que irá colher e processar a mandioca para a obtenção do polvilho. Este alimento será consumido durante execuções rituais e sempre será intermediado pelos coordenadores do ritual, que assumem uma posição importante na dinâmica social da aldeia.

O Sistema Agrícola Tradicional do Alto Xingu

O SAT de toda a região do Alto Xingu engloba basicamente roças de famílias nucleares onde se planta mandioca. Para os fins desse prêmio, foi selecionado o SAT específico dos rituais de *apapalutapa*, o qual envolve mutirões da comunidade e o patrocínio de rituais. Além dos produtos das roças, há também a coleta de frutos que colabora na segurança alimentar dos Yawalapíti. Na época do plantio da roça por mutirão, se consome também o pequi (*Caryocar brasiliense*), coletado nos arredores da aldeia. Os pequizais, dessa forma, também integram o SAT em questão. No entanto, o principal produto agrícola desse SAT é o polvilho. Do polvilho é produzido o beiju, que é basicamente de dois tipos: um mais fino, que é submerso na água para a produção do mingau, e outro mais grosso, para ser consumido com peixe.

O SAT, como um todo, é essencial para a alimentação dos Yawalapíti. Sua dieta é composta basicamente de beiju e peixe, que pode ser assado, cozido ou moqueado. Colaboram com a alimentação a coleta de frutos e outros produtos que também podem ser plantados nas roças, como a abóbora (*Cucurbita* spp.), o amendoim (*Arachis hypogaea*) e o milho (*Zea mays*). Ultimamente, se têm plantado também frutas exóticas como manga (*Mangifera indica*), banana (*Musa* spp.), laranja (*Citrus sinensis*) e melancia (*Citrullus lanatus*). Apesar disso, o beiju com peixe é responsável pela base da alimentação dos Yawalapíti. A ética alimentar xinguana exclui a carne de caça, com exceção do macaco-prego (*Cebus apella*) e da ave jacu (*Penelope purpurascens*), que são a alimentação preferencial quando há restrição alimentar ao peixe. Os Yawalapíti também produzem o sal de aguapé (*Eichhornia crassipes*),

a partir de sua queima e das cinzas que resultam desse processo. O sal de aguapé com pimenta é o tempero mais utilizado na alimentação do Alto Xingu.

As roças são de famílias nucleares, compostas por marido, mulher e filhos. As famílias nucleares compõem a família extensa que habita a mesma casa, geralmente composta por um casal e seus filhos que, à medida que vão casando, constituem famílias nucleares. O consumo do polvilho dentro da família extensa é amplamente compartilhado, sendo que cada pessoa tem sua responsabilidade na produção do estoque. Quando é o caso da roça de um patrocinador de rituais, o estoque de polvilho de sua casa alimenta os seus moradores e também a comunidade, com ofertas constantes de alimento no pátio da aldeia, em momentos cerimoniais ou não. Há também o caso de rituais intercomunitários com outros povos; nestes momentos os donos, que podem ser mais de um, alimentam todos os convidados. O alcance da produção de uma roça, dessa forma, pode chegar a toda região do Alto Xingu.

A produção do SAT é uma tarefa familiar. Os homens abrem a roça, que envolve a derrubada e a queima. Cabe aos homens e às mulheres o plantio, e, a partir daí, o casal trabalha junto na limpeza das ervas daninhas e na colheita da mandioca. Assim que chega a casa, a mandioca passa a ser manipulada exclusivamente pelas mulheres, que irão descascá-la, ralá-la e processá-la espremendo a massa com uma esteira feita de talos de buriti (*Mauritia flexuosa*). Como a espécie de mandioca utilizada é venenosa (*Manihot esculenta*), o processamento dela é fundamental, a fim de extrair seu veneno, que também é utilizado na feitura de um mingau que leva longas horas de cozimento.

Os Yawalapíti fazem questão de ser ativos nos trabalhos do SAT enquanto tiverem condições físicas, por isso é comum casais de senhores com muitos netos ainda manterem as suas roças ou trabalharem nas roças de seus filhos. Ainda que a família os encoraje a ficarem em casa, é comum vê-los a caminho das roças com a enxada na mão. Os jovens solteiros costumam trabalhar nas roças de seus pais e/ou irmãos e podem também já abrir a própria roça, cuja mandioca será

processada pela mãe e irmãs desses jovens. Com o casamento, toda família nuclear da aldeia mantém a sua roça.

As roças xinguanas são uma forma de agricultura de coivara (Figura 1). No caso de roças para rituais, o dono da festa escolhe a área propícia para o plantio da mandioca e inicia a limpeza do terreno em meados de agosto, por meio da derrubada da vegetação local e sua posterior queima, quando a vegetação estiver seca. Após esta etapa, ocorre o plantio, já no mês de novembro. O plantio da mandioca é realizado pela comunidade para que o dono da festa tenha meios de alimentar os participantes durante as execuções rituais após sua colheita, que se inicia em maio do ano seguinte indo até junho. A parte feminina da família corresidente do patrocinador irá processar a mandioca da roça para a obtenção do polvilho que será armazenado em sua casa. Este polvilho passará a ser oferecido para a comunidade durante as festas e também no cotidiano, sendo levado com peixe no centro da aldeia, até a próxima colheita no ano seguinte.

Foto: Olivier Boëls



Figura 1. Roça de Kamaciuna.

Sabe-se, por meio de estudos arqueológicos, que os povos de língua Aruak, como os Yawalapíti, se estabeleceram na região do Alto Xingu entre os anos 800 a 1.200 d.C. Os registros foram obtidos por meio de datações de carbono em sítios antigos com cacos de cerâmica e locais de terra preta antropogênica (Heckenberger, 2004). A ocorrência de terra preta sugere que uma determinada localidade tem sido usada, de maneira periódica, para a agricultura tradicional. Dessa maneira, o SAT dos Yawalapíti na região que hoje habitam se remete, de maneira científica, a essa época. Os Yawalapíti têm uma concepção mítica da origem das roças, a qual extrapola os limites deste texto, mas cabe colocar que elas são uma dádiva de seres arquétipos que permitiram a continuidade da humanidade. O SAT permite o sustento alimentar dos Yawalapíti. Ele também permite que a cultura xingwana permaneça ativa, com sua cosmologia, mitologia e musicalidade.

Os Yawalapíti e seus rituais

Os Yawalapíti são um povo de língua Aruak que habita as cabeceiras do Rio Xingu, lugar denominado pela literatura especializada como Alto Xingu. O Alto Xingu é uma região única, com diversos povos compartilhando da mesma base cultural e mitológica. Os primeiros a chegarem à região, ainda no século 9, foram os povos de língua Aruak, que hoje são os Wauja, os Mehinako e os Yawalapíti. Alguns séculos depois, foi a vez de uma leva migratória de povos Karib, formando os Kuikuro, os Kalapalo, os Matipu e os Nahukua. Por último, dois contingentes de origem Tupi migraram para o Alto Xingu, culminando nos povos Kamayurá e Aweti: um sistema cultural multiétnico e plurilíngue (Franchetto; Heckenberger, 2001). O Alto Xingu está na transição entre o Cerrado e a Amazônia, onde estão situados os formadores do Rio Xingu, afluente da margem direita do Rio Amazonas. Os principais rios da região são o Batovi, o Ronuro e o Kuluene, além de 24 microbacias, como a do Toatoari, onde estão os Yawalapíti. O difícil acesso, com a Serra do Roncador ao sul e as corredeiras do Rio Xingu ao norte, fez da região uma zona de refúgio contra investidas guerreiras indígenas e não indígenas.

Todos os povos do Alto Xingu partilham de um mesmo substrato cultural, que envolve a adoção de uma dieta alimentar específica; um conjunto de valores morais, éticos e estéticos; uma hierarquia interna entre chefes e comuns; além da participação em rituais intercomunitários (Galvão, 1979; Fausto, 2005). Cada um destes povos representa uma unidade política com autonomia para sediar seus próprios rituais e convidar outros povos do Alto Xingu a participar. Os níveis de troca entre os povos são muitos, inclusive no âmbito matrimonial.

A aldeia Yawalapíti segue o padrão básico das aldeias xinguanas. No Alto Xingu a aldeia possui um formato circular de disposição das casas, com uma Casa dos Homens no pátio central. O pátio é o espaço cerimonial e coletivo. É nele que ocorrem as lutas, as danças coletivas, os cantos e as reuniões. É também no pátio que os Yawalapíti se reúnem diariamente, principalmente os homens, para conversarem sobre variados assuntos. A aldeia Yawalapíti (Tipatipa) conta atualmente com 16 casas familiares em seu espaço, mais a ‘Casa dos Homens’, constituindo 17 habitações tradicionais. Cada casa abriga uma ou duas famílias extensas compostas, geralmente, de um sênior, sua mulher, seus filhos solteiros, suas filhas solteiras e casadas, seus genros e netos. Esta disposição varia muito, mas a regra é que o genro habite a casa do sogro até que tenha recursos humanos para fundar uma nova casa. Os Yawalapíti habitam a margem esquerda do ribeirão Toatoari, afluente do Rio Kuluene.

A aldeia mais antiga que os Yawalapíti se recordam de ter morado fica em uma região mais setentrional que as atuais fronteiras da área cultural do Alto Xingu. Esta aldeia continha uma enorme palmeira de tucum em seu pátio, e é em referência a esta palmeira que surgiu o nome deste povo – *Yawala*, ‘tucum’, e *píti*, ‘lugar de uma espécie’. Os Yawalapíti decidiram mudar sua aldeia e se estabeleceram no Rio Toatoari. Em razão da epidemia e conflitos com vizinhos, a população se dispersou por outras aldeias do Alto Xingu. Na década de 1940, os Yawalapíti se juntaram novamente. Como restavam cerca de sete Yawalapíti, a maioria parentes próximos entre si, as opções de casamento estavam nas aldeias vizinhas com cujos moradores esses poucos Yawalapíti mantinham relações de parentesco (Viveiros de Castro, 1977; Yawalapiti, 2010). Nesse processo houve um crescimento

populacional enorme chegando a cerca de 300 pessoas nos dias atuais, distribuídas em quatro aldeias. A aldeia principal – Tipatipa – conta com uma população de 180 pessoas, distribuídas em 16 casas.

As roças são o sustento familiar e também o alimento da comunidade em todos os rituais praticados pelos Yawalapíti, que somam mais de uma dezena. Todos os rituais têm ciclos de prestações e contraprestações cerimoniais, que chegam a envolver toda a comunidade, incluindo também outras aldeias. O patrocinador do ritual, ou dono da festa, é responsável por alimentar a comunidade durante a execução, incluindo convidados de outras aldeias, e também por alimentar o espírito que está sendo evocado na performance. Dessa maneira, todo o ritual Yawalapíti e alto-xinguano está diretamente relacionado ao SAT.

Existe o ritual da mandioca, celebrado para o espírito do tubérculo, e o ritual do pequi, que podemos destacar como representando entidades diretamente ligadas ao SAT. Porém, o SAT é indispensável a toda execução ritual do Alto Xingu. Dessa maneira, toda a mitologia que dá a sustentação social aos rituais, os vastos repertórios musicais desses rituais, a dança, a pintura corporal e as performances estão



Foto: Olivier Boëls

Figura 2. Cantoras de *lamurikumã*.

relacionadas ao SAT, pois dependem das ofertas de alimento (Figura 2). Esse é um motivo para que todo ritual tenha um dono, aquele que patrocina o ritual e os seus participantes, ou seja, dono é quem cuida. Há ainda uma série de mitos e construções cosmológicas acerca das roças e da natureza que os cercam. São longas narrativas que explicam a origem dos alimentos, da mandioca, do fogo, das roças e do método de processamento para obtenção do polvilho. A maioria dessas narrativas remetem à epopeia dos Gêmeos Sol e Lua, netos do demiurgo Kuamuti, os criadores do mundo.

Os rituais xinguanos podem ser de/para espírito, *apapalutapa*. Estes são entes patogênicos que causam doenças severas e até a morte. Felizmente é muito raro chegar a tal ponto, pois antes disso a família do doente já deve solicitar um pajé que realizará a cura. Quando o pajé identifica algum *apapalutapa* como a origem da enfermidade, a família do paciente pode decidir realizar o ritual daquele espírito específico. Caso ocorra dessa forma, durante o processo de cura o pajé convoca entre quatro ou cinco coordenadores que representarão o *apapalutapa* para o enfermo. O doente, que geralmente nesse momento já começa a apresentar sinal de melhora, passa então a ser o dono daquele ritual. Isso significa que ele patrocinará sua execução com instrumentos, adereços e, principalmente, comida. Cria-se aí uma relação duradoura, que pode atravessar gerações entre o ex-doente dono da festa com os coordenadores e com a comunidade, que move a dinâmica ritual do povo Yawalapíti, além da relação do dono da festa com o *apapalutapa*, que passa a ser seu protetor. O alimento – peixe e beiju – é peça fundamental nesse processo. O dono da festa, ao oferecer alimento, que é distribuído pelos coordenadores para a comunidade empenhada na execução do ritual, alimenta o *apapalutapa*, familiarizando-o e transformando um potencial ente patogênico em espírito protetor (Piedade, 2004; Barcelos Neto, 2008; Almeida, 2012). Esse é o caso do ritual feminino *Iamurikumã*.

O ritual xinguanos segue uma estrutura básica de mitologia e cosmologia, musicalidade e evoluções coreográficas dos participantes. O mito e a cosmologia contam a origem do ritual e oferecem subsídios para a sua execução (Bastos, 1989, 1999). As músicas executadas no ritual constam em alguns mitos, a partir dos quais vêm sendo repetidas até

os dias de hoje. Noutros casos, as músicas narram os eventos míticos, com o mito atuando como uma espécie de partitura ritual. O ritual feminino do *Iamurikumã* é um caso exemplar da reinvenção do tempo mítico no tempo histórico. A festa remonta a uma narrativa em que as mulheres de uma aldeia, ao notar que os homens estavam se transformando em animais, se tornam em hipermulheres e seguem em uma viagem subterrânea. O complexo ciclo mitológico do Alto Xingu ainda marca um tempo em que as atividades dos gêneros eram inicialmente invertidas. Assim acontece no tempo do *Iamurikumã*, uma festa exclusivamente feminina, em que se canta e dança como as mulheres míticas (Mello, 2005; Ferro, 2008).

A boa prática premiada

A ação de boa prática em salvaguarda e conservação dinâmica do SAT premiada é o mutirão realizado pela Comunidade Yawalapíti para o patrocinador do ritual feminino *Iamurikumã* (Figura 3). Esta ação contou com um plantio por mutirão em meio a uma execução ritual. A prática de plantio por mutirão é comum quando envolve a realização de longos ciclos de cerimônias, especialmente nos rituais para os espíritos *apapalutapa*. Os donos dos rituais podem ser donos durante toda a sua vida e também passar o patrocínio a seus filhos e netos. São íntimas relações que são estabelecidas envolvendo o *apapalutapa*, a comunidade e os coordenadores, visando à produção de rituais e à alegria.

Segundo a cosmologia Yawalapíti, o espírito de *Iamurikumã* está plantando a roça para o dono da festa, assim este poderá alimentá-lo em oferecimentos rituais de comida. Dessa forma, o SAT está diretamente relacionado à continuidade da cosmologia que abarca o ritual do *Iamurikumã*. A roça passou a ser “de *Iamurikumã*” e será destinada ao consumo ritual por toda a comunidade. Durante a execução do ritual, o dono da festa, que foi beneficiado pelo mutirão, alimentou os participantes com pescado, beiju e mingau de pequi. Trata-se, assim, de uma sequência de prestações e contraprestações rituais que movimentam a sociabilidade.



Figura 3. Mutirão na roça de Kamaciuna Yawalapíti.

A ação começou em uma reunião no pátio da aldeia em que foi identificada a motivação de realizar um mutirão para o plantio da roça de Kamaciuna Yawalapíti, o dono do ritual de *Iamurikumã*¹. Em seguida, Kamaciuna foi convocado no pátio da aldeia pelos coordenadores de seu ritual, que pediram autorização para a execução ritual e para o plantio por mutirão. Uma vez que o dono do ritual tem a responsabilidade de fornecer os meios necessários para sua realização, a anuência do dono é o ponto de partida, sempre motivada pelos coordenadores, que fazem a mediação entre o dono e a comunidade. Todos os recursos materiais, como os instrumentos musicais e a valiosa plumária, e os recursos humanos, para a obtenção de alimento para os participantes, foram disponibilizados por Kamaciuna e sua família.

A partir do aceite de Kamaciuna, no dia seguinte, se iniciou o ritual de *Iamurikumã*, em 13 de novembro de 2017. O ritual prosseguiu por uma semana, com execuções rituais de cantos, danças e performances pelas mulheres. O *Iamurikumã* envolve diversas canções em diferentes

¹ Para mais informações sobre este ritual xinguano, ver Mello (2005).

repertórios, que são cantadas em uma série de disposições coreográficas. A elaborada pintura das jovens e a execução precisa das cantoras mais experientes formam a beleza do ritual. Todo dia de execução houve performances musicais no pátio central ou percorrendo cada casa do círculo da aldeia.

Durante essa semana de festas, as mulheres da comunidade se organizaram para colher as ramas a serem plantadas no mutirão. Nesse mesmo dia, se dirigiram para o local preparado por Kamaciuna, onde lá alguns homens já haviam cavado as covas e as mulheres realizaram o plantio das ramas. Ainda na roça, houve a execução do canto de *Iamurikumã*. Após o plantio, o dono da festa, que foi beneficiado com o mutirão, ofereceu pirão de peixe cozido servido com beiju e mingau de pequi a todas as participantes (Figura 4). O alimento foi entregue aos coordenadores, que o redistribuíram entre as presentes, do mesmo modo que ocorreu ao final de cada dia de cantoria.

Essa ação contribui para a salvaguarda da cultura imaterial dos Yawalapíti associada ao ritual feminino do *Iamurikumã*. Sua origem mitológica,



Foto: Olivier Boëls

Figura 4. Kamaciuna levando os cocares para as cantoras.

que narra sobre a epopeia das hipermulheres, faz com que o tempo histórico dos eventos atuais reviva o mito. Mello (2005) afirmou que a compreensão do ritual passa pelo mito e vice-versa. Os mitos são “uma visão musical do universo” e as cerimônias são “rituais musicais” (Basso, 1985). É como se o tempo mítico estivesse sempre acontecendo desde o início dos tempos, seja como modelo protótipo ou como réplica no tempo histórico. A complementaridade entre eles gera momentos de interseção necessários para a manutenção da ordem do mundo; é a forma de renovar o modelo a ser seguido, a regra do ritual.

A “cultura viva”, como dizem os Yawalapíti, só é possível graças à transmissão oral das histórias antigas e das músicas rituais, bem como graças ao SAT, que nutre o alimento dos participantes e estabelece uma imbricada rede de relações sociais, que são ativadas no ritual (Zarur, 1975). A agricultura estabelecida em sítios já habitados na história da longa duração é o que permite que toda a comunidade se empenhe, durante dias a fio, na execução das performances rituais. A prática dos rituais xinguanos depende de sua execução para se perpetuar. A partir do momento em que determinado ritual não for mais praticado, ele pode cair no esquecimento. Essa ação contribuiu, dessa maneira, para a perpetuação dos conhecimentos tradicionais acerca do ritual feminino do *Iamurikumã*.

Desafios e perspectivas

A crescente preocupação com a regularidade das chuvas e com o clima do planeta permite perceber a extrema importância do SAT na vida dos indígenas do Alto Xingu. A principal ameaça e dificuldade enfrentadas pelos Yawalapíti para a manutenção do SAT é a regularidade das chuvas. Há cerca de uma década eles vêm percebendo mudanças no volume das chuvas e no calendário sazonal das precipitações. Na safra de 2015/2016 choveu muito pouco, o que acabou gerando uma queda considerável na colheita e no volume de polvilho produzido. Neste ano os indígenas de todo o Alto Xingu tiveram dificuldades de alimentação, tendo que comprar praticamente todo o estoque de polvilho industrializado disponível nos mercados das cidades próximas. Na safra de 2016/2017 choveu mais, normalizando a produção

das roças. Outra ameaça são os porcos-do-mato, também conhecidos como queixada, que invadem as roças e comem toda a produção. Os Yawalapíti utilizam de técnicas para afastar esses animais, como cercas, utensílios metálicos pendurados para afugentar os porcos pelo som e a tocaia na roça com espingarda.

A principal ação desenvolvida para a conservação e aumento da produtividade no SAT é a rotação de sítios para as roças. Após se estabelecer em um local por cerca de 30 a 50 anos, os alto-xinguanos costumam mudar a sua aldeia de local, possibilitando que aquela terra se regenere, formando as capoeiras. O destino da nova aldeia sempre é algum sítio já ocupado pelos antepassados, que já têm capoeiras bem formadas, indicando que o solo já se regenerou. Esse processo intermitente de mudança e assentamento cria a terra preta citada anteriormente, e já validada por várias pesquisas, pois se trata de um sistema de manejo do solo em níveis geracionais que possibilita uma transformação do ambiente, criando mecanismos para uma produtividade ampliada. Assim, é comum o assentamento em lugares onde já existem vastos pequizaís, pés de jenipapo e urucum utilizados na pintura corporal, além de outras espécies que os xinguanos costumam plantar nos lugares que habitam.

Infelizmente, com o represamento dos rios e o uso de agrotóxicos nas lavouras ao redor do território, somado ao desmatamento e assoreamento das cabeceiras dos rios, há diminuição da quantidade de pescado. Mesmo com décadas de contato, os Yawalapíti e todos os povos do Alto Xingu seguem o modo de vida tradicional, inclusive na questão do sustento agrícola. A tradição dos rituais e de toda a cultura segue na ilha de floresta que se tornou o território indígena, cercada por uma economia predatória que vem ameaçando a zona transicional dos ecótonos. O paraíso intocado da época dos irmãos Villas-Bôas (Menezes, 2000) hoje resiste preservado contraponto aos vastos campos desmatados das áreas fronteiriças que o ameaçam.

Referências

ALMEIDA, J. C. A. S. de. **Tapanawanã**: música e sociabilidade entre os Yawalapíti do Alto Xingu. 2012. 189 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

- BALÉE, W. Indigenous adaptation to Amazonian palm forests. **Principles**, v. 32, n. 2, p. 47-54, 1988.
- BARCELOS NETO, A. **Apaapatai**: rituais de mascaras no Alto Xingu. São Paulo: Edusp, 2008. 328 p.
- BASSO, E. **A musical view of the universe**: Kalapalo myth and ritual performances. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985. 368 p.
- BASTOS, R. J. de M. **A musicológica Kamayurá**: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999. 302 p.
- BASTOS, R. J. de. **A festa da jaguatirica**: uma partitura critico-interpretativa. 1989. 607 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- FAUSTO, C. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. **Revista de Estudos e Pesquisas**, v. 2, n. 2, p. 9-52, 2005.
- FERRO, L. R. S. (Org.). **Awapá**, nosso canto: aldeia Yawalapíti. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural, 2008.
- FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Org.). **Os povos do Alto Xingu**: história e cultura. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2001. 496 p.
- GALVÃO, E. Cultura e sistema de parentesco das tribos do Alto-Xingu. In: GALVÃO, E. **Encontros de sociedades**: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 73-119.
- HECKENBERGER, M. J. **The ecology of power**: culture, place and personhood in the Southern Amazon, AD 1000–2000. London: Routledge, 2004. 432 p.
- MELLO, M. I. **Iamurikuma**: música, mito e ritual entre os Wauja do Alto Xingu. 2005. 335 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- MENEZES, M. L. P. de. **Parque indígena do Xingu**: a construção de um território estatal. Campinas: Ed. da Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial, 2000. 404 p.
- PIEDEDE, A. T. de C. **O canto do Kawoká**: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu. 2004. 254 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Indivíduo e sociedade no Alto Xingu**: os Yawalapíti. 1977. 235 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- YAWALAPITI, T. **História Yawalapíti**. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Magistério Indígena, Curso Haiyô) – TI do Xingu, CTL Leonardo, Gaúcha do Norte.
- ZARUR, G. **Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu**. Brasília, DF: Funai, 1975.

Processo de certificação participativa para uso e conservação da floresta no sistema de roça de toco em Biguaçu, SC¹

Cíntia Uller-Gómez, Reney Dorow, Alfredo Celso Fantini

Introdução

A roça de toco, também conhecida como agricultura de pouso, coivara ou agricultura itinerante, é um sistema agrícola tradicional (SAT) que existe no bioma Mata Atlântica desde a Era Pré-Colombiana (Dean, 1997) e ainda está presente em muitas comunidades tradicionais (Adams et al., 2013). Especificamente a roça praticada pelos agricultores de Biguaçu, SC, consiste na derrubada de uma pequena gleba de vegetação para o plantio de lavouras temporárias (aipim, milho, batata-doce) por curto período, em geral 2 ou 3 anos. As cinzas resultantes da queimada das galhadas finas fertilizam o solo, enquanto a lenha grossa é destinada à produção de carvão vegetal ou usada em engenhos de produção de farinha de mandioca. Encerrado o ciclo das lavouras temporárias, a floresta volta a se regenerar por longo período de tempo, que varia de 10 a 30 anos.

¹ Os dados e informações acerca dos sistemas e processos aqui apresentados são resultados de trabalhos realizados com essas comunidades, desde 2009, no âmbito de vários projetos de pesquisa-ação. Grande parte dos trabalhos produzidos no âmbito desses projetos está disponível em: <www.redesulflorestal.com.br>.

Abordagens recentes sobre esse tipo de agricultura apontam seus benefícios socioambientais, destacando-se a conservação da biodiversidade, a heterogeneidade da paisagem e a segurança alimentar (Vliet et al., 2012; Adams et al., 2013). A importância da roça de toco para produção de alimentos para autoconsumo também é reconhecida mundialmente. Em Biguaçu, o sistema destaca-se por ser uma importante fonte de renda para as famílias, por meio dos três produtos principais destinados ao mercado: carvão vegetal, farinha de mandioca e aipim (congelado ou in natura).

Conforme já registrado por Uller-Gómez et al. (2014), o SAT aqui descrito é praticado de forma muito semelhante em estabelecimentos rurais da localidade de Três Riachos (composta pelas comunidades de São Mateus, São Marcos e Canudos) e da localidade de Fazendas (composta pelas comunidades de Fazenda de Dentro, Fazenda de Fora e Fazendinha), todas no município de Biguaçu, distantes aproximadamente 30 km do centro de Florianópolis, capital do estado de Santa Catarina.

Dados de 2007 indicam que havia 402 famílias nessas comunidades, sendo que em 157 praticava-se agricultura com fins econômicos, principalmente por meio da produção de raízes, tubérculos e hortaliças. Dentre estas, 50 famílias (32%) tinham alguma relação com a produção de carvão com lenha oriunda da floresta nativa (Uller-Gómez et al., 2014). É provável que esse número correspondesse ao número de famílias que praticavam a roça, já que, para “botar a roça”, se faz a derrubada de uma pequena parte da floresta. Atualmente, estima-se que aproximadamente 40 famílias ainda pratiquem a roça de toco, em suas diferentes nuances, nas comunidades mencionadas. Destas, 15 fazem parte da Associação Valor da Roça – cuja experiência será abordada neste texto – e outras três estão em processo de cadastramento.

Relativamente próximas do centro urbano, essas comunidades apresentam uma mistura singular de aspectos da modernidade com aspectos muito tradicionais, estes vinculados, sobretudo, à prática da roça de toco. Em muitas famílias, há membros com empregos urbanos. Filhos de algumas famílias frequentam universidades. Quase todos têm acesso a eletroeletrônicos domésticos e automóveis, porém a maioria tem baixa escolaridade ou é semianalfabeta. Muitos ainda

usam tração animal (carro de boi e zorra) para acesso às áreas de cultivo ou manejo no sistema de roça de toco. Essa população resulta da miscigenação de indígenas, africanos, colonizadores açorianos e alemães. A despeito das diferentes etnias, a prática é muito semelhante em todas as famílias, configurando a roça de toco como prática construída, adaptada e consolidada na localidade.

No entanto, as normativas ambientais não contemplam de forma adequada esse uso tradicional da terra e da floresta, e os técnicos da extensão rural oficial não estavam autorizados a abordar, com a população, assuntos relacionados à floresta nativa ou à produção de carvão. Esses dois fatores fomentaram o desconhecimento com respeito a algumas possibilidades legais (como a regularização dos fornos de carvão e a autorização da prática de pousio com mais de 5 anos, segundo recomendação técnica), e o afastamento dos serviços de extensão rural. Esses fatores, aliados ao envelhecimento da população, favoreceram a substituição, em muitos estabelecimentos rurais, do sistema tradicional de corte e queima pelo plantio de árvores exóticas (Bauer, 2012).

Desse modo, em Biguaçu, os agricultores até recentemente “botavam a roça” às escondidas. Essa situação começou a se transformar após 4 anos de projetos interdisciplinares e interinstitucionais de pesquisa-ação quando uma parte das famílias praticantes do SAT constituiu, em 2013, a Associação dos Agricultores Familiares da Roça de Toco de Biguaçu – Associação Valor da Roça, com vistas à promoção da roça de toco e de sistemas agroflorestais. Graças à polêmica sempre presente em torno do sistema tradicional que deu mote à associação, como forma de realizar o controle social e dar transparência aos consumidores e órgãos públicos acerca dos processos realizados, a mesma associação criou um processo de certificação participativa para uso e conservação da floresta no sistema de roça de toco.

Tendo em conta os resultados concretos desse processo para conservação dinâmica do SAT e melhoria da qualidade de vida das famílias, no presente texto, temos como objetivo apresentar a roça de toco praticada em Biguaçu, a forma como esse sistema foi elaborado e em que consiste o processo de certificação participativa desenvolvido pela Associação Valor da Roça.

A roça de toco de Biguaçu

A roça de toco em Biguaçu existe desde a colonização da região, sendo uma adaptação das práticas indígenas pelas novas populações. Porém, na década de 1960 houve um forte ciclo de exploração madeireira e grande aumento da população, fazendo com que houvesse importante diminuição dos maciços florestais. Por causa da grande escassez de lenha, os agricultores passaram a plantar sua floresta, com mudas e sementes de espécies nativas em consórcio com as lavouras temporárias. Estudo de imagens aéreas feito por Bauer (2012) comprova o aumento da floresta a partir dessa época.

Luca (2011) analisa como se deu a consolidação da roça de toco nessas localidades e as diferentes estratégias adaptativas utilizadas pelos agricultores. Houve experimentação dos próprios agricultores buscando espécies florestais de crescimento rápido e aptidão para lenha, como o ingazeiro (*Inga marginata*) e o espinheiro (*Mimosa bimucronata*). Posteriormente, houve a introdução, pelos próprios agricultores, da bracatinga (*Mimosa scabrella*) – espécie florestal pioneira que ocorre naturalmente na Serra Catarinense, mas não em Biguaçu. Segundo esse autor, há, basicamente, dois tipos de roça: a) a roça feita em locais onde predomina a floresta nativa com grande diversidade de espécies – “roça de toco na capoeira”, e b) a roça feita em locais onde há dominância da bracatinga (Figura 1).



Foto: Carol Gómez

Foto: Cíntia Uller Gómez

Figura 1. Área de roça de capoeira sendo preparada para plantio, com lavoura de aipim em sistema de roça de toco ao fundo (A) e área de roça de toco com plantio de aipim em consórcio com bracatinga, com área regenerada ao fundo (B) em Biguaçu, SC.

Nos locais úmidos de encosta, há pelo menos 50 anos, os agricultores também praticam um sistema agroflorestal com forte dominância de duas espécies: a bananeira (*Musa sp.*) e o palmitreiro-juçara (*Euterpe edulis* – espécie nativa). Estas espécies são conduzidas para propiciar condições adequadas de luminosidade e umidade para produção das duas espécies.

As roças são implantadas em áreas privadas e possuem, em média, 0,7 ha. São administradas pelas famílias de forma individual. Algumas são manejadas em conjunto por duas ou três famílias com parentesco entre si. Existe a prática de ajuda mútua extrapolando laços familiares em alguns casos, especialmente na colheita do aipim e da banana.

Calendário agrícola

Conforme a descrição de Luca (2011), podemos dividir didaticamente o calendário agrícola relacionado à roça da seguinte maneira:

- Preparo do solo – julho a agosto
 - a. Roçada de cipós, espécies herbáceas e árvores com até 3 cm de diâmetro.
 - b. Derrubada das árvores grossas e corte das galhadas. Secagem do material (20–30 dias).
 - c. Acomodação dos galhos rentes ao solo e queimada para fertilização do solo. A queimada é um processo rápido, que dura, no máximo, 2 horas. São queimadas apenas as folhas e os galhos finos. A lenha grossa permanece inteira.
 - d. Retirada da lenha grossa para ser usada na fabricação de farinha e carvão.
- Plantio – agosto a novembro:
 - a. Quando a espécie arbórea dominante é a bracatinga, a queimada quebra a dormência das sementes, de modo que emergem muitas plântulas. É necessário fazer o raleio,

deixando mudas de 3 m em 3 m. Em roças sem bracatinga, os agricultores conduzem as brotações dos tocos e as plântulas regenerantes.

- b. Aipim, milho e feijão são plantados entre as espécies florestais regenerantes.
- c. As espécies arbóreas são manejadas com desrama periódica até a colheita das lavouras temporárias, para evitar o seu sombreamento excessivo.
- Colheita – depende das características de cada lavoura:
 - a. Feijão, milho e aipim são colhidos 3, 6 e 8 meses após o plantio, respectivamente.
 - b. Quando o aipim é destinado à produção de farinha, é colhido 18 meses após o plantio.
- Pousio: após a colheita das lavouras temporárias, a floresta se regenera por longo período que varia de 10 a 30 anos. Durante o ciclo das lavouras temporárias, os agricultores fazem a condução das espécies florestais em consórcio com essas lavouras, permitindo rápida cobertura do solo e regeneração florestal. Isso resulta numa paisagem formada por mosaicos florestais e na conservação da biodiversidade.

Saberes tradicionais associados

O sistema de roça de toco está intrinsecamente relacionado aos saberes tradicionais. Na escolha da área, os agricultores levam em conta aspectos do microclima, do solo, bem como as espécies florestais predominantes, a lavoura a ser implementada e a produção pretendida (Luca, 2011). Os tratos culturais também são resultados do saber tradicional, com destaque para a criação da harmonia na interação das espécies florestais com as lavouras temporárias.

A roça também está historicamente relacionada à produção de farinha de mandioca branca fina conhecida como a “farinha de Três

Riachos”, cuja produção está assentada em saberes específicos, aprendidos e consolidados cotidianamente, que vão desde a escolha da raiz (variedade, tipo de solo, época de colheita, etc.) até o processo de forneamento (tipo de lenha usada, tempo de forno, etc.).

Com o advento da legislação sanitária, houve grande diminuição no número de engenhos na localidade. A lenha passou, então, a ser destinada para a produção artesanal de carvão vegetal, que também exige uma série de conhecimentos: espécies florestais e umidade da lenha, forma de empilhamento dentro do forno, etc.

Todos esses saberes são transmitidos oralmente entre gerações, durante as práticas cotidianas, com troca entre famílias, de modo que houve importantes adaptações locais no SAT. Com a criação da Associação Valor da Roça, em 2013, criou-se uma rotina de troca de conhecimentos e experiências sobre a roça e sobre procedimentos legais para sua perpetuação e consolidação: além das reuniões mensais, os agricultores realizam de forma coletiva e solidária o levantamento do estoque de lenha nas áreas onde se pretende fazer roças, dados necessários para a concessão da autorização pelo órgão ambiental. Nas áreas de roça já colhidas, os agricultores associados realizam o Processo de Certificação Participativa, detalhado mais adiante neste texto, para verificar coletivamente a regeneração da floresta.

A comercialização dos produtos da roça de toco

Em Biguaçu, SC, a roça de toco e o sistema agroflorestal composto predominantemente por bananeiras e palmiteiros representam grande parte da renda das famílias pela venda dos quatro produtos principais: aipim para mesa (congelado e in natura), farinha de mandioca, banana e carvão vegetal. Outros produtos são destinados ao consumo familiar: feijão, milho, batata-doce, palmito-juçara e cana-de-açúcar para alimentação do gado e para produção de açúcar mascavo. Além da produção de carvão vegetal, a lenha também é usada nos fogões domésticos e para a fabricação da farinha de mandioca.

As famílias da Associação Valor da Roça usam marcas e embalagens com alusão à roça de toco para os produtos processados (Nossa Farinha e Nosso Carvão) ou minimamente processados (Nosso Aipim – congelado) (Figura 2). Cada embalagem recebe o selo com a marca de certificação Valor da Roça. Parte da banana é vendida em pencas com o selo Nossa Banana – Banana Agroflorestal.



Figura 2. Marca de certificação (A) e marcas coletivas de produtos (B).

A propriedade das marcas e embalagem é da associação, portanto, coletiva. Embalagens e selo fazem a diferenciação dos produtos, permitindo sua rastreabilidade, e indicam ao consumidor o cumprimento da legislação ambiental, especialmente no caso do carvão (Figura 3).

Fotos: Cíntia Uller Gómez



Figura 3. Selo de certificação em diferentes tipos de embalagens para farinha de mandioca, carvão vegetal e aipim congelado, respectivamente da esquerda para a direita.

Os produtos diferenciados são vendidos no comércio local e regional, em feiras e estabelecimentos comerciais de terceiros. Aipim, farinha e banana também participam do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) na Grande Florianópolis. Parte do aipim e da banana ainda é vendida de forma não diferenciada, em caixas, sem o distintivo de qualidade, para a Central de Abastecimento do Estado de Santa Catarina S.A. (Ceasa), mercados locais ou intermediários.

Certificação participativa para uso e conservação da floresta no sistema de roça de toco

Desde 2009 aconteciam discussões sobre a roça de toco e seus produtos no âmbito dos diversos projetos já mencionados. Em meados de 2011, paralelamente a avanços na regularização fundiária, no conhecimento acerca das possibilidades legais de uso da floresta no sistema de roça de toco e obtenção de autorização ambiental, tanto agricultores quanto técnicos amadureciam sua percepção acerca das possibilidades de valorização dos produtos advindos da roça. Um longo processo de discussões específicas para a valorização dos produtos da roça de toco² resultou no processo de Certificação Participativa para Uso e Conservação da Floresta no Sistema de Roça de Toco³.

De maneira sucinta, pode-se apresentar esse processo em duas etapas, que serão descritas a seguir.

Etapa 1. Concepção do processo de certificação – concluída

Durante 2012 houve diversos encontros que resultaram na decisão de que a melhor estratégia para valorizar os produtos seria a elaboração de embalagens semelhantes para todos os produtos, fazendo alusão à roça de toco, já que todos eles tinham origem nesse sistema. Também foi decidida a elaboração de marcas de produtos coletivas – Nosso Carvão, Nosso Aipim, Nossa Farinha, Nossa Banana, Nosso Beiju. As marcas e

² Registros das reuniões estão disponíveis em: <www.valordaroca.blogspot.com>.

³ Detalhes do processo metodológico estão descritos em Uller-Gómez e Dorow (2016).

embalagens foram desenvolvidas de forma participativa, com apoio do curso de Design da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Para confeccionar as embalagens e iniciar a comercialização, foi feito um intenso Planejamento Participativo, de abril a julho de 2013, baseado nos Momentos Pedagógicos (Delizoicov, 1991) e no Método Participativo conhecido como ZOPP (Planejamento de Projeto Orientado por Objetivo) (Helming; Göbel, 1997; Brose, 2001). O grupo decidiu que, para fazer a gestão das marcas e embalagens coletivas, era necessário ter uma organização formal. Então, constituiu-se como a Associação dos Agricultores Familiares da Roça de Toco de Biguaçu – Associação Valor da Roça, em 26 de julho de 2013. Também foram elaborados de forma participativa uma marca para a Associação e materiais de divulgação (cartazes, banners, panfletos).

Além disso, foram elaborados coletivamente o Estatuto Social e o Caderno de Normas. Desse modo, ingressa e permanece na associação, tendo acesso às marcas e embalagens, apenas quem cumprir as regras estipuladas nesses documentos. Entre as regras mais importantes estão: permitir que a floresta se regenere após a colheita das lavouras temporárias e utilizar as embalagens apenas com produtos oriundos de famílias associadas e dentro das normas legais, devidamente identificados quanto ao sistema de produção e com os dados do produtor.

Os produtos elaborados em conformidade com essas regras usam o selo com a marca “Valor da Roça” (Figura 4), que corresponde ao processo de Certificação Participativa para Uso e Conservação da Floresta no Sistema de Roça de Toco. Assim, os associados controlam a origem da lenha usada para fabricar o carvão, garantem e publicizam a regeneração da floresta nas áreas de roça. O não atendimento às regras da associação leva à perda do direito de uso da marca, conforme prevê o art. 12 do Caderno de Normas.

Etapa 2. Auditorias de certificação – etapa permanente

São realizadas periodicamente para verificar a regeneração da floresta nas áreas de roça e o cumprimento de demais regras da associação.



Fotos: Cíntia Uller Gómez

Figura 4. Selo de certificação (A), vistoria área em regeneração (B) e comercialização dos produtos certificados (C).

Essas verificações estão amparadas no art. 9, inciso VII do Caderno de Normas.

Como a supressão da vegetação arbórea é sempre polêmica, a Certificação Participativa consegue dar publicidade ao compromisso de promover a regeneração da floresta, porque está amparada em dois princípios básicos:

- a. Rastreabilidade – Os produtos da roça de toco são comercializados nas embalagens de propriedade da Associação Valor da Roça; recebem o selo de certificação *Valor da Roça*, contendo nome, CPF, endereço e número de produtor rural. No caso do carvão vegetal, os selos trazem também: número do cadastro no Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), número da autorização para colocar a roça e número do documento que autoriza o funcionamento do forno (Figura 4). Os selos permitem localizar as roças de onde foi extraída a lenha e solicitar vistoria para comprovar a regeneração da floresta.

- b. Controle social mediante vistoria para fiscalização participativa – Após o período de cultivo de lavouras temporárias, uma comissão de agricultores visita as áreas de roça para comprovar a regeneração da floresta (Figura 4). São feitos registros fotográficos e anotações em um formulário-padrão sobre espécies regenerantes, cobertura do solo, localização da roça, número da autorização para implantação da roça, época da derrubada, do plantio e da colheita da lavoura temporária.

O trabalho da Associação Valor da Roça tem chamado a atenção de outras comunidades e órgãos públicos que têm procurado os agricultores associados para conhecer sobre o processo de certificação e agregação de valor (Figura 5). A certificação também permitiu o acesso a novos mercados, o que levou ao aumento do preço médio, recebido pelos agricultores, por quilo dos produtos da roça de toco: carvão, 41%, farinha, 12%, e aipim, 159% (Dorow et al., 2017).



Figura 5. Técnicos do órgão ambiental, da Empresa de Pesquisa Agropecuária e de Extensão Rural de Santa Catarina (Epagri) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) em visita a campo para apresentação do sistema de roça de toco (A) e do tipo embalagem de carvão (B).

Desafios e perspectivas

A principal dificuldade para manutenção do Sistema Agrícola Tradicional (SAT) aqui descrito tem sido a falta de dispositivos legais que contemplem adequadamente as suas características. Como exige a derrubada e queima de vegetação arbórea, muitos fiscais ambientais desaprovam o sistema, a despeito das inúmeras publicações

científicas que apontam sua importância para a conservação da biodiversidade, manutenção das paisagens, segurança alimentar, etc. Além desses benefícios, existe previsão na legislação ambiental brasileira e catarinense para a roça de toco, nomeada na legislação pelo termo “agricultura de pousio”. No entanto, faltam regulamentação mais detalhada e definição dos controles ambientais necessários. Isso gera insegurança jurídica para agricultores e técnicos.

O trabalho penoso também dificulta, porque as roças são implantadas em terrenos declivosos, acessíveis apenas a pé e com veículo de tração animal. Outra dificuldade é que os produtos são bem avaliados pelos consumidores pelas suas características intrínsecas, mas nem sempre associados ao SAT, o que resulta em menor valorização do sistema. A Associação Valor da Roça é pioneira na agregação de valor, associando os produtos explicitamente ao SAT, por meio de embalagens diferenciadas que destacam sua origem no sistema de roça de toco. Mas é preciso ampliar o alcance da associação a mais famílias e melhorar a comunicação com os consumidores.

Como a certificação é executada pelos próprios agricultores, é preciso que haja constante capacitação para garantir a autonomia do grupo, o que é dificultado pela sua baixa escolaridade. Por sua vez, o processo de certificação gera um círculo virtuoso de confiança e formação de parcerias. Como exemplo, a associação conseguiu firmar convênio diretamente com o Instituto de Meio Ambiente de Santa Catarina, alcançando segurança jurídica para continuar praticando o SAT. O objetivo da cooperação técnica é a elaboração de normativas adequadas para promover o potencial socioecológico da roça de toco. As famílias também recebem professores, estudantes universitários e de pós-graduação, bem como técnicos de diversas instituições para conhecer o sistema, e também participam de inúmeras pesquisas científicas. Essas parcerias também propiciam o contato constante com técnicos que auxiliam na capacitação.

Como descrito, houve acesso a novos mercados e melhoria nos preços recebidos pelos agricultores. No entanto, como a certificação está intimamente relacionada com seu modo de vida, que orbita em torno de “botar a roça”, o melhor benefício alcançado é o fato de poder

continuar seu jeito tradicional de usar a terra, sem medo. A melhoria da autoestima dos agricultores participantes da associação é um resultado facilmente reconhecido na comunidade.

Referências

- ADAMS, C.; MUNARI, L. C.; VLIET, N. van; MURRIETA, R. S. S.; PIPERATA, B. A.; FUTEMMA, C.; PEDROSO JR., N. N.; TAQUEDA, C. S.; CREVELARO, M. A.; SPRESSOLA-PRADO, V. L. Diversifying Incomes and Losing Landscape Complexity in Quilombola Shifting Cultivation Communities of the Atlantic Rainforest (Brazil). *Human Ecology*, v. 41, n. 1, p. 119-137, Feb. 2013. DOI: 10.1007/s10745-012-9529-9.
- BAUER, E. **Mudanças no uso da terra em Biguaçu-SC**: agricultores em permanente processo de adaptação. 2012. 94 f. Dissertação (Mestrado em Agroecossistemas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- BROSE, M. O método ZOPP para planejamento e gestão de projetos. In: BROSE, M. (Org.). **Metodologia participativa**: uma introdução a 29 instrumentos, 2001. p. 177-184.
- DEAN, W. **With broadax and firebrand**: the destruction of the Brazilian Atlantic Forest. Berkeley: University of California Press, 1997. 504 p.
- DELIZOICOV, D. **Conhecimento, tensões e transições**. 1991. 214 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- DOROW, R.; ULLER-GÓMEZ, C.; BAUER, E. Estratégias de valorização para produtos da agricultura tradicional em Biguaçu, SC: perspectivas de mercado e conservação ambiental. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 40, p. 365-383, abr. 2017. DOI: 10.5380/dma.v40i0.45926.
- HELMING, S.; GÖBEL, M. **ZOOP**: Objectives-oriented Project Planning: A planning guide for new and ongoing projects and programmes. Eschborn: Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, 1997.
- LUCA, F. V. **“Botar a roça”**: agricultura de corte e queima e manejo de bracingais em Biguaçu, SC. 2011. 77 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Agronomia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- ULLER-GÓMEZ, C.; DOROW, R. Today we are treated like a human beings! Methodological strategies of action research with family farmers? practitioners of the slash-and-burn system in Southern Brazil. *International Journal of Action Research*, v. 12, n. 2, p. 172-190, 2016.
- ULLER-GÓMEZ, C.; GARTNER, C.; PINHEIRO, S. L. G. **Pesquisa participativa e extensão rural como processos educativos**. Florianópolis: Epagri, 2014. (Epagri. Documentos, 246).

VLIET, N. van; MERTZ, O.; HEINIMANN, A.; LANGANKE, T.; PASCUAL, U; SCHMOOK, B.; ADAMS, C.; SCHMIDT-VOGT, D.; MESSERLI, P.; LEISZ, S.; CASTELLA, J.-C.; JØRGENSEN, L.; BIRCH-THOMSEN, T.; HETT, C.; BECH-BRUUN, T.; ICKOWITZ, A.; VU, K. C.; YASUYUKI, K.; FOX, J.; PADOCH, C.; DRESSLER, W.; ZIEGLER, A. D. Trends, drivers and impacts of changes in swidden cultivation in tropical forest agriculture frontiers: a global assessment. **Global Environmental Change**, v. 22, n. 2, p. 418-429, May 2012. DOI: 10.1016/j.gloenvcha.2011.10.009.

Iery Behe

O pomar coletivo dos Waimiri Atroari

*Ewepe Marcelo Atroari, Tuwadjá Joanico Waimiri,
Robert Pritchard Miller, Daniella Vanêssa Abrantes Martins*

Introdução

Os Waimiri Atroari, etnia do tronco linguístico Karib, que se autodenominam *Kinja*, habitam um território imemorial nas atuais regiões sul de Roraima e norte do Amazonas. No século 19, a cobiça por produtos presentes em seu território, como a castanha, a seringa, o pirarucu, entre outros, levou a conflitos com extrativistas que subiram pelos rios Negro, Branco e Jauaperi, que contaram até mesmo com o apoio de forças militares do estado do Amazonas. Com esses enfrentamentos, os Waimiri Atroari recuaram, estrategicamente, ao miolo intocado da parte central de seu território, estabelecendo suas aldeias em pequenos igarapés, longe dos grandes rios. Estimava-se que, no final do século 19, a população desse povo poderia ser algo entre 2 mil a 6 mil pessoas.

Na década de 1960, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), atual Fundação Nacional do Índio (Funai), estabeleceu a Frente de Atração e Contato dos Waimiri Atroari, principalmente por causa do traçado projetado para a estrada BR-174, que passaria justamente na região intocada do território tradicional desse povo. Construída entre 1974 e 1977, a BR-174 fez parte do expansionismo social e econômico impulsionado pelo então governo militar brasileiro, voltado para o progresso e a integração nacional. Perante essa nova invasão de seu território, houve resistência por parte dos Waimiri Atroari, com o massacre de equipes da Funai e trabalhadores, o que levou

a ações de repressão pelo Exército, com ataques às aldeias. Além das perdas durante a “pacificação” dos Waimiri Atroari pelas forças militares, o povo foi acometido também por várias epidemias, ao ponto de a população cair drasticamente, chegando, em 1987, a 374 indivíduos.

A BR-174 foi seguida por dois outros grandes empreendimentos que afetaram os Waimiri Atroari: o Projeto Pitinga, implantado pelo grupo Paranapanema para extração de cassiterita, que culminou no esbulho da terra dos Waimiri Atroari em 526 mil hectares e na abertura de estrada ilegal para o escoamento do minério; e a construção da Usina Hidrelétrica de Balbina (1987). Este último empreendimento, porém, foi o único que teve o compromisso de mitigar e compensar os impactos socioambientais que poderiam afetar a Comunidade Waimiri Atroari, em decorrência não só do seu reservatório, que atingiu 30 mil hectares da terra indígena, como também todo o contexto social, político e econômico da região. A conquista de um programa de apoio para os Waimiri Atroari com recursos das Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A. (Eletronorte) foi, em grande parte, resultado da luta do indigenista José Porfírio Fontenele de Carvalho (1946–2017).

O Programa Waimiri Atroari (PWA), estabelecido, em 1988, por meio de convênio entre a Funai e a Eletronorte, vem desenvolvendo ações em saúde, educação, proteção ambiental e apoio à produção. O apoio às atividades produtivas dos Waimiri Atroari tem se dado sempre em conformidade com o princípio do respeito aos sistemas tradicionais agrícolas. A partir de 2013, a Associação Comunidade Waimiri Atroari (ACWA) passa a representar os Waimiri Atroari no convênio com a Eletronorte. Com o desenvolvimento integrado das ações do PWA/ACWA nos últimos 30 anos, em especial na área de saúde, a população retomou seu crescimento e, com os nascimentos em fevereiro de 2018, voltou a ter mais de 2 mil pessoas.

Atualmente, a população de 368 famílias Waimiri Atroari se divide em 48 aldeias, que funcionam como unidades sociais e políticas, e geralmente têm menos de 100 habitantes. A maioria das aldeias tem uma grande maloca comunitária, dividida internamente entre as famílias. As aldeias Waimiri Atroari representam unidades políticas autônomas, mas se associam a outras aldeias mais próximas por questões de laços de

parentesco e para efetuar trabalhos coletivos, como abertura de roças e construção de malocas, que exigem mais força de trabalho. No caso de decisões maiores, envolvendo maior número de aldeias ou toda a terra indígena, são realizadas reuniões em que se juntam as lideranças de todas as aldeias. O ciclo de festas de iniciação de meninos, denominado *maryba bahinja*, ocorre anualmente e também é um grande momento de deslocamento e encontro das diferentes aldeias (Figura 1).



Foto: Robert Pritchard Miller

Figura 1. Ritual do *maryba*, aldeia Iawara.

O PWA, por meio da ACWA, tem sido responsável pela retomada das práticas culturais dos Waimiri Atroari, e constitui um aspecto imprescindível o apoio à implantação de novas aldeias como resposta ao aumento da população nos últimos anos e de acordo com a tradição e as práticas dos Waimiri Atroari. A abertura de novas aldeias é fundamental para permitir o acesso aos recursos naturais, que são a base da sobrevivência física e cultural dos Waimiri Atroari, desde a caça, a pesca, a coleta de frutos como a castanha, até os materiais

para construção para as malocas, como madeiras, palhas e cipós e locais para implantação de roças. Pelo seu tamanho, a construção das malocas exige um grande esforço que envolve a participação de várias aldeias, fazendo parte de um sistema de laços de parentesco e reciprocidade social. Essa mobilização de aldeias para um trabalho coletivo também é feita na hora de abrir novas roças.

O apoio do PWA e da ACWA tem proporcionado o fortalecimento físico e cultural dos Waimiri Atroari, e, com o aumento da população, possibilitado o retorno às práticas tradicionais de criação de novas aldeias como resposta às demandas por recursos naturais. Concomitantemente à abertura de novas aldeias, há a manutenção e reprodução dos sistemas agroflorestais conhecidos como *iery behe*, o pomar coletivo dos Waimiri Atroari. A importância do *iery behe* e a forma de sua implantação são descritas a seguir.

O iery behe – pomar coletivo das aldeias Waimiri Atroari

O *iery behe*, pomar coletivo dos Waimiri Atroari, é parte integrante da paisagem e do cotidiano das 48 aldeias desse povo. Contribui principalmente para a segurança alimentar, conservação de recursos genéticos e bem-estar e, portanto, para a reprodução física e cultural desse povo indígena. É parte integrante da produção agrícola, da paisagem da aldeia e da cultura Waimiri Atroari, e as frutas produzidas são importantes fontes de vitaminas e nutrientes principalmente para as crianças, mas também para os adultos.

A formação dos *iery behe* está intimamente relacionada com o ciclo de implantação de novas aldeias e de transporte de germoplasma da aldeia antiga. Nesse sistema, o plantio e o cultivo de árvores frutíferas são integrados ao processo de formação e consolidação de novas aldeias, tendo como ponto de partida a abertura de uma roça e a ocupação de uma maloca construída no meio dessa roça. As frutíferas se estabelecem a partir de sementes trazidas da aldeia antiga e intencionalmente plantadas nessa roça, ou como resultado do descarte e da dispersão aleatória de sementes após o consumo das frutas. Esse processo, que exhibe um padrão temporal e espacial bem definido, resulta

no estabelecimento de um pomar de frutíferas em forma de cinturão ao redor da aldeia (Figura 2), cujo uso é coletivo, de toda a aldeia, não havendo a posse individual de árvores frutíferas.



Foto: Robert Pritchard Miller

Figura 2. Perfil de um *iery behe* estabelecido, formando um anel ou cinturão ao redor do terreiro limpo da maloca, com destaque para pupunheiras, mangueiras e coqueiro.

A formação do *iery behe* segue fases que acontecem ao longo de vários anos:

- Escolha de local propício para a implantação de uma nova aldeia.
- No início da estação seca, a floresta é derrubada para abertura de roça no local.
- Realizam-se a queimada e o posterior plantio da roça com mandioca, cana, banana, cará, abacaxi e mamão, entre outros cultivos. Geralmente é construída uma casa provisória para

abrigar quem vem trabalhar na roça, a qual serve de ponto de apoio inicial para estabelecimento da futura aldeia.

- Sementes de fruteiras trazidas da aldeia antiga são plantadas em meio aos cultivos da roça, geralmente ao lado de tocos.
- Quando a banana e a cana entram em produção (9 a 12 meses após o plantio), realiza-se a limpeza de uma área circular no meio do roçado e inicia-se a construção da maloca.
- Frutas são trazidas da aldeia antiga e mais sementes são plantadas nas proximidades da maloca, havendo também a dispersão de sementes com o descarte de resíduos. A mandioca proporciona proteção e sombra para as fruteiras em estabelecimento.
- De 15 a 18 meses, é colhida a mandioca, o que permite abrir um terreiro limpo em torno da maloca, deixando estabelecidas as frutíferas juvenis. O plantio e a dispersão de sementes permanecem em áreas de roça no entorno da maloca.
- Consolida-se um pomar de frutíferas em forma de anel ao redor da maloca e outras construções. A semeadura de fruteiras continua em áreas próximas e ao longo de caminhos que passam pela roça, expandindo mais ainda o pomar (Figura 3).

No estabelecimento do *ierý behe*, o que se destaca é a técnica de semeadura direta das fruteiras no local definitivo de plantio na roça, evitando assim a necessidade de produzir mudas em viveiros (Figuras 4 e 5). Isso é possível pelo fato de a mandioca proporcionar um sombreamento inicial para as mudas, substituindo a sombra de um viveiro.

A abertura inicial de roças (a derrubada das árvores) é feita pelos homens, e o plantio de mandioca e sua posterior colheita são de responsabilidade das mulheres. Embora todos possam plantar sementes de fruteiras, muitas vezes isso é feito por homens adultos, que pensam em ter uma boa produção de frutas para alimentar seus filhos. Como o *ierý behe* é adjacente à maloca, beirando a área de terreiro varrido, uma parte sempre é mantida com o solo limpo e varrido, tarefa realizada pelas mulheres.



Foto: Robert Pritchard Miller

Figura 3. Semeadura de fruteiras ao longo de caminhos que passam pela roça, em áreas próximas ao *ierý behe*.



Foto: Robert Pritchard Miller

Figura 4. Muda de manga resultante da sementeira direta de caroço na roça (aldeia Curiaú).



Figura 5. Manga e mamão plantados em roça feita em capoeira, ao lado da aldeia Bana.

As práticas tradicionais associadas ao *iery behe* não são executadas apenas na abertura de novas aldeias. Na verdade, elas fazem parte da dinâmica cultural dos Waimiri Atroari e estão relacionadas ao hábito de comer uma fruta e plantar suas sementes em locais propícios. O exemplo que os pais dão às suas crianças quando procedem dessa forma representa o conhecimento tradicional sendo transmitido de uma geração à outra.

A importância dos iery behe

Como prática indígena de cultivo de fruteiras e outras plantas úteis, sistemas análogos ao *iery behe* existem desde tempos imemoriais. No século 16, os primeiros exploradores europeus do Rio Amazonas registraram o cultivo de frutíferas ao redor de aldeias indígenas e nos caminhos entre aldeias. Para os Waimiri Atroari, a origem de algumas das fruteiras, como o mamão e a pupunha, é atribuída ao povo ancestral Xirimia (povo da sucuri), conforme relatado nos ciclos mitológicos.

Os *iery behe* são uma parte integral da vida das aldeias Waimiri Atroari. Além das fruteiras, também são locais onde se cultiva condimentos, materiais para artesanatos e diversas plantas medicinais. A presença do *iery behe* como extensão do pátio (terreiro) ao redor das malocas proporciona um ambiente onde as crianças menores brincam, comem frutas e, no caso dos meninos, praticam a pontaria com seus pequenos arcos e flechas, tendo como presas lagartixas ou passarinhos. A sombra proporcionada pelas árvores é aproveitada pelos adultos, que às vezes sentam em um tronco para confeccionar artesanatos. Quando ocorrem os grandes rituais de iniciação de crianças, o *maryba bahinja*, que reúne muitas aldeias, os visitantes geralmente armam suas redes no espaço do *iery behe*, em paus fixados no solo ou entre as árvores.

Ao longo do tempo, esse sistema de cultivo vem absorvendo e incorporando novas espécies e variedades de frutíferas, à medida que elas chegam à região, trazidas de outras zonas tropicais, caso, por exemplo, da bananeira, do coqueiro e da mangueira, entre outras. Os Waimiri Atroari estão sempre atentos às novidades relacionadas às frutas e buscam experimentar o plantio delas nas suas aldeias.

Os principais produtos dos *iery behe* são as frutas, em grande variedade, entre as quais se destacam: pupunha, ingá-de-metro, caju, araticum, abiu, cupuaçu, cacau, coco, laranja, limão, mamão, manga, jambo, biribá e goiaba. Além disso, vêm experimentando o plantio de algumas fruteiras silvestres, que normalmente só são encontradas na floresta (Figura 6). Em menor vulto, há o plantio de temperos, como a pimenta, e também de plantas medicinais.

As frutas do *iery behe* são de grande importância para a complementação nutricional, especialmente das crianças, pois acrescentam vitaminas à dieta base de produtos da roça, que consiste majoritariamente de fontes de carboidratos, como mandioca, cará, batata doce e banana, e às proteínas provenientes da caça e pesca (Figura 7). A pupunha, consumida tanto por crianças e adultos, é importante fonte de ácidos graxos e betacaroteno.

Foto: Robert Pritchard Miller



Figura 6. Fruteira silvestre (*Caryocar villosum* (Abl.) – piquiá) que nasceu de semente descartada nos arredores da aldeia e foi poupada durante a limpeza.

Foto: Robert Pritchard Miller



Figura 7. Crianças após coleta de frutos de araticum e cacau na aldeia Mynawa.

Além dos aspectos relacionados à segurança alimentar e ao bem-estar, há uma pequena comercialização de alguns produtos do *ierý behe*, principalmente o coco verde e, em menor grau, a pupunha. Entretanto, a distância entre as aldeias e a cidade inviabiliza a comercialização de excedentes das frutas que são mais rapidamente perecíveis. A venda de produtos agrícolas baseia-se nos produtos da roça, dos quais os principais são a banana verde, a cana e a mandioca (na forma de farinha). Ocasionalmente, quando há visitas entre aldeias, pode ser levada como presente alguma fruta que esteja em abundância em uma aldeia e não na outra.

Desafios e perspectivas

Atualmente os Waimiri Atroari continuam muito fortes culturalmente e na defesa de sua terra e modo de vida, de forma que, no presente momento, não há ameaças significativas ao sistema do *ierý behe*. As ameaças que se impõem são advindas das pressões sobre seu território, tanto pela ocupação crescente e cada vez mais intensa do entorno quanto pela instalação de novos empreendimentos no interior de seu território.

Os Waimiri Atroari sempre estão interessados em agregar novas espécies de árvores, principalmente as fruteiras, aos *ierý behe*. No entanto, algumas novas espécies podem exigir a adoção de novos métodos de cultivo, tal como foi observado com o coqueiro, que, nos solos de baixa fertilidade da região, requer uma cova bem preparada e adubada para ter uma produção satisfatória. O coqueiro só passou a dar bons resultados nas aldeias Waimiri Atroari quando foram adotadas as práticas de plantar em covas de bom tamanho e adubar generosamente com materiais disponíveis na aldeia, tais como composto de resíduos orgânicos, terra preta, cinzas e ossos. Posteriormente, a manutenção de uma cobertura do solo e a adubação periódica com cinzas passaram a ser realizadas.

Na cultura dos Waimiri Atroari, as novas gerações (conforme a idade e a capacidade física) participam integralmente de todas as atividades realizadas nas aldeias (desde a agricultura até a construção de

malocas), por isso têm o hábito de consumir frutas e plantar sementes que são associadas ao *iery behe*. Os jovens também têm participado da produção de mudas que é realizada em dois viveiros na terra indígena, e, além das fruteiras tradicionalmente cultivadas, se interessam muito pela introdução de novas espécies de frutíferas.

Com base no que foi descrito a respeito dos *iery behe*, pode-se concluir que, para os Waimiri Atroari, o pomar coletivo é o local onde o povo mantém a salvaguarda e a conservação dinâmica da agrobiodiversidade, que são intimamente ligadas não só ao cotidiano das aldeias, mas também à cosmologia e à mitologia.

Açaí – do roçado à floresta

A história do sistema agroflorestal da Comunidade do Arraiol do Bailique, AP

*Ana Margarida Castro Euler, Daniel Oliver Franco,
Isabelly Ribeiro Guabiraba, Talyssa Taner Lopes dos Santos,
Daiana Machado Lopes, José Cordeiro dos Santos Lopes*

Introdução

Situado no estado do Amapá, o território do Bailique é formado por uma área continental, conhecida como região do Baixo Araguari, e é composto de um conjunto de oito ilhas estuarinas localizadas no encontro do Rio Amazonas com o Oceano Atlântico, onde florestas de várzea, campos inundados e manguezais compõem um mosaico de paisagens naturais com beleza e riqueza inigualáveis. A vida nessa região é regulada pelas marés. Duas vezes por dia o rio enche e seca, trazendo e levando em suas águas os sedimentos que fertilizam as várzeas e os roçados, assim como as pessoas, as mercadorias e as notícias. Nesse ambiente singular, a 12 horas de barco da capital Macapá, vivem cerca de 10 mil pessoas distribuídas em 51 comunidades tradicionais (Amapá, 2015), as quais são caracterizadas por núcleos familiares adaptados ao convívio com a natureza, com reflexo no seu modo de produção, atividades culturais e sociais que definem uma identidade praticamente única para essa gente e essa região.

A Comunidade do Arraiol do Bailique vive em uma pequena vila às margens do Igarapé do Arraiol (Figura 1), onde residem 61 moradores, divididos em cerca de 13 unidades familiares. A comunidade é católica, a escolaridade predominante é o

ensino fundamental incompleto, porém há alguns moradores com ensino superior. A principal manifestação cultural é a Festa do Divino Espírito Santo. Desde os tempos mais remotos, os moradores sobrevivem do extrativismo da floresta e do roçado. Porém, no passado, passavam parte do ano na região de terra firme, no período do verão amazônico (junho a dezembro), para produzir farinha de mandioca. No entanto, essa realidade mudou, pois a comunidade decidiu investir no açaí (*Euterpe oleracea* Mart.).

Foto: Marcia Luzia Santos do Carmo



Figura 1. Comunidade do Arraiol do Bailique, às margens do Igarapé do Arraiol, zona rural de Macapá, AP.

Em regime de mutirão, todos os anos são trabalhadas as áreas de roçado, e essas áreas são, ano a ano, enriquecidas com espécies florestais (açaí, banana, coco, entre outras), dando origem a sistemas agroflorestais (SAFs). Além disso, a comunidade também pratica o manejo do açaí, a meliponicultura nas florestas de várzea, a bubalinocultura nos campos inundados e o cultivo de plantas medicinais e hortaliças nos girais e quintais das casas. A pesca de subsistência e a caça são as principais fontes de proteína animal na alimentação, e existe um acordo com regras para essas atividades, pois há grande preocupação com a proteção da natureza.

Neste capítulo, será apresentado o sistema agrícola tradicional (SAT) da Comunidade Arraiol do Bailique, que tem no açaí seu produto mais importante. Por esse motivo, a comunidade vem desenvolvendo um sistema próprio de manejo e melhoramento das suas práticas, por meio de parcerias para o seu aprimoramento e busca de conhecimento sobre o mercado. Além disso, pretende-se discutir os principais desafios enfrentados para a gestão do território e conservação desse SAT e, acima de tudo, valorizar os conhecimentos e práticas tradicionais, a cultura e os produtos locais.

O açaí como fator de conservação da natureza e melhoria da vida na comunidade

A Comunidade do Arraiol do Bailique desenvolveu um sistema agrobiodiverso caracterizado por plantas cultivadas nas áreas de roçado (38 espécies), nos quintais e girais das casas (34 espécies), plantas medicinais (47 espécies), extrativismo vegetal (37 espécies), bubalinocultura e apicultura. A área total da comunidade é de cerca de 4 mil hectares (Figura 2). Todo esse sistema agrobiodiverso sendo desenvolvido em um ambiente de florestas de várzea e campos inundados influenciados diariamente pelas marés devido a sua localização na foz do Rio Amazonas (Euler et al., 2017). Esse sistema é o resultado da interação histórica entre a comunidade e os ecossistemas locais, que formam paisagens culturais associadas ao açaí, por isso vamos chamá-lo SAT-açaí.

O açaí (*Euterpe oleracea* Mart.), espécie principal desse SAT, tem no estuário amazônico seu centro de origem (Oliveira et al., 2017) (Figura 3).

Há várias décadas, a comunidade trabalha o manejo dessa espécie em sistemas agroflorestais, a partir da seleção de sementes e mudas das variedades existentes na região (açaí nativo e açaí-branco) e daquelas trazidas de outras regiões do estuário (açaí-chumbinho e açaí-temporão). A prática do extrativismo vem sendo aprimorada com o manejo florestal de mínimo impacto para produção de frutos (Queiroz; Mochiutti, 2012), e essa prática foi certificada pelo Conselho de Manejo Florestal (FSC – do inglês Forest Stewardship Council)

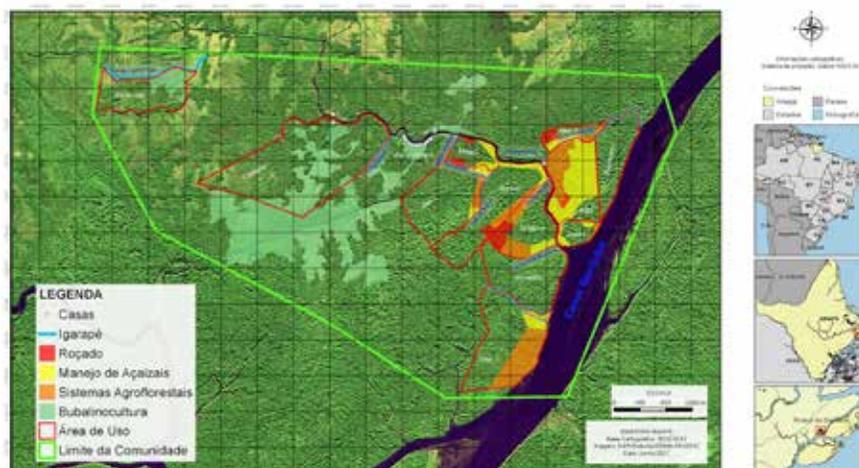


Figura 2. Mapa da Comunidade do Arraiol do Bailique, com a delimitação das propriedades dos moradores que participaram do mapeamento participativo, bem como seu uso e ocupação do solo.

Foto: Ana Margarida Castro Euler



Figura 3. Açaizais nativos.

(Imaflora, 2016). O objetivo principal do SAT-açaí é conduzir o sistema para que haja produção de frutos o ano inteiro.

De acordo com pesquisa participativa feita pela Embrapa, entre 50% e 60% da economia da comunidade vem do açaí, além de ser fonte de alimentação o ano todo (Euler et al., 2017). Outros produtos agrícolas também são importantes para alimentação e complementação de renda, com destaque para o mel, a melancia, o maxixe e o jerimum. O conhecimento e o uso de plantas medicinais são um traço importante da cultura local.

A pesca e a caça representam, respectivamente, 50% e 20% do consumo de proteína das famílias, por isso a importância da preservação de seus ambientes naturais. Os búfalos foram introduzidos por volta de 1990, por influência das grandes fazendas que existem na região, e, assim como para a caça e a pesca, há um acordo comunitário que define o limite máximo de animais por família, de forma a não impactar o ambiente (Figura 4). A venda de sua carne auxilia na geração de uma renda extra, sendo uma espécie de “poupança”.



Foto: Marcia Luzia Santos do Carmo

Figura 4. Bubalinocultura nos campos inundados.

Durante a formação da comunidade, os primeiros moradores eram detentores de grandes extensões de terra, as quais foram divididas entre seus filhos e netos. Assim as terras são distribuídas entre as famílias e seus descendentes, porém novas famílias migraram para a comunidade por meio de acordos ou casamentos. Todas as casas têm quintais e girais, onde são produzidas verduras, frutas e plantas medicinais. Existe um viveiro florestal comunitário que produz mudas de açaí, fruteiras e plantas medicinais (Figura 5). Para as famílias desprovidas de posses de terra, ocorre um acordo informal, por meio do qual elas podem produzir dentro das propriedades em troca da sua ajuda com mão de obra, nos mutirões, principalmente no período de safra, ocasião em que toda a comunidade se mobiliza.

Foto: Diana Lopes de Araújo



A



Foto: Marcia Luzia Santos do Carmo

B

Figura 5. Viveiro florestal comunitário para produção de mudas (A) e mudas de açaí (B).

As atividades do roçado iniciam no verão amazônico, com o desbaste das árvores nativas e o manejo do fogo. Nos meses de agosto e setembro, são plantadas as espécies de rama (melancia e jerimum, em geral) e, em seguida, espécies como bananeiras e milho. Por fim, por volta de outubro e novembro, plantam-se os açaizeiros, espécies frutíferas e florestais com valor cultural e econômico para a comunidade, criando as áreas de SAFs (Figura 6). É importante ressaltar que grande parte das espécies cultivadas, cerca de 85%, é produzida a partir de sementes e cultivares crioulas ou introduzida de sementes livres. Tudo é produzido na própria comunidade.

A colheita ocorre ao longo do ano todo, no entanto, nos meses de outubro a dezembro, as espécies agrícolas se destacam, como melancia, jerimum, banana, macaxeira, cacau, cupuaçu, entre outras.



Foto: Marcia Luzia Santos do Carmo

Figura 6. Sistema agrícola tradicional-Açaí (SAT-Açaí) em sua fase inicial.

Na estação chuvosa, ocorre a extração de produtos como pupunha, taperebá, andiroba, macacaúba, pracuuba e pau-mulato, entretanto o destaque é do açaí nativo, cujo auge da safra ocorre entre março e junho. O açaí-temporão frutifica na entressafra (agosto a dezembro) e garante a alimentação durante o resto do ano (Tabela 1).

O SAT-açaí ocupa a comunidade durante todo o ano, assim, a depender da fase, há maior envolvimento de homens, mulheres e jovens. Os homens, que são os principais atores do sistema, fazem o planejamento da área, o corte, o manejo do fogo e a colheita dos produtos (Figura 7).

As mulheres, em geral, possuem o papel de cuidar das crianças menores e das questões domiciliares, entretanto também auxiliam caso haja alguma necessidade de trabalho no roçado. No início do casamento, é muito comum as mulheres auxiliarem em praticamente todas as atividades, sendo gradualmente substituídas pelos seus filhos. Posteriormente, elas ajudam na limpeza da roça, na coleta de produtos, na debulha do açaí, na seleção de frutos, além de fazer a

Tabela 1. Calendário produtivo da comunidade Arraiol do Bailique, Amapá.

Espécie	Nome científico	Jan.	Fev.	Mar.	Abr.	Maió	Jun.	Jul.	Ago.	Set.	Out.	Nov.	Dez.
Andiroba	<i>Carapa guianensis</i>	•	•	•	•	•				0	0	0	0
Taperebá	<i>Spondias mombin</i>	•	•			0	0	0				•	•
Pracaxi	<i>Pentaclethra macroloba</i>		•	•	•	•/0	0						
Açaí nativo	<i>Euterpe oleracea</i>	0	•	•	•	•	•	•	•	0	0	0	0
Murumuru	<i>Astrocaryum murumuru</i>	0	0	•	•	•							
Ucuba	<i>Virola surinamensis</i>	0	•/0	0	•	•	0	0	0				
Cupuaçu	<i>Theobroma grandiflorum</i>				•	•	•			0	0	0	
Cacau	<i>Theobroma cacao</i>	0			•	•	•					0	0
Macaçauá	<i>Platymiscium ulei</i>	0	0	0	0		•	•	•	•			
Açaí temporão	<i>Euterpe Oleracea</i>		0	0	0	0	0	0	•	•	•	•	•
Pau-mulato	<i>Calycophyllum spruceanum</i>			0	•/0	•/0	•/0	•/0	•/0	•	•	•	•
Seringa	<i>Hevea brasiliensis</i>		•							0	0		
Coco	<i>Cocos nucifera</i>	x/0											
Banana	<i>Musa sp.</i>	•	•	•	•	•	•	•	x/0	x/0	•	•	•
Limão-comum	<i>Citrus sp.</i>	•	•	•	•	•							
Jerimum	<i>Cucurbita pepo</i>	•	•	•					0	0	•	•	•
Limãozinho	<i>Citrus sp.</i>												
Goiaba	<i>Psidium guajava</i>		•	•	•	•		x/0	x/0	x/0	x/0	•	•

Continua...

Tabela 1. Continuação.

Espécie	Nome científico	Jan.	Fev.	Mar.	Abr.	Maió	Jun.	Jul.	Ago.	Set.	Out.	Nov.	Dez.
Graviola	<i>Annona muricata</i>		•	•	•	•			0	0	x/o	x/o	
Mamão	<i>Carica papaya</i>	•	x/o	x/o	x/o	•	•	•	x/o	x/o	•	•	•
Jurubeiro-ajiru	Não identificada				•	•							
Pimentinha-de-cheiro	<i>Capsicum odoriferum</i>	0				•							
Milho	<i>Zea mays</i>	0				•							
Cana	<i>Saccharum officinarum</i>	0						0	•	•	•	•	
Melão	<i>Cucumis melo</i>					0			•	•	•	•	•
Macaxeira	<i>Manihot esculenta</i>								•	x/o			
Pepino	<i>Cucumis sativus</i>							0	x/o	•	•	•	
Maxixe	<i>Cucumis anguria</i>								0	x/o	•	•	•
Pimentão	<i>Capsicum annuum</i>								0	0	•	•	x/o
Gergelim	<i>Sesamum indicum</i>								0	0	•	•	x/o
Arroz	<i>Oryza sativa</i>								0			x/o	
Melancia	<i>Citrullus lanatus</i>								0	0	x/o	x/o	•
Feijão	<i>Phaseolus vulgaris</i>								0	0	x/o	x/o	x/o
Cará-roxo	<i>Dioscorea sp.</i>								0	0			•
Cará	<i>Dioscorea alata</i>								0				•
Abacaxi	<i>Ananas comosus</i>		•	•						0	0		
Batata-doce	<i>Ipomoea batatas</i>		•	•						0	0		
Maracujá	<i>Passiflora edulis</i>					•	•						0

Continua...

Tabela 1. Continuação.

Espécie	Nome científico	Jan.	Fev.	Mar.	Abr.	Mai	Jun.	Jul.	Ago.	Set.	Out.	Nov.	Dez.
Batata-manteiga	<i>Solanum tuberosum</i>	•						o					•
Feijão-branquinho	<i>Phaseolus vulgaris</i>							o			•		
Quiabo	<i>Abelmoschus esculentus</i>							o		•			
Limão-galego	<i>Citrus sp.</i>	x/o											
Pimenta-vermelha	<i>Capsicum sp.</i>		•	•									o
Caju	<i>Anacardium occidentale</i>	x/o	x/o										

Legenda

Espécies Florestais	
Espécies Agrícolas	
Plantio	o
Colheita	•
Plantio e Colheita	x/o
Floração	o
Floração e frutificação	•/o



Foto: Marcia Luzia Santos do Carmo

Figura 7. Senhor Dimauro no roçado.

comida nos dias de trabalho. O cuidado das plantas medicinais, dos quintais e dos girais faz parte das atividades femininas (Figura 8). Os jovens desde muito novos auxiliam na roça, e, conforme passam os anos, os homens passam a ser o apoio do pai, fazendo os trabalhos pesados, e as mulheres passam a ajudar as mães nos afazeres da casa. A pescaria, a caça e a bubalinocultura são atividades masculinas. É comum a troca de produtos entre as famílias. Por exemplo, uma pesca ou caça pode ser trocada por um legume.

A preocupação e o zelo com a natureza são um traço marcante entre os moradores. Anteriormente, na extração do palmito do açaí, ocorria a derrubada de grandes extensões de áreas. Entretanto, essa prática foi substituída pelo plantio de enriquecimento e pela condução do SAT-açaí. Segundo pesquisas (Campos et al., 2008) e relato dos moradores, a região é uma importante zona migratória de aves, além de animais raros e espécies ameaçadas ou endêmicas, entre os quais se destacam o guariba (*Alouatta belzebul*), o peixe-boi (*Trichechus inunguis*), o guará (*Eudocimus ruber*) e a tartaruga-da-amazônia (*Podocnemis expansa*).



Figura 8. Cultivo de plantas medicinais por dona Clara.

Nessa transformação de pensamento da comunidade, os moradores viram a importância da manutenção de algumas tradições fundamentais por serem parte da cultura comunitária, entre as quais se destaca o mutirão, por meio do qual ocorre a troca de experiências entre os mais velhos e os mais novos. Além disso, o trabalho com as plantas medicinais (Tabela 2) tem se fortalecido ao longo dos anos. O roçado cumpre o papel de unir a comunidade, o que acaba por auxiliar na organização social e na prática religiosa, característica do Arraiol do Bailique. A festa anual que ocorre em honra ao Divino Espírito Santo, padroeiro da comunidade, busca agradecer as produções agrícolas do ano e realizar a união com as outras comunidades do entorno, o que promove uma troca de experiências, além de comemorar a vida comunitária.

A comunidade do Arraiol do Bailique – uma história de resistência cabocla

O Arraiol do Bailique possui uma história bem antiga. Segundo relatos orais, o nome da vila teria sido dado em homenagem a um viajante

Tabela 2. Principais plantas medicinais utilizadas pelos moradores do Arraiol do Bailique.

Importância	Nome popular	Nome científico
1	Verônica	<i>Veronica beccabunga</i> L.
2	Catinga-da-mulata	<i>Tanacetum vulgare</i> L.
3	Chicória	<i>Cichorium endivia</i> L.
4	Desinflama	<i>Bryophyllum calycinum</i> Salisb.
5	Marupazinho	<i>Eleutherine plicata</i> Herb.
6	Japana-branca	<i>Eupatorium ayapana</i> Vent.
7	Pirarucu	<i>Bryophyllum pinnatum</i> (Lam.) Kurz
8	Babosa	<i>Aloe vera</i> (L.) Burm. f.
9	Andiroba	<i>Carapa guianensis</i> Aubl.
10	Pracaxi	<i>Pentaclethra macroloba</i> (Willd.) Kuntze
11	Pariri	<i>Arrabidaea chica</i> (Bonpl.) B. Verl.
12	Mastruz	<i>Dysphania ambrosioides</i> (L.) Mosyakin & Clemants
13	Hortelãzinho	<i>Mentha pulegium</i> L.

Fonte: Guabiraba et al. (2017).

holandês que, por volta de 1845, teria chegado àquele lugar. Entretanto o primeiro fato que marca a comunidade é datado de 1900, quando a Coroa do Divino Espírito Santo chega ao local, posteriormente tornando-se padroeiro da vila. No passado, os moradores tinham uma vida nômade e passavam parte do ano em terra firme e parte do ano na região de várzea. As casas eram dispersas ao longo do igarapé, e, na maioria, eram feitas de açazeiros e outras espécies locais (taboca, pau-mulato, siriubeira) e cobertas com palhas, quase sempre sem paredes. Os moradores sobreviviam do extrativismo da floresta e produziam farinha de mandioca (Lopes, 2017).

Atualmente a comunidade está organizada em uma vila localizada às margens do Igarapé do Arraiol. As casas são de madeira, a maioria com mais de quatro cômodos e telhado de fibrocimento. Não existem serviços públicos de coleta de resíduos sólidos, abastecimento e tratamento de água. As famílias captam a água do rio e usam fossas rudimentares. A comunidade tem um gerador a diesel, que lhes fornece 4 horas diárias de energia. Os principais veículos de comunicação são o rádio

amador, a rádio AM/FM e a televisão com parabólica. As casas são conectadas por passarelas de madeira e, entre as moradias, existem estruturas de uso comum, quais sejam: o centro comunitário, onde se realizam eventos e reuniões da comunidade; o viveiro florestal, onde são produzidas plantas medicinais, hortaliças, mudas de açaí e frutíferas para comunidade e para venda; a casa do mel; a biblioteca comunitária, que incentiva a leitura entre as crianças, além de ser uma área de estudo para os jovens; a Igreja Católica; a cantina comunitária, onde os moradores podem comprar alguns itens do seu dia a dia a preço de custo; o posto de saúde; o parque para as crianças; e a escola estadual. Também existe um espaço reservado aos esportes, com campo de futebol e uma área para voleibol.

Uma grande marca da comunidade é a religiosidade, manifestada por cultos dominicais, novenas, terços, entre outras práticas. O seu evento principal é a Festa do Divino Espírito Santo, comemorada 40 dias após a Páscoa, no Dia de Pentecostes. A cerimônia religiosa é seguida de procissão terrestre nas passarelas da vila e procissão fluvial, indo da vila até a foz do Igarapé do Arraiol, culminando com uma festa social. O futebol é outra tradição da comunidade, cujo primeiro time foi formado no ano de 1958.

Entretanto, é nas suas práticas agrícolas e na interação com a floresta que se encontra a principal manifestação cultural. Tradicionalmente a comunidade se desenvolveu no entorno das suas práticas agrícolas e dos produtos da natureza. Ao longo dos anos, essas relações foram se modificando e a produção foi se diversificando. No passado, ocorria a extração predatória de palmito, e grandes extensões dessa espécie eram derrubadas. Hoje o fruto do açaí é o principal produto, e o seu manejo proporciona a conservação das matas de várzea. Dessa forma, a prática do SAT-açaí tem se aprimorado ao longo dos anos, por meio da seleção e do enriquecimento de espécies nativas, e da preocupação em conservar os bens naturais para as gerações futuras.

Segundo Lopes (2017), o folclore arraiolense traz consigo diversas manifestações, crenças, crendices, buzões, lendas, entre outras expressões culturais da região, as quais se baseiam nas vivências caboclas e estão intimamente ligadas à sua relação com os rios e as

florestas. Entre as lendas, destacam-se: a Malinesa do Boto, na qual moças ficavam desacordadas por um longo tempo e eram tomadas por uma inexplicável força, e somente os curandeiros locais conseguiam acalmá-las, e o Dono da Enseada, um espírito que se manifesta quando alguma pessoa desrespeita sua “pessoa” ou a ordem local. A lenda da Samaumeira traz consigo um mistério, como contam os antigos moradores ainda hoje vivos. Quem passa próximo a essa grande árvore ouve vozes e visagens de crianças.

Projeto Semear – Produção de Sementes Florestais e Crioulas em Comunidades do Arquipélago do Bailique

O Projeto Semear surgiu a partir da parceria entre a Embrapa Amapá, a Comunidade do Arraiol do Bailique e a Associação das Comunidades Tradicionais do Bailique (ACTB), com o apoio da Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável do Ministério do Meio Ambiente (MMA). Teve como objetivo principal apoiar o fortalecimento do viveiro florestal e a implementação de uma área de coleta de sementes (ACS), com ênfase no açaí, a fim de habilitar seu cadastro no Registro Nacional de Sementes e Mudanças (RenaseM) e ampliar sua comercialização. Transversalmente, o projeto buscou ampliar os espaços de formação por meio de pesquisa participativa, treinamentos, intercâmbios com foco na conservação dos recursos naturais, levantamento da agrobiodiversidade, valorização e divulgação dos conhecimentos e dos produtos locais.

Para isso, a Embrapa Amapá buscou trabalhar com uma rede de parceiros e colaboradores, os quais foram essenciais para o alcance dos resultados dessa iniciativa, tais como: a ACTB e o Grupo de Trabalho Amazônico (GTA), que se destacaram em todas as etapas de mobilização comunitária; o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae) e a empresa Nuance, que atuaram na construção participativa do plano de negócios; o Laboratório de Sementes e Mudanças da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar/Lasem), que participou das capacitações e da implementação da Área de Coleta de Sementes Comunitária; o Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas

do Estado do Amapá (Iepa), a Natura e o Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB), que se destacaram na realização do curso de boas práticas para o manejo e produção de óleos vegetais (andiroba e pracaxi); e a Rede de Sementes do Xingu (RSX), que atuou no intercâmbio de experiências entre os produtores.

O Projeto Semear foi realizado em diversas etapas, apresentadas a seguir:

1. Assinatura do Termo de Consentimento Prévio e Informado pelas famílias participantes do projeto.
2. Formalização de Acordo de Cooperação Técnica com a ACTB.
3. Realização de 13 treinamentos (mapeamento participativo, sementes, plano de negócios, comunicação, manejo de açai-zais, boas práticas para produção de óleos vegetais, etc.), que envolveram mais de 200 agentes multiplicadores, entre produtores, estudantes, técnicos extensionistas, em parceria com diversas instituições.
4. Implementação de uma área de coleta de sementes comunitária, com 16 coletores e 153 árvores cadastradas de 13 espécies florestais de interesse econômico.
5. Realização de um diagnóstico socioeconômico, produtivo e etnobotânico.
6. Realização de mapeamento participativo do uso e ocupação do solo da comunidade.
7. Realização de intercâmbio de experiências com a RSX.
8. Elaboração do Calendário Produtivo 2018 da comunidade Arraiol do Bailique, documentos técnicos e cartilhas.

O Projeto Semear buscou levantar e valorizar o conhecimento local sobre a agrobiodiversidade do Bailique, e teve a participação ativa da comunidade. O SAT-açaí merece especial atenção pelo grande impacto que tem no modo de vida dessas populações. O projeto apoiou a comunidade na elaboração de um calendário produtivo e integrou a

produção extrativista ao roçado, como ferramenta de registro e monitoramento dos ciclos produtivos das espécies.

Com o apoio da professora dra. Fátima Piña-Rodrigues (UFSCar/Lasem), foi possível aprofundar a discussão sobre as espécies florestais nativas de maior valor (atual ou potencial) e estudar sua ecologia, manejo, técnicas de coleta e beneficiamento, por meio de treinamentos na comunidade. Depois partimos para a parte prática de seleção e demarcação em campo de árvores matrizes com características desejáveis e delimitação de uma Área de Coleta de Semente Comunitária (ACSC) abrangendo seis propriedades. Realizou-se o cadastro dos coletores de sementes no Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa), porém a ACSC não pôde ser registrada. Nesse sentido, foi construído um plano de negócio para o viveiro (Guabiraba et al., 2016), e o desafio da comunidade é decidir sobre como vai formalizar o empreendimento, se por meio de pessoa jurídica (cooperativa, consórcio agrícola, simples nacional) ou física (microempreendedor individual, declaração de aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – Pronaf). Essa é uma decisão que divide opiniões na comunidade, pois, segundo eles, ameaça a natureza “comunitária” do trabalho. Também há o entendimento de que formalizar um novo empreendimento trará custos e responsabilidades que não estão prontos a assumir.

Um dos principais resultados do trabalho foi a capacitação dos moradores quanto a novas ferramentas de gestão e comunicação do viveiro para a promoção das vendas. Entre os jovens, discutiu-se sobre a importância do empreendedorismo e da necessidade de divisão de papéis e responsabilidades, bem como sobre a reafirmação dos valores, da missão e da visão de futuro, conforme apresentado a seguir.

- Valores: Pautados em união e confiança, respeito, parcerias, dedicação e compromisso, transparência nas ações, qualidade dos produtos e serviços e sustentabilidade.
- Visão: Serem reconhecidos como produtores(as) de mudas e sementes florestais certificadas, incentivando a preservação ambiental e a geração de emprego e renda para a comunidade

do Bailique, com o aumento das famílias envolvidas, crescimento da produção e conquista de novos mercados.

- Missão: Promover o desenvolvimento socioeconômico local por meio da produção e comercialização de sementes e mudas de qualidade, assegurando a conservação da biodiversidade e a recuperação das áreas degradadas de outras regiões.

Por fim, destaca-se ainda que a função principal do viveiro, desde a sua criação, foi o plantio de sementes para as futuras gerações. A preocupação da comunidade é enriquecer suas florestas, buscando sistemas cada vez mais biodiversos. Além de compartilhar o conhecimento local e agregá-lo ao conhecimento técnico, gerando oportunidades para as novas gerações.

Desafios e perspectivas

O grande desafio é criar oportunidades para que os jovens tenham acesso à educação. Hoje existe o ensino fundamental, mas, para cursarem o ensino médio, os alunos seguem para outras comunidades da região. Entretanto, o maior problema está no desejo de ingressar no ensino superior, pois, para isso, os jovens necessitam ir para a capital do estado. O desafio seguinte é o mercado de trabalho na região, que está resumido ao serviço público e não é capaz de absorver a quantidade de jovens graduados.

Na tentativa de contornar essa questão, em 2017, a comunidade conquistou um novo projeto, o Centro de Vocação Tecnológica, que trouxe o Curso Técnico em Alimentos da Agrobiodiversidade, coordenado pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG) em parceria com a ACTB e outras instituições. Já prevendo o final desse projeto, criou-se a Associação da Escola Família do Bailique, cuja proposta é que a estrutura e o aprendizado do CVT deem origem a uma escola secundarista de ensino técnico.

Outro desafio da comunidade é a comercialização de seus produtos. A produção agrícola fica no mercado local, e os atravessadores constituem o principal canal de vendas. Uma parte (30%) da produção é

absorvida pelo Programa de Aquisição de Alimentos. O açaí é o único produto que chega aos mercados nacional e internacional, por intermédio de atravessadores ou da cooperativa AmazonBai (recém-criada), porém os principais mercados ainda são Macapá, AP, e Belém, PA.

Se, por um lado, o SAT-açaí tem garantido a segurança e a soberania alimentar das famílias, além de contribuir para a conservação da biodiversidade, por outro a comunidade enfrenta enormes desafios de acesso a políticas públicas básicas, como saúde, saneamento, água, luz, coleta de resíduos sólidos, comunicação e transporte. Essas questões impõem limites ao desenvolvimento de cadeias de valor dos produtos da sociobiodiversidade, além de impedir a transformação local desses produtos em bens de consumo de maior valor agregado, perpetuando o desequilíbrio socioeconômico entre as populações rurais e urbanas.

A despeito disso, a Comunidade do Arraiol do Bailique tem a seu favor a união e o trabalho, assim como a obstinação para enfrentar e superar as dificuldades. Além disso, conta com uma rede de parceiros e uma juventude comprometida com o desenvolvimento da comunidade local.

Referências

- AMAPÁ. Ministério Público Federal. Procuradoria da República do Amapá. **Recomendação n. 19/2015**. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/ap/atuacao/recomendacoes/recomendacoes-2015/019_2015.pdf>. Acesso em:
- CAMPOS, C. E. C.; NAIFF, R. H.; ARAÚJO, A. S. de. Censo de aves migratórias (Charadriidae e Scolopaciidae) da Porção Norte da Bacia Amazônica, Macapá, Amapá, Brasil. **Ornithologia: Revista Científica do Cemave**, v. 3, n. 1, 2008.
- EULER, A. M. C.; AMORIN, J.; GUABIRABA, I. R. Diagnóstico socioeconômico e do sistema de agricultura tradicional praticado na comunidade Arraiol do Bailique (Amapá). In: CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE AGROECOLOGIA, 6.; CONGRESSO BRASILEIRO DE AGROECOLOGIA, 10., 2017, Brasília, DF. **Resumos...** Brasília, DF: ABA, 2017.
- GUABIRABA, I. R.; EULER, A. M. C.; SANTANA, C. J. Plano de negócios para um viveiro florestal comunitário no Arquipélago do Bailique. In: JORNADA CIENTÍFICA DA EMBRAPA AMAPÁ, 2., 2016, Macapá. **Resumos...** Macapá: Embrapa Amapá, 2016.
- IMAFLORA. **Resumo público de avaliação de certificação do manejo florestal da Associação das Comunidades Tradicionais do Bailique – ACTB**. Piracicaba, 2016.

Disponível em: <<http://fsc.force.com/servlet/servlet.FileDownload?file=00P3300000jPVJkEAO>>. Acesso em: 5 dez. 2018.

LOPES, J. C. S. **Arraiol do Bailique, uma história de resistência cabocla**. Macapá: [s.n.], 2017. 30 p. Cartilha.

OLIVEIRA, M. S. P.; CARVALHO, J. E. U; NASCIMENTO, W. M. O. **Açaí (*Euterpe oleracea* Mart.)**. 2017. Disponível em: <www.agencia.cnptia.embrapa.br/Repositorio/Oliveira+et+al.%252C+2000_000gbtehk8902wx5ok07shnq9dunz6i0.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2017.

QUEIROZ, J. A. L. de; MOCHIUTTI, S. **Guia prático de manejo de açaizais para produção de frutos**. 2. ed. rev. e ampl. Macapá: Embrapa Amapá, 2012. 35 p.

Dos saberes à resistência – Comunidade Geraizeira de Água Boa II, MG¹

*Maria Lúcia de Oliveira Agostinho, Neusita Ferreira Agostinho,
Cleidiana de Oliveira Agostinho, Neuza Maria Gonçalves Pereira,
Rodrigo dos Santos Crepalde*

Introdução

O Sistema Agrícola Tradicional (SAT) Coleta de Frutos na Chapada, Quintais Produtivos e Roças da Comunidade Geraizeira de Água Boa II está localizado no município de Rio Pardo de Minas, região norte do estado de Minas Gerais (Figura 1). Situa-se na transição entre Cerrado e Caatinga, apresentando também aspectos de Mata Atlântica, e o clima é considerado de Semiárido. A comunidade na qual está localizada o SAT, Água Boa II, conta com 102 famílias e um total de cerca de 400 moradores. Não há relatos mais precisos sobre a origem do nome Água Boa, mas acredita-se que seu nome se deve à boa qualidade da água e à grande oferta de nascentes que formava a bacia do Córrego Água Boa até meados do ano de 2001. Esse córrego deságua no Rio Pardo num percurso aproximado de 30 km desde sua nascente. Por sua vez, Água Boa II recebeu esse nome em razão da existência de duas associações de moradores ao longo do Córrego Água Boa (Água Boa I e Água Boa II) (Correia, 2005).

¹ Agradecimentos: Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Rio Pardo de Minas (STRRPM); Centro de Agricultura Alternativa de Montes Claros; Cooperativa de Agricultores Familiares Agroextrativistas de Água Boa II (Coopaab).

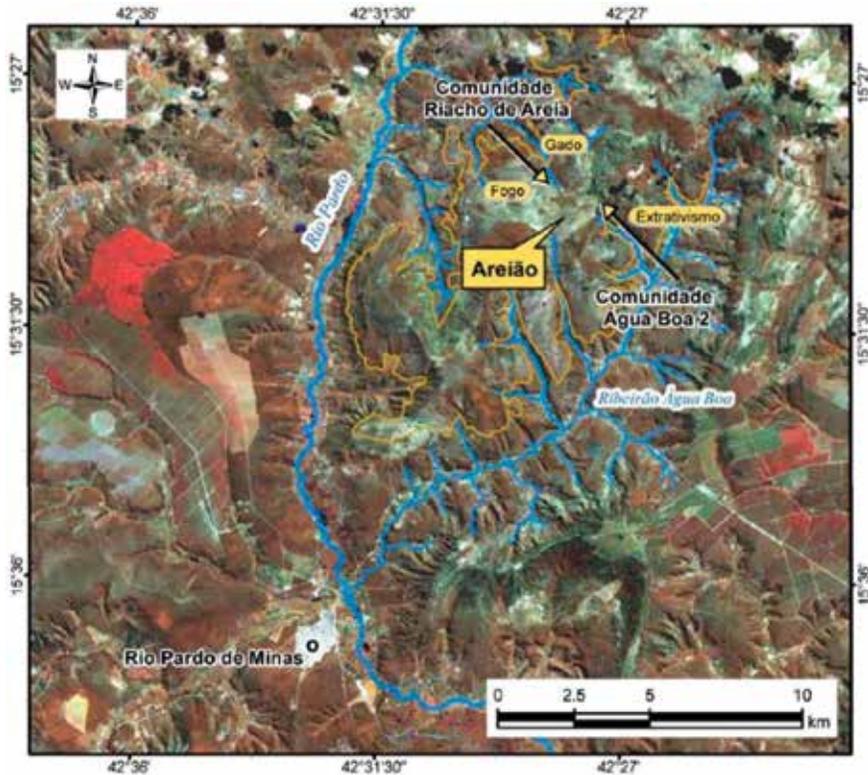


Figura 1. Mapa de localização da cidade de Rio Pardo de Minas, das comunidades Água Boa II e Riacho de Areia e da Chapada do Areião.

Fonte: Oliveira (2009).

Segundo informações dos moradores mais antigos, o SAT é desenvolvido há pelos menos 150 anos na Comunidade Água Boa II. Atualmente, seus moradores são pequenos agricultores, possuem terrenos que variam de 1 ha a 15 ha e são reconhecidos como povo tradicional geraizeiro, conforme Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Brasil, 2007). As comunidades geraizeiras têm unidades privadas de moradia e agricultura familiar, enquanto a criação do gado e a coleta de frutos são realizadas coletivamente em terras de uso comum (gerais): as chapadas de Cerrado.

No Cerrado, gerais eram as chapadas, terras que pertenciam a todo mundo. Eram áreas em que se deixava o gado solto. Ou, como dizia Guimarães Rosa, “aonde o coração permanece à larga”, ou seja, onde o coração não tem dono, está solto. É uma terra onde todo mundo poderia deixar o gado solto ou ir coletar um remédio, uma madeira; eram áreas de uso comum. (Porto-Gonçalves, 2014, p. 164).

Na tradicionalidade geraizeira, é muito comum os descendentes familiares construir suas casas no terreno de seus pais depois que se casam, formando uma vizinhança familiar. Em razão disso, os espaços onde moram vão se tornando cada vez menores, desfavorecendo uma produção agrícola suficiente para a sobrevivência de todos. Dessa forma, os moradores criam sistemas e estratégias diversas para sua manutenção local. Por vezes, sem alternativa, alguns deles migram temporariamente para trabalhos em outras regiões.

A produção agrícola constitui a base para alimentação e, quando excedente, é comercializada na feira livre do município, que fica a 18 km da comunidade. Nos quintais próximos às moradias, os moradores cultivam espécies e variedades de frutas, café, plantas medicinais, flores, ervas para chás, bem como preservam árvores nativas frutíferas do Cerrado. Além disso, criam alguns animais, como aves, suínos, equinos e bovinos. Estes últimos, principalmente, são criados para utilização no arado e transporte de lenha, frutos do extrativismo, madeira para cercas, etc.

A comunidade conta com uma cooperativa de produção de polpas de frutos nativos e cultivados que têm agregado valor aos recursos do Cerrado. Possui um viveiro de mudas nativas destinadas à comercialização e à recuperação de áreas degradadas, bem como ao fortalecimento e à reposição da mata ciliar dos córregos da comunidade. Os moradores extraem palhas de palmeiras para a confecção de chapéus e argila para a produção de peças artesanais, como, por exemplo, painéis, filtros, chaminés, botijas, vasos, cofres, e ainda constituem outras atividades marcantes na comunidade.

Outra fonte de renda decisiva para essa população tradicional geraizeira vem do extrativismo. A coleta é realizada nas chapadas, áreas mais altas, e seu uso é coletivo. Apesar da chegada da monocultura do eucalipto na região, com esforço das comunidades ainda há chapadas de vegetação nativa, uma das quais é conhecida como Areião, por ter um solo muito arenoso, mas de grande biodiversidade, além de contar

com boa variedade de frutos comestíveis e ser berço de várias nascentes. A partir do ano 2001, a chapada passou a ser alvo de disputas entre os moradores das comunidades, que sempre usaram a área como base de seu sustento, não só para extrativismo e solta do gado, mas também para acesso à água, e os empresários, que diziam ter adquirido a área e iniciaram a demarcação das terras até então comuns (gerais) com a intenção de desmatá-la para introduzir a monocultura do eucalipto.

Após 12 anos de luta para proteger os recursos naturais locais, foi criada a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Nascentes Geraizeiras (RDSNG), que abrange três municípios do território Alto Rio Pardo: Montezuma, Vargem Grande do Rio Pardo e Rio Pardo de Minas.

A cultura local é marcada por festas religiosas e romarias para diversas regiões, mais recentemente, desde 2010, pela Romaria do Areião, prática religiosa que passou a ser realizada anualmente nas áreas de coleta de frutos da chapada, como forma de ligar a luta pelo território com a espiritualidade da comunidade (Romaria..., 2013) (Figura 2). No meio da Chapada do Areião, foi construído um pequeno santuário dedicado a São Francisco de Assis, um marco na história. O local representa a fé desse povo, que, durante 12 anos, superou todas as forças contrárias do poderio econômico e do agronegócio. De acordo com uma das moradoras da comunidade, “aquela pequena construção não é o ponto mais importante naquele local, porque o verdadeiro santuário é a biodiversidade presente ali” (comunicação pessoal)². A Chapada do Areião é considerada uma caixa d’água, um local sagrado para a comunidade, mesmo estando a 8 km de distância, sendo, portanto, de difícil acesso.

Sistema Agrícola Tradicional – Comunidade Geraizeira de Água Boa

Como já mencionado, o SAT é desenvolvido há pelo menos 150 anos e atualmente tem sua produção em pequenas áreas de roças familiares e individuais responsáveis pela produção de culturas alimentares

² Notícia fornecida por Maria Lúcia de Oliveira Agostinho, em Chapada do Areião, em 8/10/2017.



Foto: Valdir Dias

Figura 2. Romaria do Areião.

básicas, como feijão, milho, andu, mandioca e arroz. Nos quintais produtivos, sistemas agroecológicos são responsáveis por abastecer as famílias de café, frutas cultivadas (laranja, mamão, banana, caju, goiaba, manga, acerola), frutas nativas, hortaliças (verduras e legumes), além de fornecerem plantas medicinais.

Quanto à atividade extrativista, são coletados frutos nativos do Cerrado, tais como: cagaita, mangaba, araticum, pequi, rufão, murici, araçá e maracujá-do-mato. Os frutos do Cerrado e as frutas cultivadas são consumidos in natura ou na forma de polpa, que é produzida pela Cooperativa de Agricultores Familiares Agroextrativistas de Água Boa II (Coopaab). Parte do pequi também é processada na cooperativa. Além disso, são extraídas matérias-primas para a produção de artesanato familiar, como argila, palha de licuri e cipó de maracujá nativo.

De modo resumido, as atividades realizadas no SAT ao longo do ano estão descritas a seguir:

- O cultivo de roça “das águas” (feijão-guandu, milho, andu, mandioca) é realizado de outubro a fevereiro; e o plantio “da seca” (feijão-guandu, andu e mandioca), de março a maio.
- Nos quintais e sistemas agroflorestais, o plantio das chácaras de café sombreado e frutíferas é realizado no período de novembro a janeiro, podendo estender-se até março. O manejo (poda, capina, desbrota, controle de pragas e doenças, adubação orgânica) é realizado no período de julho a agosto e a colheita de dezembro a julho.
- O extrativismo de pequi, mangaba, araçá, rufão e murici é realizado de novembro a março; e o de araticum, de março a abril.
- Manifestações culturais: as festas juninas e a festa do padroeiro (Sagrado Coração de Jesus) são realizadas no mês de junho. E festejos de Santana, com plantio nas áreas baixas de feijão, milho e arroz, de junho a agosto. A comemoração do Dia de Nossa Senhora Aparecida e a Romaria do Areião são realizadas em outubro. As festas natalinas e a Folia de Reis ocorrem durante os meses de dezembro e janeiro.
- A produção de artesanatos (argila, palha licuri e cipó) é realizada durante o ano todo.

A comunidade trabalha em sistema agroecológico, sem o uso de agrotóxicos ou fertilizantes convencionais. Observam atentamente as fases da lua, porque acreditam que ela interfere diretamente nas plantações. Utilizam alternativas de plantios com adubação verde, cobertura morta, compostagem e biofertilizantes naturais produzidos a partir de recursos encontrados na própria comunidade. Os defensivos orgânicos como caldas e outros para o controle de pragas são produzidos na própria comunidade. As famílias possuem quintais em sistemas agroflorestais com chácaras de café sombreado, frutíferas e mantêm algumas árvores nativas.

Boa parte dos membros da comunidade mantém hábitos de guardar suas sementes tradicionais. Porém, o processo da migração

temporária tem contribuído para enfraquecer essa prática: quando o morador resolve cultivar a terra e realizar algum plantio, vai ao mercado para comprar sementes, o que se torna um desafio para os agricultores que querem preservar suas sementes de algum contaminante transgênico. Em razão disso, são comuns na comunidade as relações de reciprocidade: o morador que detém a semente no momento do plantio empresta ou troca com aquele que não tem. Mais recentemente, esse cuidado na preservação das sementes tradicionais tem se fortalecido, ao ponto de moradores doarem sementes para os vizinhos mais próximos com o intuito de evitar a entrada de sementes desconhecidas, principalmente do milho, que requer maior cuidado por ser de fácil cruzamento e perder sua origem genética facilmente.

A comunidade possui uma casa de sementes, onde os agricultores que trabalham de forma agroecológica armazenam suas sementes. Desse estoque, emprestam para aqueles que não têm as espécies de interesse para o cultivo como também realizam trocas.

O SAT existe há mais de 150 anos, mas, com o tempo, mais significativamente a partir do início da década de 1970, sofreu impactos e interferências. As disputas por território na região Norte de Minas Gerais agravaram-se em consequência do “encurrallamento” das comunidades rurais e da crise hídrica, fatos esses provocados pelas ocupações desordenadas dos empreendimentos relacionados à monocultura do eucalipto. Essa prática transformou tanto o ambiente natural quanto o social. Os agricultores passaram a trabalhar nas empresas como assalariados, diminuindo ou deixando de cultivar suas roças, o que causou também empobrecimento alimentar. Com o eucalipto, intensificou-se o desmatamento de muitas matas nativas para a produção do carvão. Além disso, os empreendimentos trouxeram outros impactos que afetaram os modos tradicionais de cultivos, com a propagação do uso dos agrotóxicos e a adubação com produtos sintéticos, que eram desconhecidos pelos moradores. Como consequência da degradação do Cerrado, vieram a escassez hídrica e o empobrecimento do solo. Com a degradação ambiental e social e com a redução da água, surgiram problemas como a fome e as doenças relacionadas a ela: desnutrição, hipertensão arterial, diabetes, depressão, entre outras. Assim, iniciaram-se as reflexões sobre como a comunidade

e seus moradores eram antes e a que ponto estavam chegando. Por essas e tantas outras razões, a partir do final dos anos 1980 até 2000, surgiram as primeiras mobilizações nas comunidades pela retomada dos territórios. Para isso, foi importante o apoio das parcerias firmadas com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a Pastoral da Criança, o Centro de Agricultura do Norte de Minas (CAA-NM), o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Rio Pardo de Minas (STR-RPM), a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) e universidades.

Essa reorganização possibilitou o fortalecimento de práticas de produção tradicionais, a melhoria dos hábitos alimentares, a valorização da cultura e dos modos de vida do povo geraizeiro, bem como a defesa do território. Além disso, promoveu a retomada agroecológica por meio da substituição dos alimentos industrializados pelos naturais. A energia elétrica possibilitou o processamento de frutos, viabilizando a criação da cooperativa.

A participação ativa dos jovens, e até mesmo das crianças junto com seus pais, nos movimentos da comunidade em defesa do território tem feito grande diferença. Alguns se engajam desde cedo nas organizações, como, por exemplo, a cooperativa, ou auxiliam os pais nas coletas de frutos quando ainda não podem se associar.

As instituições parceiras, como o CAA/NM, a Embrapa e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), vêm estimulando o interesse e promovendo a participação do público jovem nas ações realizadas na comunidade. A inserção de pessoas da comunidade em cursos superiores, especialmente no curso de Licenciatura em Educação do Campo, vem fortalecendo as reflexões em torno da valorização dos meios e modos de vida tradicional, bem como o reconhecimento da cultura local.

A maioria dos jovens são estudantes, assim, quando estão em casa, auxiliam seus pais seja no trabalho doméstico seja nos trabalhos relacionados à agricultura, ao extrativismo, à confecção de artesanatos e à produção de mudas no viveiro (os que são engajados na cooperativa). Além disso, marcam presença e colaboram em eventos comunitários e festas. Os idosos dão orientações sobre cultivos, extrativismo, e sobre

como guardar sementes crioulas. Além disso, ajudam a mobilizar reuniões e contam histórias de como era a comunidade antigamente, alertando para os cuidados e os valores que já se perderam. As mulheres se encarregam dos serviços domésticos, cuidando dos filhos, da coleta de frutos e do processamento, participam dos cultivos de roças, quintais e horticultura. Os homens cuidam da roça, dos animais e colaboram nos eventos e mutirões. Alguns se veem obrigados a recorrerem à migração sazonal para outros municípios a fim de obter um complemento para sua renda. A comercialização do excedente da produção agrícola e da horticultura, bem como do artesanato, é realizada, majoritariamente, pelas mulheres.

Dos desafios para manter o sistema agrícola tradicional

O rolo compressor das ocupações desordenadas e indiscriminadas dos grandes empreendimentos da monocultura do eucalipto e da mineração em todo o Norte de Minas, onde a região do Alto Rio Pardo está inserida, desencadeou diversos problemas que ameaçam os modos de vida tradicionais do lugar. As secas prolongadas, a perda das nascentes e a deterioração do solo provocadas pelo cultivo desordenado do eucalipto trouxeram vários desafios para a comunidade, principalmente no que se refere à produção agrícola. Existem desafios a serem enfrentados quando se trata de agricultura orgânica, que utiliza sementes tradicionais (crioulas) e adota práticas saudáveis e menos agressivas ao meio ambiente. Alguns moradores que não interagem no intuito de adaptar suas práticas de cultivo e de manejo do solo às vezes recorrem a produtos nos comércios, como sementes, o que representa uma ameaça à preservação das espécies. Para isso, as organizações e instituições parceiras ou os próprios moradores vêm realizando oficinas, eventos e reuniões, a fim de, aos poucos, incentivar e estimular a troca de ideias importantes acerca dos usos e manejos tradicionais.

Em muitos casos, os agricultores se engajam em trabalhos coletivos, como, por exemplo, na cooperativa. Outros optam pela migração para regiões distintas em determinadas épocas do ano. A partir daí, outros problemas surgem, pois a busca por novos meios de renda

fora do local de origem causa o esfacelamento de valores e da cultura local, e alguns moradores acabam se descomprometendo com os cuidados na defesa do território e, assim, provocam divisões ou ficam indiferentes às mudanças negativas ou perdas que vão ocorrendo na comunidade. Logo, em consequência disso, o individualismo e o imediatismo tomam lugar, e os moradores já não conseguem viver a solidariedade e a partilha. Entretanto, pouco a pouco a disseminação e os resultados dessa retomada vêm despertando e motivando outros moradores, principalmente os jovens, a se integrarem nessas boas práticas. Dessa forma, eles se juntam nas mobilizações em defesa do Cerrado e de seus direitos, enfrentam dificuldades e desafios, resistem e vão conseguindo manter-se na comunidade com seus quintais e roças, expressando sua cultura e seu modo de vida. Consequentemente, passam a se alimentar de forma saudável e diversificada, o que resulta numa qualidade de vida melhor. A Coopaab, que foi criada em 1º de novembro de 2009, vem obtendo êxito nos trabalhos destinados à conservação das culturas, ao conhecimento e ao aperfeiçoamento dos saberes e usos tradicionais. A criação da RDSNG é resultado da resistência desse povo diante dos diversos interesses particulares que tinham como objetivo a exploração do território que hoje compreende a Unidade de Conservação (UC).

Para além dessas ações, a criação da Coopaab contribuiu para o incentivo e fortalecimento do extrativismo sustentável, pois agregou valor aos frutos do Cerrado e sensibilizou a população local para a importância da conservação dos recursos naturais. Além disso, a cooperativa conta com um viveiro de produção de mudas nativas que podem ser destinadas tanto à comercialização quanto à recuperação de áreas degradadas.

A articulação que ocorre entre as redes é sempre por meio da troca de experiências, às vezes em intercâmbios, sempre em defesa dos direitos dos povos e das comunidades tradicionais, da biodiversidade, do uso sustentável da terra e da água. Essas ações vêm fortalecendo as redes e o movimento geraizeiro, evidenciando a importância das lutas dos povos tradicionais por sua cultura, na defesa da água e da terra. A articulação sensibiliza outras comunidades e povos e fortalece outras lutas, encorajando as pessoas a buscarem seus direitos.

A boa prática premiada

A primeira iniciativa e ação da Comunidade Geraizeira de Água Boa II foi em defesa da Chapada do Areião, quando essa foi ameaçada por uma empresa que visava ao desmatamento e à implantação da monocultura do eucalipto em uma área de cerca de 4.500 ha de mata nativa que era de uso coletivo das comunidades geraizeiras Água Boa II e Riacho de Areia. No ano de 2002, a comunidade, apoiada pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais Assalariados de Rio Pardo de Minas, conseguiu que o promotor dr. Paulo Cesar Vicente de Lima impedisse o desmatamento do Areião. No entanto, as ameaças e a insistência de outros empresários não pararam por aí. Em 2005, surge outra empresa com o objetivo de demarcar o mesmo território para o desmatamento. O trabalho de alguns pesquisadores da Embrapa Cerrados, localizada no Distrito Federal, e os estudos de alunos da Universidade de Brasília (UnB) realizados na área naquela época foram decisivos para que a empresa recuasse em executar a atividade: os funcionários da empresa voltaram atrás na decisão quando se depararam com as marcações das parcelas na chapada para estudos acadêmicos.

Novamente, em 26 de julho de 2011, numa área mais próxima da comunidade e no entorno da Chapada do Areião, foi necessário mais um ato de resistência da comunidade em defesa das áreas de coleta e de recarga das nascentes. O fato ocorreu quando um componente do grupo agroextrativista foi até a Chapada do Areião na companhia de pesquisadores e identificou máquinas desmantando o Cerrado. Com o auxílio de um celular, conseguiu fazer uma ligação para sua filha, que imediatamente mobilizou algumas mulheres das casas mais próximas e conseguiu encontrar poucos homens, pois a maioria deles estava trabalhando longe de casa. As pessoas se reuniram na igreja local e fizeram orações. Esse ritual da comunidade é realizado a fim de ganhar força espiritual para o enfretamento.

Depois disso, elas caminharam 5 km até o alto da chapada e lá se depararam com duas máquinas que já desmatavam a área. O grupo ficou chocado com a extensão da área que já se encontrava destruída, cerca de 70 ha. Essa era uma área de coleta de mangaba, rufão e lenha

para os fogões. Ao constatarem o que estava ocorrendo, iniciaram um diálogo com os operadores das máquinas e exigiram a paralisação imediata daquela destruição. Os operários não concordaram com o pedido e insistiram em continuar. Dessa forma, o grupo de mulheres solicitou a presença do responsável pela atividade, que estava na cidade de Rio Pardo, que ficava a 18 km de distância. Os operadores das máquinas telefonaram para o responsável, que chegou rapidamente, mas ele, irritado, ignorava os apelos feitos pelas mulheres. Com isso, os diálogos seguiam muito tensos e sem solução, e o responsável não queria abrir mão de prosseguir com o desmatamento que já estava avançando para áreas próximas a três nascentes importantes para a comunidade. Representantes do STR-RPM foram chamados para presenciarem e registrarem as negociações. A presença deles no local deu um grande suporte e força para o pequeno grupo (Figura 3). Inicialmente, só houve um acordo parcial. A partir do momento em que uma das mulheres ameaçou telefonar para um representante do Ministério do Meio Ambiente, o responsável pelo desmatamento mudou o discurso e resolveu parar a atividade. As mulheres não confiaram

Foto: Misael Ferreira dos Santos



Figura 3. O grupo da Comunidade de Água Boa II, com o apoio do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Rio Pardo de Minas (STR-RPM), posiciona-se em frente às máquinas e exige a parada do desmatamento, em 26/7/2011.

naquela promessa e solicitaram a retirada das máquinas do local, o que, depois de muita conversa, foi aceito pelo responsável.

Em seguida, uma das componentes do grupo foi até o sindicato para solicitar um documento de denúncia que foi entregue ao promotor de justiça no mesmo dia. O promotor acionou a polícia militar ambiental do município de Taiobeiras, que foi ao local e presenciou aquela destruição. Além disso, a polícia encontrou, nos arredores da área que estava sendo desmatada, grande quantidade de pequizeiros e mangabeiras que já haviam sido cortados para serem transformados em carvão. Nessa área desmatada que ficava próxima da comunidade os moradores coletavam, além de frutos, que eram abundantes, lenha para os fogões. Infelizmente, parte da área está ocupada pela monocultura do eucalipto, que vem prejudicando gravemente a oferta de frutos e contribuindo para o enfraquecimento das nascentes. Ainda assim, mais da metade do total da área foi defendida naquele dia (26 de julho de 2011).

Foram anos de muita luta e desconforto para a comunidade, pois muitos sofreram ameaças de morte, passaram por processos judiciais, humilhação e ofensas das mais diversas. Pelo fato de a chapada ser um local protegido pelos moradores da comunidade, e considerando que a escassez de água na região vem se intensificando cada vez mais, a área passa a ser alvo de cobiça por parte de empresários que moram na cidade de Rio Pardo de Minas, o que coloca os moradores em alerta e sempre vigilantes.

Não suportando mais a opressão e o desgaste de confrontos com pessoas muito poderosas, os moradores reavivaram os esforços por meio da criação da UC, visto que os mesmos desafios ocorriam em outras comunidades próximas e que esses enfrentamentos não eram suficientes. Com isso, membros de Água Boa II e de outras comunidades, bem como de organizações parceiras, uniram-se para tomar uma atitude mais radical. Dessa forma, no dia 4 de junho de 2014, realizaram um ato em Brasília, onde fizeram greve de fome e sede (Figura 4). O protesto tinha o intuito de dar visibilidade aos seus esforços e lutas, pressionar o andamento do decreto de criação da UC e adquirir força por meio da lei. A manifestação, que teve duração de 36

horas, foi suspensa após negociações importantes que, após 120 dias, culminaram no decreto de criação da Unidade de Conservação, em 13 de outubro de 2014.

Foto: Kelly Cristina de Aquino



Figura 4. Greve de sede e de fome, realizada em Brasília, para reivindicar a criação da Unidade de Conservação (UC) de uso sustentável. A manifestação ocorreu em frente ao Ministério do Meio Ambiente, no dia 4 de junho de 2014.

Desafios e perspectivas

O povo geraizeiro vem sendo encurralado há anos. Inúmeras nascentes secaram. Essa ação de resistência chama atenção para a importância de manter o Cerrado em pé, mostra o profundo conhecimento do grupo a respeito da Chapada do Areião, bem como sua identidade com a área, além de retratar os saberes dessa gente em relação à natureza. No Areião, estão os frutos, a recarga das águas e as nascentes. A perda desse local sagrado representa perda de vida. Sem o território no qual esse povo se reconhece, só resta a migração e o esfacelamento cultural. Move a ação fortes sentimentos de identidade e pertencimento em relação ao território. Não se trata de um pedaço de chão, trata-se de

água, recurso básico demais para ser ignorado. Alerta para a defesa e o reconhecimento dos territórios ocupados por populações tradicionais e para a necessidade de conservação e valorização de suas culturas. Expõe a omissão do Estado quanto à ocupação irregular de terras, grilagem, perdas de direitos e o poderio econômico que leva ao “desenvolvimento” com altíssimo custo. Essa ação respeitou a história do lugar, sem o qual a sobrevivência e o modo de vida seriam afetados, ampliou a visibilidade da luta, influenciou comunidades, motivando novas resistências; criou políticas públicas a exemplo da UC RDSNG. Quem resistiu vive melhor do que quem migrou, enriquecendo o debate e a reflexão sobre o que é viver bem, sobre a necessidade de conservar o Cerrado. A luta desse povo manteve a água aqui.

Referências

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**, Brasília, DF, 8 fev. 2007.

CORREIA, J. R. **Pedologia e conhecimento local**: proposta metodológica e interlocução entre saberes construídos por pedólogos e agricultores em área de cerrado em Rio Pardo de Minas, MG. 2005. 234 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica-RJ.

OLIVEIRA, W. L. de. **Ecologia populacional e extrativismo de frutos de Caryocar Brasiliense Camb. no Cerrado no Norte de Minas Gerais**. 2009. 82 f. Dissertação (Mestrado em Ecologia) – Universidade de Brasília, Brasília-DF.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Descolonizar o pensamento, condição para a sustentabilidade: diálogo com Carlos Walter Porto-Gonçalves: entrevista. **Sustentabilidade em Debate**, v. 5, n. 3, p. 164, set.-dez. 2014.

ROMARIA do Areião: luta pelo direito étnico no Norte de Minas. Direção/Edição: Luciano Dayrell. Produção de: Carlos Dayrell e Luciano Dayrell. Chapada do Areião, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mfvESx_EsxE>. Acesso em: 14 jul. 2018.

Florestação

Agricultura Guarani, agrofloresta e territorialidade, ES

Raquel Lucena Paiva, Marcelo de Oliveira Silva (Werá Djekupe),
Nelson Barcelos Pereira

Introdução

O Projeto Florestação: Agrofloresta como Alternativa para Restauração Ambiental e Sustentabilidade para Comunidade Guarani foi realizado entre 2015 e 2016 pela Associação Indígena Guarani Mboapy Pindó e envolveu ações de reflorestamento e produção de alimentos durante o processo de implantação da Aldeia Nova Esperança (*Tekoa Ka'agwy Porã*), localizada no município de Aracruz, Espírito Santo.

A Aldeia Nova Esperança está sendo implantada em um território que foi ocupado pela monocultura de eucalipto. A agricultura tradicional indígena costuma ser feita nas clareiras de florestas, mas a realidade ambiental foi invertida, em vez de pequenas clareiras inseridas em grandes florestas, o território é composto por pequenas florestas rodeadas por grandes áreas desmatadas. Esta realidade levou à percepção da agrofloresta como tecnologia social apropriada para contribuir com o processo de reflorestamento e produção de alimentos.

Os Guarani Mbya e a grande caminhada em busca da terra sem males

Antes dos europeus invadirem o continente americano, os povos originários viviam sem fronteiras em um modo de

vida de base florestal. O povo Guarani vem de um longo processo de contato com o colonizador, iniciado no século 16, porém, preserva seu idioma, seus rituais e muitos aspectos culturais inseridos no cotidiano. Um importante mecanismo de autopreservação tem sido a migração: ao afastarem-se do colonizador, esses índios evitam o conflito e também a subordinação.

A territorialidade Guarani deve ser compreendida dentro do processo de migração que caracteriza este grupo étnico. Estudos antropológicos, arqueológicos e linguísticos reafirmam a tese de que o processo de migração pré-colonial Guarani se deu a partir das regiões amazônicas para o sul do continente americano. A seleção das áreas a serem ocupadas pelas aldeias segue critérios culturalmente orientados de escolha, que definem as condições ecológicas consideradas ideais. Os grupos familiares Mbya, historicamente, formam suas aldeias nas regiões montanhosas da Mata Atlântica, próximas ao litoral. Ciccarone (2011, p. 141) afirma que “[...] os Mbya buscam lugares eleitos (*tekoa pora*¹) [...] nos nichos de Mata Atlântica [...]” (Ciccarone, 2011; Ladeira, 2016; Pereira et al., 2016)

As migrações Guarani são fortemente motivadas pelo seu sistema de crenças. O *ogwata* (andar, caminhar) faz parte do processo de busca do *yvy maraé’y*, expressão cuja tradução é controversa e tem sido interpretada como ‘terra sem males’. A partir da colonização europeia, a mobilidade Guarani passou a ser motivada, também, pela tentativa de se afastar da dominação dos *juruá* (não indígenas) (Otero; Borghetti, 2011). Os deslocamentos realizados a partir desse período foram em direção ao ‘centro da terra’, ou seja, o centro da região habitada por esses povos, afastando-se do litoral e dos problemas causados pela colonização. Mas a ocupação tradicional da costa atlântica pelos Mbya faz parte da memória oral desse grupo étnico e essa informação tem sido corroborada por pesquisas arqueológicas (Ciccarone, 2011).

¹ A grafia Guarani costuma variar de uma aldeia para outra e também entre os autores consultados, visto que o processo de escrita é recente. Neste texto, será usada a grafia do autor citado ou a grafia orientada pelos Guarani do Espírito Santo, podendo ocorrer grafia diferente da mesma palavra. O nome Tatãtxi Ywa Rete seguirá a grafia orientada pela comunidade, mas em citações diretas será respeitada a grafia do autor.

Otero e Borghetti (2011) contextualizam os deslocamentos realizados pelos Guarani e observam que sua “territorialidade fluida” relaciona o Guarani ao território, porém este não é fixo ao longo do tempo, mas atende às qualidades ambientais necessárias para a manutenção do *nhaderecó*, o modo de vida ou o “ser Guarani”. Para este povo, tanto o deslocamento como o território fazem parte de sua territorialidade, em que essa cosmovisão, distinta da organização política e socioeconômica vigente, dificulta a legitimação de seus territórios. Segundo Otero e Borghetti (2011, p. 8):

Ainda que a literatura histórica considere a costa atlântica como território ocupado pelos guarani antes da conquista, via de regra, a presença do guarani é considerada ‘recente’ pelo fato de a região receber famílias guarani procedentes de outras regiões e por constituírem uma população diferenciada etnicamente e minoritária nos diversos contextos regionais.

As famílias Guarani que atualmente habitam as aldeias do Espírito Santo chegaram ao estado na década de 1960, conduzidas pela matriarca e líder religiosa Tatãtxi Ywa Rete. O processo migratório se iniciou no Rio Grande do Sul, motivado por conflitos fundiários, e durou, aproximadamente, duas décadas (Teao, 2008). Ladeira (1992 citado por Teao, 2008, p. 6), com base em pesquisas realizadas no litoral de São Paulo, “[...] constata que as migrações são conduzidas essencialmente por mulheres com funções xamânicas”. Ciccarone (2004) apresenta um relato da liderança espiritual e cotidiana exercida por Tatãtxi com o intuito de manter a harmonia e a coesão social deste grupo Mbya, e destaca a centralidade dessa líder feminina na caminhada mítica, conduzida na direção norte-leste, à beira-mar, até o município de Aracruz.

Problemas territoriais e ambientais

A cobertura vegetal do norte do Espírito Santo foi outrora preservada graças à estratégia da Coroa Portuguesa de dificultar o contrabando de ouro e metais preciosos de Minas Gerais e também pelas resistências dos grupos indígenas presentes na região, principalmente no território que vai do Rio Piraquê-Açu até o Rio Doce. Ruschi (1995 citado

por Loureiro, 2006) registrou que, em 1810, mais de 85% do estado do Espírito Santo estava coberto pela Mata Atlântica.

Entre 1900 e 1950, a expansão das fronteiras agrícolas, impulsionada principalmente pelo mercado do café, representou um impacto crescente, mas gradual, na cobertura florestal da região. O grande impacto ocorreu a partir de 1950, quando 63,3% do território capixaba estavam cobertos por matas nativas, sendo que este percentual caiu para 8,5% em 1970 (Loureiro, 2006).

Os territórios indígenas eram tratados pelo estado como terras devolutas. Nos anos 1940, o governo do estado do Espírito Santo concedeu 10 mil hectares de terras indígenas à Companhia Ferro e Aço de Vitória (Cofavi), que explorava as florestas para produção de carvão. Estas terras foram transferidas para a Aracruz Florestal em 1967. Em seguida, esta empresa adquiriu, por um valor simbólico, mais 30 mil hectares, também negociados pelo governo estadual como terras devolutas. Esse processo de expropriação de terras indígenas não parou por aí, visto que outros territórios ainda foram adquiridos, utilizando-se de diversas estratégias (Loureiro, 2006).

Entre conflitos e processos judiciais, a ocupação dos territórios tradicionais tem sido questionada em um processo histórico de luta pela terra. Em 2010 foi homologada a demarcação de 18.154 ha de Terras Indígenas – Tupinikim e Guarani –, no município de Aracruz (Brasil, 2010). A Terra Indígena é rica em mananciais, mas atualmente conta com cobertura florestal insuficiente para garantir a recarga hídrica, conservar a biodiversidade e garantir a soberania alimentar e os modos de vida dessas comunidades tradicionais.

Tekoá Ka'agwy Porã ou aldeia Nova Esperança

A Comunidade Guarani do Espírito Santo está subdividida em cinco aldeias, todas no município de Aracruz. O Projeto Florestação foi realizado na *Tekoá Ka'agwy Porã*, aldeia que teve suas primeiras casas construídas no período de execução do projeto, que mobilizou

mutirões para as ações de plantio e atuou em sinergia com a implantação da aldeia.

A população Guarani do Brasil foi estimada em, aproximadamente, 51.000 pessoas em 2008. Subdivididos em Kaiowá (31.000), Nandeva (13.000) e Mbya (7.000). A Comunidade Guarani do Espírito Santo é classificada como Mbya, embora os Mbya também se autodenominem Nandeva, palavra que significa “nossa gente”, “nós”, em que esta denominação é utilizada por todos os grupos Guarani (Ladeira, 2016).

A Terra Indígena homologada em 2010 pertence às comunidades Tupinikim e Guarani do Espírito Santo, que contam, atualmente, com uma população de aproximadamente 3.000 pessoas (IBGE, 2010) (Figura 1). A população Guarani é de cerca de 500 pessoas, das quais, 27 famílias estão estabelecidas ou em processo de transferência para a aldeia nova. A *Tekoá Ka'agwy Porã* está situada em uma parte desse território, próxima a um fragmento de Mata Atlântica que foi parcialmente preservado, mesmo durante a época em que a plantação de eucalipto cobria esse território. Os moradores dessa aldeia são, em sua maioria, provenientes das outras aldeias Guarani situadas no mesmo município.

Entre as motivações para se transferirem de aldeia, os moradores percebem vantagem na maior distância entre a aldeia nova e os centros urbanos próximos, proporcionando mais privacidade e distanciamento dos problemas causados pelo contato frequente com o mundo dos “brancos”, entre os quais, o alcoolismo. A disponibilidade de terras potencialmente propícias para a agricultura também é um importante fator apresentado pelos Guarani, que ocupavam, antes dessa última demarcação, um território de dimensões limitadas para seu modo de vida. As condições ecológicas do território, porém, ainda são inadequadas para os povos da floresta.

Agricultura Guarani

A agricultura Guarani faz parte do seu modo de vida e está inserida em um sistema mais amplo, que envolve toda organização social,



Figura 1. Localização das terras indígenas Guarani e Tupinikim, anteriormente ocupadas pela monocultura do eucalipto.

Fonte: Google Earth (2018).

princípios éticos e simbólicos. A agricultura é uma atividade estrutural da vida comunitária Guarani e envolve a organização interna, relações de reciprocidade, intercâmbio de sementes e espécies, rituais, entre outros aspectos. A atividade agrícola se fundamenta “[...] antes na dinâmica temporal de renovação dos ciclos, do que na quantidade e disponibilidade de alimento para consumo [...] Pode-se dizer que os Mbya não vivem da agricultura, porém não vivem sem ela” (Ladeira, 2016).

Pesquisas históricas, arqueológicas e linguísticas identificaram indícios de que “[...] práticas alimentares com forte base vegetal e o manejo agroflorestal já existiam no proto-Tupi, ao redor de cinco mil anos antes do presente (AP) [...]” (Pereira et al., 2016, p. 201). Corroborando a tese da origem amazônica desse grupo étnico, esses pesquisadores observam que o sistema econômico Guarani é tipicamente amazônico, também conhecido como “sistema de floresta cultural”, adaptado para funcionar na floresta; se fundamenta no manejo agroflorestal,

na caça, na pesca e na coleta. Observa-se, ainda, que esse sistema econômico “[...] foi desenvolvido para funcionar dentro da mata, contribuindo para modificar a biodiversidade com a inserção e manutenção de um pacote de plantas para alimentação, usos medicinais e matérias primas [...]” (Pereira et al., 2016, p. 201).

Esse “pacote” de plantas utilizadas na agricultura Guarani incluía mais de uma centena de cultivares “[...] transportados e intercambiados a partir do sudoeste da Amazônia, manejados por mais de dois milênios, de aldeia-a-aldeia [...]”. O manejo incluía espaços variados, como roças, trilhas, entorno das casas, entre outros (Pereira et al., 2016, p. 201).

Estudos arqueológicos indicam, também, que a organização social Guarani era formada por uma “[...] vasta rede de aldeias autônomas, eventualmente agrupadas em unidades políticas sob uma liderança político-religiosa [...]”, em que não existiam aldeias isoladas geograficamente ou politicamente. Estima-se que essas redes se expandiram por mais de dois milênios, até a chegada dos europeus, que provocou um colapso na rede de aldeias, provocando grande redução populacional (Pereira et al., 2016, p. 199).

Felippim (2001) cita diversas espécies vegetais cultivadas pelos Guarani e destaca a importância do milho e da mandioca na alimentação. O milho tem ainda grande importância identitária e ritual. Na pesquisa realizada com os Guarani do estado de São Paulo, transcreve-se um relato do mito de origem da agricultura Guarani:

Quando Nhanderu colocou o índio na terra, já colocou as plantas para poder sobreviver, colocou *jeti ju*, *avaxí eteí*, *mandiô juí*, *manduvi juí*. Os mais velhos contam que os Guarani bem antigos não usavam ferramentas e nem nada, viviam só da mata, caçando, pegando *ysó*, *pindó*, frutas. Um dia, um índio encontrou um lugar bem grande, um aberto na mata, aí ele queimou o lugar, tocou fogo, para poder arrumar um lugar para ficar. Então, outro dia choveu, choveu trovoadas. Depois, no dia seguinte, o índio foi lá no lugar que ele tocou fogo e encontrou os milhos nascendo. Nasceu também melancia, nasceu abóbora, nasceu um monte de coisa. Foi Nhanderu tupã que tinha derramado para ele. Eram plantas sagradas. Aí o índio começou a guardar e gerou outras plantas, e essas nunca podem se perder (Kuaray Mirim, s.d., citado por Felippim, 2001, p. 37).

Os Guarani são guardiões de diferentes sementes de milho, com variadas cores, tamanhos, características alimentícias e usos rituais. Na Figura 2, pode-se observar um milho Guarani multicolorido. No principal ritual Guarani, o *Nheemongaraí*, é atribuído um “nome-alma” a cada criança. Este nome é revelado ao líder espiritual e indica a origem de sua alma, definindo as características da pessoa. O *Nheemongaraí* é realizado na época da colheita do milho. Os alimentos do encontro são feitos de milho e os pais das crianças recebem sementes para guardar e plantar (Fellipim, 2001).

Foto: Raquel Lucena Paiva



Figura 2. Milho Guarani multicolorido.

Ciccarone (2004), em artigo no qual relata a sociabilidade dos Mbya no Espírito Santo – revelando aspectos da liderança cotidiana e espiritual de Tatãtxi Ywa Rete –, situa a importância e a interconexão da agricultura com os outros aspectos culturais da vida Guarani:

[...] nas narrativas da migração, o fio condutor na fundação dos aldeamentos era representado no ato de plantar, quando Tatati transformava o lugar eleito numa terra que garantia a existência de seu povo e a ligação entre os mundos terreno e dos deuses [...] Tatati impregnava de sentido a íntima relação entre

xamanismo, agricultura e alimentação no diálogo com os deuses, pela dádiva do mundo natural, e na sua recriação simbólica e material para o equilíbrio e fortalecimento da sociedade. ‘*A mulher veste os espaços*’, dizem os Mbyá na metáfora da linguagem sagrada, para se referirem à renovação dos plantios [...] (Ciccarone, 2004, p. 91).

Felippim (2001), em pesquisa realizada em aldeias do Rio de Janeiro e de São Paulo, também registrou a participação ativa das mulheres nas atividades agrícolas. Ela observou que as mulheres desempenhavam diferentes papéis, cuidando das sementes e participando na escolha dos locais para o plantio, e, em algumas famílias, participavam também das rotinas da plantação, como limpeza dos locais para fazer a roça.

Marcelo Djekupe, cacique da *Tekoá Ka’agwy Porã*, percebe que a agricultura Guarani ocorre, principalmente, no entorno das casas. As culturas de subsistência são espalhadas, em policultivos, próximas aos locais de atividade cotidiana, e as rotinas de cuidado também se inserem no dia a dia da família, num processo bastante fluido entre plantar, colher, comer e replantar.

Projeto Florestação

Durante a elaboração e execução do projeto, algumas famílias Guarani, que viviam em outras aldeias do município de Aracruz, estavam mobilizadas para se transferirem para a Terra Indígena reconquistada, mas os desafios para a efetiva implantação da nova aldeia incluíam dificuldade de transporte, falta de recursos para mutirões, falta de infraestrutura básica, condições degradadas do solo, escassa cobertura florestal, entre outros.

Diante da possibilidade de realização de um projeto socioambiental, as lideranças Guarani perceberam a oportunidade de melhorar as condições ambientais do território, recuperar nascentes e produzir alimentos para auxiliar a permanência das primeiras famílias que foram morar na aldeia. Uma das primeiras ações de planejamento foi a visita de campo com o pajé e outros membros da comunidade para dialogar sobre as ações a serem realizadas no local (Figura 3).



Figura 3. Visita de campo para delimitação de áreas agrícolas e implantação da aldeia Nova Esperança. Com a utilização de imagens de satélite para visualizar o território, o pesquisador Marcelo Djekupe faz o planejamento das atividades com o pajé Tupã Kwaray e Augustinho Karai Mirim.

O sistema groflorestal (SAF) também foi percebido como adequado para os objetivos da comunidade e foi estabelecida a meta de implantação de 4 ha de agrofloresta. O SAF concilia agricultura e reflorestamento, e parte de práticas similares às utilizadas por populações tradicionais de todo mundo. Os Guarani identificam esta afinidade, manifesta, entre outros fatores, pelo policultivo e pela relação entre espécies cultivadas e espécies florestais. A agrofloresta foi considerada adequada, também, graças às condições do terreno, visto que é uma técnica apropriada para terras degradadas.

O Projeto Florestação foi realizado com recursos do Programa de Pequenos Projetos de Gestão Territorial e Ambiental Indígena (PPP Gati), fruto de uma iniciativa que envolveu também o Instituto Sociedade População e natureza (ISPN), Programa das Nações Unidas para o

desenvolvimento (Pnud), Fundação Nacional do Índio (Funai) e Global Environment Facility (GEF).

As ações foram organizadas por meio de mutirões, nos quais foram realizadas ações de restauração da nascente que abastece a aldeia, implantação de um campo agroflorestal e apoio para os cultivos no entorno das casas dos novos moradores. Foi implantado um viveiro para produção de mudas e para conservação das mudas doadas por amigos e entidades parceiras, as quais aguardavam condições adequadas para plantio.

O Projeto Florestação foi importante pelas ações realizadas e também pela mobilização e estruturação da Associação Indígena Guarani Mboapy Pindó, gerando sinergia em diversas atividades com a comunidade indígena. A aquisição de ferramentas, incluindo roçadeira e bomba d'água, também beneficiou tanto as ações de plantio como a implantação da aldeia no território reconquistado.

Foi realizada uma oficina de viveiro e agrofloresta em parceria com a Associação Indígena Tupiniquim da Aldeia Pau Brasil (Aitupiapabra), para integrantes de oito aldeias Guarani e Tupinikim, incluindo aulas práticas e teóricas, com forte envolvimento e integração das comunidades (Figura 4). Na oficina os participantes conheceram o viveiro do projeto, que serviu de suporte para a produção e manutenção das mudas até o momento do plantio.

As ações do projeto promoveram várias oportunidades de integração, tanto na gestão participativa, com agentes indígenas e não indígenas, como nas diversas atividades de organização e plantio, que culminaram em mais de dez mutirões, incluindo ações voltadas para a implantação da aldeia, cultivo e recuperação de nascentes (Figura 5). Amigos e instituições parceiras se fizeram presentes nos mutirões: o Coletivo Casa Verde, o Sindicato dos Bancários, alunos e professores da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), indígenas de outras etnias e os mais diversos amigos tiveram forte participação nas ações realizadas (Figura 6).

É notável a importância hídrica dessa Terra Indígena, onde já foram identificadas oito nascentes, além de lagoas e afluentes do Rio Sauê,

Foto: Carlos Ferraz



Figura 4. Oficina de viveiro de mudas e agrofloresta do Projeto FlorestaAção.

Foto: Nelson Barcelos Pereira



Figura 5. Marcelo Djekupé, presidente da Associação Indígena Guarani e cacique da aldeia, na nascente que abastece a comunidade, após ações de limpeza e revitalização do manancial.

Guaxindiba e Sahy. A área que precisa ser reflorestada é muito maior que o plantio realizado nessa primeira etapa do Projeto Florestação. Por esse motivo, o projeto é percebido pelos seus executores como uma etapa, entre muitas a serem realizadas, para a efetiva restauração ambiental que assegure a esse povo da floresta as condições necessárias para vivenciar o modo de vida Guarani (*nhaderecô*).



Figura 6. Quirina Pará participando de mutirão na Tekoá Ka'agwy Porã.

Durante a execução da primeira etapa do projeto, percebeu-se que as roças de quintais foram mais bem-sucedidas que os cultivos coletivos, no que se refere à manutenção e continuidade das iniciativas. Os mutirões contaram com expressiva participação da comunidade, mas a manutenção do campo foi de difícil realização com poucos recursos financeiros, em um período de grave escassez hídrica em todo Espírito Santo e enfrentando adversidades como um incêndio que assolou grande parte do território. Por sua vez, os cultivos de quintais prosperaram, pelas dimensões adequadas ao manejo de cada grupo familiar e pela proximidade das residências.

Em 2018 o projeto foi contemplado com o Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais, uma iniciativa do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) em parceria com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Ministério da Cultural (Iphan/MinC) e Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura/Organização das Nações Unidas (FAO/ONU).

Nessa segunda etapa, propõem-se fortalecer e implantar novos cultivos de quintais. As roças cultivadas no entorno das casas se integram ao cotidiano da família e contribuem para a autonomia da comunidade, fornecendo os alimentos básicos para a alimentação cotidiana, como mandioca, milho, urucum, entre outros. Estes cultivos serão realizados por meio de mutirões, para a limpeza dos terrenos e implantação dos roçados, para os quais serão fornecidas mudas, sementes e ferramentas, ficando a manutenção do plantio por conta de cada família beneficiária da colheita.

Desafios e perspectivas

A Comunidade Guarani do Espírito Santo está inserida em um contexto de proximidade com os centros urbanos, dentro de uma região que tem sofrido crescentes impactos da industrialização. Em meio à monocultura do eucalipto, próximo de um grande estaleiro e de uma grande fábrica de celulose, além de indústrias químicas, portos, entre outras atividades de forte impacto socioambiental, o povo Guarani continua sua história de resiliência, adaptação e resistência.

A soberania alimentar é um grande desafio para a efetiva autonomia dessa comunidade tradicional, tanto no que se refere à independência em relação ao dinheiro para o suprimento das necessidades nutricionais, como em relação ao acesso a alimentos saudáveis, livres de agrotóxicos e que ofereçam condições para o exercício do modo de vida Guarani.

A revitalização da cultura tradicional, porém, depende diretamente da floresta. Compreende-se, então, que os cultivos de subsistência

representam uma importante etapa para a construção de um projeto de autonomia, o qual só se tornará efetivo com o reflorestamento. A agricultura Guarani precisa ser pensada dentro de uma cultura em que a floresta é o principal elemento de sustentação das necessidades alimentares e medicinais, além de participar de todo modo de vida e do sistema de crenças. A agricultura está inserida nesse todo e não pode ser pensada como algo maior ou separado da floresta e da cultura.

A segurança fundiária do território é também um importante desafio a ser enfrentado no campo político e cultural. Projetos legislativos e argumentações político-judiciais, como a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215 e a tese do ‘marco temporal’, estão entre um grande número de iniciativas, que, se concretizadas, ameaçam diretamente a segurança fundiária e os projetos de revitalização socioambiental e cultural dos povos indígenas.

Nesse contexto, o fortalecimento da aldeia e o apoio aos cultivos de subsistência são de suma importância para a reconstrução cotidiana dos modos de vida. Os mutirões para implantação das roças de quintais fortalecem os laços comunitários e revitalizam as práticas agrícolas tradicionais. A construção da soberania alimentar pode ser pensada como um elemento central no processo de revitalização permanente da identidade cultural, contribuindo ainda para a saúde e a qualidade de vida dessa comunidade indígena.

Referências

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto de 5 de novembro de 2010. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Comboios, localizada no Município de Aracruz, no Estado do Espírito Santo. **Diário Oficial da União**, 8 nov. 2010. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Dnn/Dnn12920.htm>. Acesso em: 5 nov. 2018.

CICCARONE, C. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbyá. **Revista de Índias**, v. 64, n. 230, p. 81-96, 2004.

CICCARONE, C. Um povo que caminha: notas sobre movimentações territoriais guarani em tempos históricos e neocoloniais. **Dimensões**, v. 26, p. 136-151, 2011.

FELIPPIM, A. P. **Cultivares de milho**: um estudo de caso na aldeia Guarani da Ilha do Cardoso, município Cananeia, SP. 2001. 120 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Florestais) – Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Universidade de São Paulo, São Paulo.

GOOGLE EARTH. Disponível em: <<https://www.google.com/earth/>>. Acesso em: 5 nov. 2018.

IBGE. **Censo demográfico**: características gerais dos indígenas, resultados do universo. Rio de Janeiro, 2010.

LADEIRA, M. I. **Guarani Mbya**. 2016. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya>. Acesso em: 20 jul. 2018.

LOUREIRO, K. A instalação da empresa Aracruz Celulose S/A e a ‘moderna’ ocupação das terras indígenas Tupiniquim e Guarani Mbya. **Vitória**: Revista Ágora, n. 3, p. 1-32, 2006.

OTERO, A. G.; BORGHETTI, M. T. Territorialidade x deslocamento: fronteiras na compreensão de uma identidade Mbyá-Guarani. In: CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 11., 2011, Salvador. **Anais...** Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2011. 16 p.

PEREIRA, G.; NOELLI, F. S.; CAMPOS, J. B.; SANTOS, M. B.; ZOCHE, J. J. Ecologia histórica Guarani: as plantas utilizadas no bioma Mata Atlântica no litoral sul de Santa Catarina, Brasil (Parte 1). **Cadernos do Lepaarq**, v. 13, n. 26, p. 198-246, 2016.

TEAO, K. M. O guata porã: vozes guarani sobre a caminhada. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2008. 14 p.

Apicultura sustentável

Protagonismo e autonomia da juventude de Comunidades de Fundo de Pasto de Casa Nova, BA

Eduardo Rodrigues Araújo

Introdução

Os sistemas agrícolas tradicionais (SATs) de Fundo de Pasto são considerados o modo ou forma pela qual algumas comunidades tradicionais rurais do Semiárido baiano vivem e organizam a produção agropecuária.

O Fundo de Pasto constitui um modo de vida camponês baseado em uma economia doméstica, cujo “padrão tecnológico” está fundamentado na utilização de técnicas e instrumentos rudimentares de trabalho. Os camponeses têm como valores fundantes a família, a terra e o trabalho e utilizam uma incipiente agricultura, além de atividades extrativas voltadas ao autoconsumo e, principalmente, a prática do pastoreio extensivo, compartilhado de caprinos e ovinos, em terras de uso comum, de grandes extensões, localizadas no Semiárido baiano, como mecanismo estratégico de reprodução social do grupo (Santos, 2010).

As Comunidades Tradicionais de Fundo de Pasto utilizam a terra a partir de duas perspectivas: coletiva e individual. Na perspectiva coletiva, em geral, utilizam as terras não cercadas para o desenvolvimento da pecuária extensiva a partir do pastoreio de animais, geralmente caprinos e ovinos, da prática do extrativismo vegetal e do desenvolvimento da

apicultura. Na perspectiva individual, estão inseridas as áreas destinadas às residências, onde, comumente, as famílias constroem, ao redor das casas, quintais produtivos, nos quais se praticam a criação de aves e suínos e o plantio de hortaliças, frutas, plantas medicinais e ornamentais.

Os roçados agrícolas de milho, feijão, mandioca, melancia, entre outros, são também frequentemente cultivados em áreas cercadas próximo às residências, mesmo sendo uma atividade de risco em razão da variabilidade climática (A dinâmica..., 1987).

No município de Casa Nova, BA, que está inserido no Território do Serião do São Francisco Baiano, as comunidades tradicionais de Fundo de Pasto são notadamente importantes na composição do espaço rural. Nesse contexto, estão localizadas as comunidades de Ladeira Grande, Riacho Grande, Melancia e Lagoinha, as quais possuem vocação agropastoril e, em momentos específicos, alguma vocação para pesca. No âmbito social, as características dos SATs de Fundo de Pasto, assim como as relações sociais entre as comunidades, são coordenadas pelo parentesco e pelo compadrio, tendo em vista o eixo genealógico próximo na ocasião da formação das primeiras famílias da região. Além de áreas de uso comunal de cada comunidade, o local possui ainda a região de Areia Grande, usada como Fundo de Pasto para essas e outras comunidades tradicionais, caso da Comunidade Jurema e Salinas da Brinca.

Os SATs de Fundo de Pasto de Casa Nova, BA, tiveram origem com a chegada dos primeiros moradores, e isso é comprovado por meio da linha genealógica, que alcança os anos de 1860 (Santos, 2010).

Modo de vida e sistemas agrícolas tradicionais das comunidades de Fundo de Pasto de Casa Nova

Os SATs de Fundo de Pasto do município de Casa Nova, BA, estão incrustados na ecorregião das Dunas do São Francisco e apresentam vegetação típica de Caatinga, solos areno-argilosos e clima semiárido. Além disso, na região há alguns riachos intermitentes, que, nas

épocas de maior precipitação (outubro a março), “alimentam” o Rio São Francisco (Velloso et al., 2002).

Esses sistemas foram e continuam sendo moldados pela dinâmica das comunidades tradicionais de Fundo de Pasto. Em Casa Nova, as comunidades em geral praticam as seguintes atividades: pecuária extensiva (Figura 1), agricultura de sequeiro (Figura 2), extrativismo vegetal, apicultura (Figura 3) e pesca, em razão da proximidade com o lago de Sobradinho.

Nas comunidades de Fundo de Pasto, comumente existem duas dinâmicas marcantes quanto ao uso da terra: o espaço individual das famílias e as áreas coletivas, chamadas de fundos de pastos ou, como outrora, de terras soltas.

As terras manejadas individualmente pelas famílias são espaços de convívio do núcleo familiar, onde também se realizam atividades que



Foto: Eduardo Rodrigues Araújo

Figura 1. Criação de caprinos nas áreas de fundo de pasto na região de Melancia, em Casa Nova, BA.

Foto: Eduardo Rodrigues Araújo



Figura 2. Roçado de milho da Comunidade Riacho Grande, em Casa Nova, BA.

Foto: Eduardo Rodrigues Araújo



Figura 3. Manejo e coleta de mel nos apiários da região de Areia Grande, em Casa Nova, BA.

requerem maiores cuidados, como os quintais produtivos, as cisternas, os currais, os armazéns e os roçados de milho, feijão, mandioca e batata-doce (Figura 4).



Fotos: Eduardo Rodrigues Araújo

Figura 4. Espaços dos quintais produtivos das famílias (A); criação de aves caipiras nos quintais produtivos das famílias (B); fachada característica de uma casa das comunidades tradicionais de fundo de pasto (C).

Já as terras de Fundo de Pasto são extensas áreas de uso comum das comunidades, que geralmente apresentam considerável diversidade genética de espécies da Caatinga. Essas terras são utilizadas para o pastoreio de caprinos, ovinos, equinos, bovinos e suínos, além de servirem de base de sustentação para abelhas nativas e exóticas na produção de mel (Figura 5).



Fotos: Eduardo Rodrigues Araújo

Figura 5. Estrada de areia que leva aos apiários das comunidades (A) e locais de manejo apícola na região produtora de mel (B).

O desenvolvimento da prática da apicultura é de fundamental importância como estratégia para tomada de consciência a respeito das preocupações ambientais relacionadas à degradação acelerada dos recursos naturais (Caatinga, solo, água). A produção de mel vem se tornando uma atividade forte com práticas sustentáveis que protegem e renovam a Caatinga nos SATs e mantêm o modo de vida das Comunidades Tradicionais de Fundo de Pasto.

No âmbito social, as comunidades de Fundo de Pasto possuem sólidas relações sociais entre si, tendo em vista a origem comum dos povos que primeiro habitaram a região. São marcantes as relações de parentesco e compadrio dentro das comunidades, fato que durante as últimas décadas possibilitou a defesa das terras e do território a elas pertencentes (Ehle, 1997).

Origem legal e visibilização do modo de vida das Comunidades Tradicionais de Fundo de Pasto

Somente em 2007, a partir do Decreto nº 6.040, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, tem-se uma definição de povos e comunidades tradicionais e de seus territórios tradicionais:

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;

Territórios Tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações (Brasil, 2007).

As Comunidades Tradicionais de Fundo de Pasto Ladeira Grande, Riacho Grande, Lagoinha e Melancia são exemplo dos grupos sociais que tiveram seu modo de vida e territórios reconhecidos pelo Decreto

nº 6.040/2007 (Brasil, 2007). Atualmente a União das Associações de Fundo de Pasto do Município de Casa Nova – BA (Unasfp) mobiliza e articula mais de 20 associações de Fundo de Pasto em Casa Nova, a fim de assegurar os direitos dos povos e comunidades tradicionais.

As comunidades possuem ritos culturais vinculados ao apego religioso forte e presente no seu dia a dia, em especial as festas de padroeiras(os), as festas de rodas de São Gonçalo, as quadrilhas no mês de junho e as festas relacionadas às colheitas agrícolas, principalmente a mandioca. Esses ritos são exemplos do quão forte é a cultura popular local e refletem o modo de viver das comunidades tradicionais de Fundo de Pasto em Casa Nova, BA. As comunidades também mantêm presente, ainda que em menor produção, o artesanato, produzido a partir da palha da carnaúba e da argila para confecção de potes destinados ao armazenamento de água potável nas residências.

Desde os tempos passados, os vaqueiros, personagens marcantes no ideário cultural das comunidades, já possuíam saberes que retroalimentavam a vida sociocultural. Saberes que utilizam o potencial medicinal da própria vegetação da Caatinga, para o tratamento de doenças e ferimentos dos animais e do próprio ser humano. Ainda relacionado ao dia a dia do personagem folclórico do vaqueiro, o trabalho era e é elemento forjador na formação do ser humano local, nos seus mais diversos campos de conhecimento. As noções de geografia e localização, mesmo que pelos métodos informais da construção desse saber, permitem a criação de um sistema de comunicação típico do local, onde os rastros/pegadas dos animais oferecem pistas aos vaqueiros em relação ao tipo de animal que estava pastejando. Os conhecimentos tradicionais permitem até mesmo estabelecer correlação entre os ciclos climáticos e reprodutivos dos animais criados nos sistemas.

Boa prática premiada

A ação intitulada Apicultura Sustentável: Protagonismo e Autonomia da Juventude de Comunidades de Fundo de Pasto de Casa Nova, BA, é uma sistematização das experiências desenvolvidas, nos últimos dez

anos, com os grupos de jovens das comunidades Ladeira Grande, Riacho Grande, Lagoinha e Melancia.

A apicultura protagonizada pelos grupos de jovens do município de Casa Nova, BA (Figura 6), apresenta elementos estruturantes para a manutenção do modo de vida das comunidades de Fundo de Pasto da região. Para tanto, a promoção do protagonismo da juventude, além de trazer ganhos efetivos para a renda familiar, promove a transição geracional fundamental para garantir a sobrevivência do modo de vida para as gerações futuras. Hoje, já como adultos, os primeiros jovens que iniciaram as formações técnicas e praticaram a apicultura são protagonistas na realização da atividade e estimulam novos jovens.

Fotos: Eduardo Rodrigues Araújo



Figura 6. Grupos de apicultores (adultos e jovens) realizam a colheita do mel na região de Areia Grande, Casa Nova, BA.

No entanto, é fundamental destacar o papel de algumas entidades no processo de mobilização de recursos para a construção de projetos que fortaleçam o modo de vida das comunidades tradicionais de Fundo de Pasto, tais como: o Serviço de Assessoria a Organizações Populares Rurais (Sasop), o Instituto Regional da Pequena Agropecuária Apropriada (Irpaa), o Serviço de Assistência Socioambiental no Campo e Cidade (Sajuc) e o Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN).

Entre os exemplos de atuação dessas entidades nas comunidades, destaca-se o Sasop, que vem protagonizando a discussão a respeito da convivência com o Semiárido e da agroecologia por meio da construção de cisternas no âmbito dos programas de construção de cisterna

da Articulação Semiárido Brasileiro (ASA), visando garantir a segurança hídrica e alimentar e realizar assessoria técnica.

Quanto ao Irpaa, nos últimos anos, além de promover o debate e a prática das ações para a construção da convivência com o Semiárido e da agroecologia, de forma pioneira, vem desenvolvendo o projeto Recaa-tingamento, que visa à preservação ambiental a partir do cercamento de fragmentos em processo de desertificação para recuperação. O projeto estimulou os grupos de jovens a desenvolverem a apicultura na região em razão da necessidade da manutenção da vegetação nativa para a obtenção das floradas para as abelhas.

Por sua vez, o Sajuc atualmente vem desenvolvendo ações do Projeto Pró-Semiárido, que tem por objetivo aumentar a sustentabilidade dessas comunidades de Fundo de Pasto. Uma das atividades em destaque nesse projeto é a apicultura por causa dos bons resultados que a região já colhe com a realização da atividade.

O ISPN, por meio do Programa de Pequenos Projetos Ecosociais (PPP-Ecos), possibilitou o desenvolvimento de ações voltadas à promoção da apicultura, direcionadas a grupos de jovens, em áreas de Caatinga utilizadas tradicionalmente como Fundo de Pasto, para criação de caprinos, ovinos, bovinos, equinos e suínos. Para tanto, os aportes financeiros possibilitaram a organização das atividades produtivas e contribuíram para o aspecto formativo dos jovens beneficiados com as ações.

Com a mobilização social das comunidades e as diversas parcerias destacadas, as comunidades de Ladeira Grande, Riacho Grande, Lagoinha e Melancia já foram beneficiadas por alguns projetos na temática da apicultura, os quais possibilitaram a obtenção de serviço de assessoria técnica, bem como a aquisição de caixas de abelhas, construção de casa de mel, roupas de apicultura, centrífugas, etc. (Figura 7).

Desafios e perspectivas

As principais ameaças encontradas nas últimas décadas pelas comunidades detentoras do SAT de Fundo de Pasto de Casa Nova, BA, estão



Figura 7. Comunidade Melancia: casa de beneficiamento de mel (A) e depósito de materiais apícolas (B).

vinculadas à defesa da terra e do território sobre os quais eles têm direito, contra grupos/empresas que tentam deslegitimar o direito de posse que essas comunidades possuem. São empresas representantes dos interesses de conglomerados econômicos no ramo da geração de energia (caso da barragem de Sobradinho, dos parques eólicos e das linhas de transmissão) e da agropecuária (caso dos monocultivos de mandioca, da fruticultura irrigada e dos pecuaristas).

Quanto às dificuldades vivenciadas por essas comunidades, elas estão relacionadas aos seguintes fatores: ciclo hidrológico da região, que tende ao agravamento, por causa dos impactos causados pelas mudanças climáticas; condições precárias de infraestrutura básica de acesso à energia elétrica em quantidade e qualidade; precarização do saneamento básico no meio rural; precarização dos postos de saúde; e sucateamento do sistema educacional como um todo, em razão do fechamento das escolas no meio rural e da descontextualização dos conteúdos programáticos oferecidos a crianças, jovens e adultos.

De forma geral, as ameaças e dificuldades surgem por inexistência ou ineficácia de políticas públicas direcionadas ao fortalecimento da cultura do meio rural, colocando-a quase sempre em posição inferior em relação aos costumes e hábitos do meio urbano. A negação dos direitos dos povos e comunidades tradicionais e de seus sistemas agrícolas constitui uma ameaça para a manutenção do SAT, mas, ao mesmo tempo, contribui para criar unidade e fortalecer os anseios por direitos à terra e aos territórios onde historicamente vivem.

Referências

A DINÂMICA da participação de pequenos produtores em projetos de desenvolvimento rural: do Fundo de pasto as associações fundiárias. Salvador: Centru; Seplantec, 1987

BRASIL. Decreto 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. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 5 jul. 2018.

EHLE, P. **Canudos, Fundo de Pasto no semi-árido**. Paulo Afonso: Fonte Viva. 1997.

SANTOS, C. J. S. **Fundo de pasto**: tecitura da resistência, rupturas e permanências no tempo-espaço desse modo de vida camponês. 2010. 290 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

VELLOSO, A. L.; SAMPAIO, E. V. S.; PAREYN, F. S G. C. **Ecorregiões propostas para o bioma Caatinga**. Recife: APNE, 2002. 76 p.

Sistema Agroflorestal Tradicional para produção de pinhão, SC

Natal João Magnanti, Oscar José Rover

Introdução

O sistema agroflorestal (SAF)¹ tradicional para produção de pinhão é um sistema agrícola tradicional composto por diferentes estratos. O estrato arbóreo é composto de árvores de grande porte, como o pinheiro-brasileiro (*Araucaria angustifolia*); árvores de médio porte, como a bracatinga (*Mimosa scabrella*), e de pequeno porte, como a erva-mate (*Ilex paraguariensis*); frutas nativas, como a goiaba-serrana (*Acca sellowiana*), a uvaia (*Eugenia pyriformis*), o araçá (*Psidium cattleianum*), entre outras. No último estrato, há o predomínio de forrageiras nativas e naturalizadas que fornecem pastagem para a criação de animais domésticos. Os SAFs proporcionam a produção de vários tipos de alimentos que são utilizados para abastecimento familiar e comercialização. Esses SAFs estão localizados nas unidades familiares dos agricultores que pertencem ao Núcleo Planalto Serrano

¹ Sistemas agroflorestais podem receber diferentes conceitos dependendo dos pesquisadores que os definem. Para o International Centre of Research in Agroforestry (Icraf), sistemas agroflorestais são combinações do elemento arbóreo com herbáceas e/ou animais, organizados no espaço e/ou no tempo (Nair, 1993).

da Rede Ecovida de Agroecologia², o qual está localizado no Planalto Serrano Catarinense³ no estado de Santa Catarina, distante aproximadamente 200 km de Florianópolis.

A ação de salvaguarda do SAT foi desenvolvida em parceria com os grupos, associações e cooperativas que compõem o Núcleo Planalto Serrano da Rede Ecovida de Agroecologia. Os grupos, associações e cooperativas estão inseridos em comunidades rurais de 14 municípios do Planalto Serrano Catarinense.

O SAF tradicional para produção de pinhão foi premiado na primeira edição do Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais (Prêmio BNDES SAT) em 2018. Essa premiação foi uma iniciativa do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) em parceria com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Ministério da Cultural (Iphan/MinC) e Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura/Organização das Nações Unidas (FAO/ONU).

Este capítulo tem como objetivo descrever o SAT, as comunidades que o criaram, a boa prática premiada e os desafios e perspectivas para manutenção do sistema.

Sistema agrícola tradicional para a produção de pinhão

As propriedades onde a ação de salvaguarda foi desenvolvida estão sob gestão familiar e se dedicam a policultivos e ao extrativismo, especialmente do pinhão. A extração de pinhão ocorre em diferentes

² A Rede Ecovida foi criada em 1998, como resultado de um processo de articulação de organizações e movimentos sociais, visando construir uma alternativa para o modelo de agricultura dominante no País. A rede é organizada em núcleos regionais espalhados pela região Sul do Brasil. Cada núcleo reúne membros de uma microrregião com características semelhantes (um território rural). A organização social da Ecovida procura privilegiar relações de reciprocidade, tais como a troca de produtos, sementes e experiências, assim como incentiva outras formas de cooperação no interior da rede (Rover; Lampa, 2013). Núcleo Planalto Serrano, que é um dos nós da Rede Ecovida, é constituído por aproximadamente 30 grupos, associações e cooperativas do Planalto Serrano Catarinense.

³ O Planalto Serrano Catarinense é composto pelos municípios de Anita Garibaldi, Cerro Negro, Campo Belo do Sul, Capão Alto, Lages, São José do Cerrito, Paineira, São Joaquim, Bocaina do Sul, Bom Jardim da Serra, Urubici, Bom Retiro, Rio Rufino, Urupema, Correia Pinto, Otacílio Costa, Palmeira, Ponte Alta. Esses municípios compõem a Associação de Municípios da Região Serrana (Amures).

áreas das unidades produtivas, incluindo os SAFs. Este texto utilizará a noção teórica da conservação da biodiversidade por meio do seu uso. Essa noção foi descrita por Donazzolo (2012, p. 67):

[...] o manejo local da biodiversidade efetuado pelas comunidades tem pelo menos dois objetivos claros: uso momentâneo, pela necessidade de produtos para a sobrevivência e a conservação, elucidando o fator temporal, em que a dependência daquele recurso transcende o tempo presente. Em grande medida, muitas práticas usadas por comunidades locais baseadas em seus sistemas de conhecimento, objetivam manejar a diversidade de espécies, criar heterogeneidade de habitats na escala da paisagem e regular a intensidade de uso, desse modo aumentando a diversidade de recursos biológicos disponíveis. Assim, se conserva o que tem uso, direto ou indireto.

As entidades que compõem o Núcleo Planalto Serrano realizam atividades coletivas, como reuniões, oficinas, cursos, processamento, certificação participativa e comercialização (Magnanti, 2010). Alguns grupos desse núcleo avançaram em institucionalizar-se e constituíram associações, cooperativas e, em alguns casos, agroindústrias. O Núcleo Planalto Serrano realiza o processo de avaliação da conformidade orgânica por meio da certificação participativa⁴, possibilitando a articulação dos agricultores familiares agroecológicos do Planalto Serrano Catarinense. Além do pinheiro-brasileiro e de outras espécies arbóreas lenhosas, o SAF comporta espécies forrageiras que alimentam diversas categorias animais, com predomínio de bovinos que produzem carne e leite. Do leite, produz-se o queijo serrano⁵, que é fabricado com leite cru e constitui uma especialidade do território.

⁴ A certificação pode ser obtida por meio de uma Certificadora por Auditoria ou de um Sistema Participativo de Garantia (SPG), que fica sob a responsabilidade de um Organismo Participativo de Avaliação da Conformidade (Opac). Disponível em: <<http://www.agricultura.gov.br/assuntos/sustentabilidade/organicos/regularizacao-da-producao>>. Acesso em: 13 jul. 2018.

⁵ “O queijo serrano já viajou no lombo de mulas, alimentou tropeiros, foi moeda de troca e faz parte da tradição, da alimentação e da renda das famílias da Serra Catarinense e dos Campos de Cima da Serra do Rio Grande do Sul, há mais de dois séculos. O queijo artesanal serrano revela na textura, no aroma e no sabor que é muito mais do que um produto – é um pedaço da história que reúne características únicas, como o ‘saber-fazer’ que cruzou o Atlântico com os portugueses, o clima frio dos campos de araucárias e o leite das vacas de corte alimentadas com pastagem nativa. [...] Vendido nas propriedades rurais e no comércio da região, o queijo serrano movimenta a economia local e é a principal fonte de renda para muitas famílias. A Epagri estima que existam, na Serra Catarinense, aproximadamente 2 mil produtores que comercializam 1,6 mil toneladas por ano, somando um faturamento bruto de cerca de R\$ 21 milhões (Freitas, 2015, p. 20).

O extrativismo que é praticado nos SAFs tem como espécie principal o pinheiro-brasileiro e como produto extrativo mais importante o pinhão, que é a semente da araucária. A comercialização do pinhão, seguindo exigências legais, inicia-se em 1º de abril e normalmente se estende até julho, quando são colhidas as variedades tardias. A colheita depende das variedades de pinhão, que vão desde o mês de março (variedade São José) até junho-julho (variedades Cajuvá e Macaco) (Silva et al., 2015). Além do pinheiro-brasileiro, outras espécies que compõem o SAF também são utilizadas para o abastecimento familiar e para a comercialização. Entre elas, destaca-se a erva-mate, que é comercializada in natura e processada artesanalmente para ser usada como chimarrão, hábito herdado da cultura alimentar indígena local, assim como o pinhão.

As frutas nativas também estão intimamente relacionadas à cultura alimentar e ao saber fazer local. A bracatinga, que é outra espécie que compõe o SAF, fornece lenha e mel⁶. Este último é endêmico do Planalto Serrano Catarinense, sendo consumido e comercializado pela agricultura familiar (Magnanti, 2017). Esses alimentos autóctones destinam-se ao abastecimento familiar, promovem a soberania e a segurança alimentar e nutricional (SSAN), atuam como fonte de renda e contribuem para a conservação da biodiversidade, fortalecendo a identidade cultural. Além disso, motivam a realização de festas e eventos gastronômicos que divulgam a cultura, atraem turistas e estimulam a manutenção do extrativismo (Amaral; Fichino, 2014). Segundo Mota et al. (2008, p. 156),

[...] o debate sobre o extrativismo tem sido retomado pelo reconhecimento da importância desses sistemas para a conservação da biodiversidade num contexto de desequilíbrio ambiental, pela valorização cultural que os seus produtos têm adquirido no mundo contemporâneo, em que consumidores distantes cobizam produtos rotulados como ‘verdes’, e pelo reconhecimento de que os saberes acumulados por gerações de populações tradicionais tem sido um dos guias mais usados nas pesquisas científicas.

⁶ Em Santa Catarina, o mel de melato é obtido do caule da bracatinga e produzido de 2 em 2 anos, época que corresponde ao ciclo da cochonilha. As seguintes regiões são produtoras de mel de melato: Planalto Sul, Município de Bom Retiro, Urubici, Vale do Canoas, Lages, Paimel, Bocaina do Sul, São Joaquim, Santa Terezinha e Alto Vale do Itajaí (Campos, 2003).

O SAT para produção de pinhão está inserido na Floresta Ombrófila Mista e ocupa importante área para a conservação da biodiversidade⁷ da Mata Atlântica. Essa formação florestal ocupava, originalmente, aproximadamente 200 mil quilômetros quadrados, e seu principal componente, o pinheiro-brasileiro, é a única espécie de seu gênero com ocorrência natural no Brasil. Considerada um ecossistema altamente ameaçado, a Floresta Ombrófila Mista encontra-se em estado crítico no que se refere à conservação. Hoje, estima-se que os remanescentes ocupem entre 1% e 4% da área original (Reis et al., 2010). Isso torna o SAT para produção do pinhão um componente vital para a conservação do pinheiro-brasileiro e das demais espécies que compõem o sistema. Por causa da exploração predatória do pinheiro-brasileiro, que, anteriormente, era utilizado predominantemente para fins madeireiros, ocorreu a destruição parcial do seu habitat, e o pinheiro está na lista oficial de espécies da flora brasileira ameaçadas de extinção desde 2008 (Brasil, 2008). Por isso, com o propósito de preservar os remanescentes, sua utilização para fins madeireiros sofreu restrições, de modo que, atualmente, é utilizado principalmente para a coleta de pinhões, importante recurso alimentício e econômico na região Sul (Mantovani, 2004). O pinheiro-brasileiro, desde 2009, figura oficialmente como uma espécie da sociobiodiversidade brasileira, fato que proporcionou as condições para a inserção do pinhão em políticas públicas, indo ao encontro da noção da conservação pelo uso.

Segundo Martins et al. (2015), uma das formas de conservação da biodiversidade são as Unidades de Conservação (UCs) – áreas protegidas destinadas à conservação da natureza e ao uso sustentável dos recursos naturais. Santa Catarina possui atualmente 16 UCs federais, 10 UCs estaduais e 56 Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPN)⁸, que somam 480.912,21 ha. Na região do Planalto Serrano Catarinense,

⁷ As áreas dos municípios de Paineira e Urupema são citadas como áreas prioritárias para conservação, uso sustentável e repartição de benefícios da biodiversidade. Com o código Ma033, essas áreas são consideradas pelo Ministério do Meio Ambiente como de importância e prioridade extremamente altas. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/estruturas/sbf_chm_rbbio/_arquivos/mata_atlantica_fichas_das_areas_prioritarias.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2018.

⁸ As Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPN) foram criadas em 1990, como uma estratégia para promover a conservação da natureza por meio de áreas protegidas por iniciativa dos proprietários particulares. Em 1990, surgiu o Decreto nº 98.914, que criou as RPPN, o qual foi substituído, em 1996, pelo Decreto nº 1.922. Disponível em: <<http://www.icmbio.gov.br/portal/criessuareserva/sobre-rppn>>. Acesso em: 20 jun. 2018

não há UC estadual, mas existe uma UC federal, o Parque Nacional de São Joaquim, com 42.775,03 ha, 15 RPPN, totalizando 16.194,55 ha, e um parque municipal com 234,42 ha. O somatório de todas as UCs do território é de 59.204 ha. Comparando a área total do Planalto Serrano Catarinense com as áreas que estão sob o regime de UC, é possível calcular que somente 3,68% do território está sob a proteção do Sistema Nacional de Unidades de Conservação⁹. A partir dessa constatação, é possível deduzir que aumenta a importância das propriedades privadas na conservação das espécies, especialmente as familiares, que são predominantes em número de estabelecimentos e em área total. Segundo Magnanti e Sartori (2011), o Planalto Serrano Catarinense possui um total de 14.883 estabelecimentos agropecuários, dos quais 11.030 (74,1%) são familiares e 3.853 (25,9%) patronais.

Amaral e Fichino (2014) sustentam que, apesar da área reduzida de remanescentes da Floresta Ombrófila Mista, observou-se que a ocorrência dos fragmentos está localizada em UCs e em áreas onde vivem os povos e comunidades tradicionais, bem como agricultores familiares. Vibrans et al. (2012) também chegaram a essa constatação, quando realizaram o Inventário Florístico Florestal de Santa Catarina. Por sua vez, Zechini et al. (2012) informam que as sementes do pinheiro-brasileiro servem de alimento para a fauna silvestre e compõem a base da economia de muitas famílias na área de ocorrência. Todos esses autores enfatizam que essas famílias são potenciais parceiros na conservação, tanto pelo conhecimento tradicional associado ao manejo do pinhão, quanto pela significativa área ocupada por esses remanescentes em suas propriedades. Os autores fazem referência ao bom potencial de incremento de renda proporcionado pelo pinhão nas comunidades, reforçando sua importância econômica.

O uso alimentício do pinhão, que é recorrente em todas as famílias do Núcleo Planalto Serrano, ocorre diariamente na safra. Além disso, praticamente todas as famílias o processam e congelam para

⁹ O Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), instituído pela Lei nº 9.985/2000, é o conjunto de Unidades de Conservação (UCs) federais, estaduais e municipais. É composto por 12 categorias de UCs, divididas em dois grandes grupos: unidades de Proteção Integral e unidades de Uso Sustentável. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/areas-protetidas/unidades-de-conservacao/sistema-nacional-de-ucs-snuc.html>>. Acesso em: 25 jun. 2018

ser consumido na entressafra. Uma das formas de preparo, denominada sapecada do pinhão, é uma prática secular que remonta à cultura alimentar indígena. É realizada em campo aberto, por meio da combustão das grimpas secas (folhas e galhos finos do pinheiro). As grimpas são amontoadas e os pinhões crus são jogados em cima do monte. Logo em seguida, é ateado fogo nas grimpas que sapecam o pinhão, deixando-o com sabor excelente. Essa operação dura poucos minutos. O pinhão pode ainda ser assado na chapa do fogão a lenha ou utilizado na preparação de outros pratos típicos, como a paçoca e o entrevero, que são feitos com o pinhão cozido e requerem outros ingredientes, como carne de porco, cebola, alho, sal, pimentão, etc. (Pereira et al., 2015).

A colheita do pinhão é normalmente uma atividade coletiva que congrega membros da mesma família ou de famílias diferentes. A maior parte das práticas de colheita e armazenagem vem do conhecimento ancestral passado de forma oral. Porém, a utilização de técnicas mais inovadoras e mecanizadas, como a separação das falhas dos pinhões da pinha, foi idealizada recentemente pelos agricultores. O senso de observação e o conhecimento das variedades de pinhão são tradicionais, assim como o raleio e as podas usadas no SAT, que são repassadas pelas gerações de forma oral. O relato da agricultora Aleida Lehmann (Brasil, 2007, p. 159), da Associação das Famílias Agricultoras de Otacílio Costa (Afaoc), que está inserida no Núcleo Planalto Serrano, traz essa noção.

Também manejamos os campos de forma que venham a ser mais sustentáveis, as grimpas dos pinheiros são amontoadas próximo dos pés, sendo feita de três em três meses pelo fato de que as grimpas estão inteiras e fáceis de pegar. Antigamente a grimpa era queimada e a cinza era dada para o gado comer, misturada com o sal. As grimpas podem se tornar um problema para os animais ao pastarem porque machuca as ventas, mas se forem amontoadas próximo ao pé servem como adubação, proporcionando boas produções de pinhão que além de serem consumidos pela família e pelos animais, está ocupando um espaço considerável na comercialização. Deixo uma reserva de mato em meio ao campo com a função de proteger os animais do sol, chuva ou frio. O pinhão começa a produção a partir de abril, em junho ainda tem um pouco. Têm algumas espécies como o pinhão-cajuvá e o macaco que produzem tarde. Consumimos muito pinhão, se faz muitas iguarias à base de pinhão, as mais conhecidas são a paçoca e o entrevero, mas um pinhão na chapa ou uma sapecada com grimpas são de um sabor inigualável.

Recentemente, extrativistas do Núcleo Planalto Serrano vêm utilizando técnicas de enxertia, calagem e adubação no cultivo do pinheiro-brasileiro. Nas pastagens, que são o estrato mais baixo do SAF, são realizados tratamentos culturais de roçada manual ou mecanizada e, em algumas situações, faz-se uso de calcário e introdução de espécies forrageiras.

No SAT, há divisão de tarefas entre homens e mulheres. No extrativismo do pinhão, a colheita com derrubada das pinhas é uma tarefa executada por homens mais jovens, em razão da necessidade de força e do risco envolvido na escalada das árvores. Normalmente as tarefas de transporte, armazenamento, separação mecânica dos componentes da pinha¹⁰ e comercialização são também executadas por homens. Por sua vez, a colheita no solo e a separação manual dos componentes da pinha são normalmente realizadas pelas mulheres, que têm mais paciência e habilidade manual, assim como o processamento, tanto para o abastecimento familiar como para a comercialização.

Comunidade tradicional serrana

O SAT foi concebido por agricultores familiares do Planalto Serrano Catarinense, que têm identidade coletiva com a sua origem territorial, identificando-se como “serranos”. No Planalto Serrano Catarinense, alguns agricultores se identificam como caboclos¹¹.

A agricultura familiar é predominante no Planalto Serrano Catarinense no que se refere ao número de estabelecimentos rurais, porém a ocupação histórica da região é distinta de outras regiões de Santa Catarina. Até 1771, o município de Lages era considerado um povoado

¹⁰ O estróbilo feminino da araucária é conhecido popularmente como pinha, sendo composto por quatro diferentes partes: sementes (pinhão), eixo central, escamas estéreis ou não fertilizadas (falhas) e escamas férteis não fertilizadas ou abortadas (pinhões chochos). O peso da pinha é distribuído em média da seguinte forma: pinhão, entre 44% e 55%; eixo central, de 3% a 9%; pinhões chochos, de 7% a 10%; e “falhas”, de 50% a 60% (Vieira-da-Silva et al., 2011).

¹¹ “Caboclo” é um termo empregado para definir, entre outras coisas, os indivíduos e as culturas que se originaram a partir da miscigenação entre indígenas e europeus, que, no território brasileiro, teve início após a chegada dos portugueses ou “lusitanos”. Nesse sentido, corresponde ao termo luso-brasileiro, que expressa essa dualidade étnica e cultural (Onghero, 2012, p. 33).

da Província de São Paulo e foi originalmente ocupado por bandeirantes paulistas. Somente em 1820, passou à categoria de Vila de Santa Catarina. Ao contrário de outras regiões catarinenses, essa forma de ocupação estimulou o predomínio de médias e grandes propriedades no início da ocupação do território (Cazella; Burigo, 2008). Vieira et al. (2009) destacam que o povoamento dessa região está associado ao transporte de gado para o interior dos estados de São Paulo e Minas Gerais. Esse processo foi denominado de tropeirismo e acabou influenciando fortemente a região do Planalto Serrano Catarinense.

O tropeirismo e a produção pecuária determinaram características distintas para a região, entre as quais a conformação paisagística, com predomínio de campos nativos intercalados com floresta de pinheiro-brasileiro. Nessa região, com forte presença da cultura cabocla, o clima é marcado pela ocorrência de invernos rigorosos. Os solos são normalmente ácidos, pouco profundos, com baixa fertilidade natural e ocorrência frequente de pedras. A região se destaca, na agricultura, pela produção de maçã, batata-semente e criação de bovinos de corte. As iniciativas de modernização conservadora da agricultura, financiada pelo Estado brasileiro nos anos 1960 e 1970, produziram ali impactos menos contundentes que em outras regiões de Santa Catarina. As características históricas da ocupação e a baixa adoção de técnicas modernas de produção agrícola determinaram as características da agricultura. A região mantém os piores desempenhos em relação ao desenvolvimento social no âmbito estadual. Diversos municípios continuam mantendo os piores indicadores, e poucos se situam próximos ao Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) médio do estado. O IDH dos municípios do Planalto Serrano Catarinense é 0,749, enquanto o do estado de Santa Catarina é 0,822. A pobreza concentra-se principalmente no meio rural. Entre os seis menores IDHs do estado, três estão no Planalto Serrano Catarinense (Cerro Negro, Campo Belo do Sul e Bocaina do Sul). Um aspecto significativo da região é o número considerável de agricultores familiares que têm acesso restrito à terra (Articulação Nacional de Agroecologia; Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional, 2014). O universo agrícola é composto por um número reduzido de agricultores associados a organizações formais da agricultura familiar. Todavia, na última

década, a região tem apresentado embriões de projetos coletivos de desenvolvimento, entre os quais se destacam: a) difusão do cooperativismo de crédito; b) constituição de um *pool* de novas instituições no campo da agroecologia; c) gestação de um polo regional de ciência, tecnologia e inovação no setor de madeira e celulose para produção de papel; d) criação de várias políticas públicas sensíveis aos princípios da gestão territorial (Vieira et al., 2009).

A boa prática premiada

A ação de salvaguarda do SAT premiada foi um projeto no qual o proponente foi a Associação Vianeí de Cooperação e Intercâmbio no Trabalho, Educação, Cultura e Saúde (Avicitecs). O financiador do projeto foi o Fundo Brasileiro para a Biodiversidade (Funbio), com recursos do Tropical Forest Conservation Act (TFCA/EUA). Os parceiros do projeto foram a Rede Ecovida, o Núcleo Planalto Serrano, a Cooperativa Ecológica Ecoserra, a Fortaleza do Pinhão da Serra Catarinense, a Universidade Federal de Santa Catarina, por intermédio do Laboratório de Comercialização da Agricultura Familiar (Lacaf) e o Consórcio Intermunicipal Serra Catarinense (Cisama).

O objetivo do projeto foi promover e fortalecer a cadeia produtiva do pinhão no Planalto Serrano Catarinense, por meio de ações de conservação, manejo e uso sustentável do pinhão. As ações desenvolvidas foram as seguintes: a) fortalecer a assistência técnica e extensão rural (Ater); b) agregar valor aos produtos da sociobiodiversidade fortalecendo os circuitos curtos de comercialização (CCC)¹²; c) fortalecer a organização social e produtiva da agricultura familiar agroecológica; d) fortalecer redes de conhecimento, integrando as ações de pesquisa, Ater e capacitação; e) elaborar material didático e de divulgação das práticas tradicionais de produção.

As contribuições proporcionadas pelo projeto foram de diversas ordens: a) valorização do conhecimento tradicional e sua

¹² Circuitos curtos de comercialização são: as formas de comercialização que mobilizam até um intermediário entre o produtor e o consumidor (Darolt, 2012).

materialização na forma de cartilhas que divulgaram o conhecimento cultural e imaterial sobre produção, manejo, processamento e comercialização do pinhão; b) valorização do pinhão nos CCC – Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), feiras e vendas em cestas; c) sistematizar o conhecimento tradicional numa linguagem acadêmica, por meio de artigos que visam à discussão desse tema na academia; d) promoção e divulgação do conhecimento e da cultura imaterial do Planalto Serrano Catarinense no Slow Food; e) valorizar, conservar e melhorar os equipamentos para extração, armazenamento e processamento; f) diminuir a pernosidade e aumentar o rendimento do processamento do pinhão por meio da doação de 15 kits de máquinas e equipamentos para processamento no Núcleo Planalto Serrano; g) valorizar o conhecimento tradicional por meio de intercâmbios com outras regiões e de atividades como oficinas de preparações de pratos à base de pinhão com chefes de cozinha; h) valorizar o trabalho das mulheres e jovens que contribuem para a cadeia produtiva; i) interação do conhecimento tradicional com o conhecimento acadêmico; j) promoção da agroecologia e da sociobiodiversidade pela certificação participativa; m) melhoria da autoestima dos extrativistas por meio da melhoria da renda proporcionada pelo alcance de mercados que valorizam o conhecimento autóctone.

As contribuições do projeto estão alinhadas com as boas práticas de salvaguarda e conservação de bens culturais imateriais associados à sociobiodiversidade num SAT, como estratégias agroalimentares baseadas em conhecimento tradicional para manutenção da paisagem única da Floresta Ombrófila Mista. A conservação pelo uso do pinhão pode proporcionar condições para que a *Araucaria angustifolia* possa ser mais valorizada, cessando o processo de extinção no qual a espécie se encontra atualmente. As ações do projeto também promoveram a segurança alimentar e nutricional das famílias. Além disso, a valorização de produtos comerciais e a agregação de valor pelo processamento e comercialização do pinhão impactaram fortemente a renda das famílias. Além disso, houve aumento da autoestima dos envolvidos, que viram seu conhecimento prestigiado nos eventos promovidos pela ação de salvaguarda. Também foi decisivo o protagonismo das

mulheres e dos jovens nas atividades, o que ampliou o foco das questões de gênero e geração no Núcleo Planalto Serrano.

Desafios e perspectivas

O principal desafio do SAT é manter jovens e mulheres no meio rural como protagonistas do presente e do futuro da agricultura familiar. É imprescindível também acumular conhecimento acadêmico robusto sobre a conservação pelo uso do pinhão, bem como adequar a legislação que trata do manejo do pinheiro-brasileiro pela agricultura familiar. A melhoria dos equipamentos para extração e processamento do pinhão também é outro importante desafio, além da ampliação de mercados que remunerem melhor os extrativistas. Além disso, é fundamental conter as práticas que pressionam as áreas de remanescentes florestais, as quais representam ameaça para a manutenção do SAT, como a expansão dos reflorestamentos homogêneos de pinus e eucaliptos, a construção de hidrelétricas e a monocultura da soja.

Outras ações que gerariam importantes resultados na manutenção e valorização do SAT seriam a ampliação da utilização de políticas públicas por um maior contingente de agricultores familiares. Quanto a isso, a política de garantia de preço mínimo dos produtos da biodiversidade (PGPM Bio) poderia ser elencada como promissora. O pinhão foi incluído na PGPM Bio em 2015 e, até 2017, 20 extrativistas conseguiram a subvenção. A perspectiva é de que esse número aumente em 2018, em razão do trabalho e da divulgação que as entidades do Núcleo Planalto Serrano e a Companhia Nacional de Abastecimento (Conab) vêm executando. As organizações do Núcleo Planalto Serrano, em particular a Cooperativa Ecoserra, têm acionado programas que valorizam o pinhão e encontrado mercados que remunerem melhor os extrativistas. O PAA tem sido um importante canal de comercialização do pinhão. Além disso, em 2017/2018, a Secretaria Estadual de Educação de Santa Catarina incluiu o pinhão em chamadas públicas do PNAE, movimento que tem ocorrido também para a alimentação escolar de municípios do estado, demonstrando o crescente interesse pelo uso culinário da amêndoa. Além das políticas públicas, o Núcleo

Planalto Serrano mantém a perspectiva de fomentar ações por meio da Fortaleza do Pinhão da Serra Catarinense¹³.

Destaca-se ainda que os agricultores familiares agroecológicos preservam a tradição de uso do pinhão em sua alimentação cotidiana e desenvolvem novos equipamentos e máquinas para mitigar o trabalho com a araucária. Dessa forma, por meio de suas organizações, eles mantêm a estratégia de valorização econômica, ecológica e cultural em torno do pinhão.

Referências

AMARAL, M. M.; FICHINO, B. S. **Construção participativa de diretrizes para o manejo sustentável do pinhão (*Araucária angustifolia*) a partir de uma visão da conservação da floresta com araucária e do uso do pinhão**. São Paulo: Conselho Nacional da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica, 2014. 60 p. (Série Mercado Mata Atlântica. Caderno, 43).

ARTICULAÇÃO NACIONAL DE AGROECOLOGIA; FEDERAÇÃO DE ÓRGÃOS PARA ASSISTÊNCIA SOCIAL E EDUCACIONAL. **Caderno Pedagógico - agroecologia, desenvolvimento territorial e políticas públicas**. Rio de Janeiro: ANA: Fase, 2014. 96 p.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. **Margarida Alves**: II coletânea sobre estudos rurais. Brasília, DF: MDA, 2007. Organizadoras: Ellen F. Woortmann; Adriana L. Lopes; Andrea Butto; Caroline Molina. (NEAD Especial; 4).

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Instrução Normativa n. 6, de 23 setembro de 2008**. Brasília, DF, 2008. Disponível em: <http://www.iap.pr.gov.br/arquivos/File/Legislacao_ambiental/Legislacao_federal/INSTRUCAO_NORMATIVA/INSTRUCAO_NORMATIVA_06_DE_23_DE_SETEMBRO_DE_2008.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2018.

CAMPOS, G.; DELLA-MODESTA, R. C.; SILVA, T. J. P.; BAPTISTA, K. E.; GOMIDES, M. F.; GODOY, R. L. Classificação do mel em floral ou mel de melato. **Ciência Tecnologia Alimentos**, v. 23, n. 1, p. 1-5, jan.-abr. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/0D/cta/v23n1/18245.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2018.

¹³ A Fortaleza do Pinhão da Serra Catarinense é a primeira organização desta natureza no Sul do Brasil. Seus integrantes são agricultores(as) familiares e as organizações integram o Núcleo Planalto Serrano da Rede Ecovida de Agroecologia. As fortalezas são projetos do Slow Food, para ajudar os pequenos produtores a resolverem as suas dificuldades, reunindo os produtores isolados, conectando-os com mercados alternativos, mais sensíveis à sua situação e que valorizam os seus produtos (Makuta, 2018).

CAZELLA, A. A.; BURIGO, F. L. O desenvolvimento territorial no planalto catarinense: o difícil caminho da intersetorialidade. **Revista Extensão Rural**, v. 15, p. 5-30, jan.-jul. 2006. Disponível em: < https://fepese.org.br/portaldeeconomia-sc/arquivos/links/estudos_regionais/2008%20planalto%20catarinense.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2018.

DAROLT, M. R. **Conexão ecológica**: novas relações entre agricultores e consumidores. Londrina: Iapar, 2012. 162 p.

DONAZZOLO, J. **Conservação pelo uso e domesticação da feijoa na Serra Gaúcha-RS**. 2012. 312 f. Tese (Doutorado em Recursos Genéticos Vegetais) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

FREITAS, C. A. Queijo com história e identidade. **Agropecuária Catarinense**, v. 28, n. 1, mar.-jul. 2015. Disponível em: <<http://publicacoes.epagri.sc.gov.br/index.php/RAC/article/viewFile/170/79>>. Acesso em: 12 jul. 2018.

MAGNANTI, N. J. Conservação pelo uso de espécies ameaçadas: manejo da araucária em sistemas agroflorestais agroecológicos (SAFAS). In: SIDDIQUE, I.; DIONÍSIO, A. C.; SIMÕES-RAMOS, G. A. **Construindo conhecimentos sobre agroflorestas em rede**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2017. 94 p. (Série Agroflorestas Agroecológicas do Sul em Rede, 3).

MAGNANTI, N. J. Rede de Agroecologia do Território Serra Catarinense: um ator protagonista para o fortalecimento da agricultura familiar. **Agriculturas**, v. 7, n. 1, mar. 2010. Disponível em: <<http://aspta.org.br/wp-content/uploads/2014/11/Artigo-5-Rede-de-Agroecologia-do-Territ%C3%B3rio-Serra-Catarinense-um-ator-protagonista-para-o-fortalecimento-da-agricultura-familiar1.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2018.

MAGNANTI, N. J.; SARTORI, S. **Sistematização do Território Serra Catarinense**. Lages: Associação Vianeí, 2011. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.abong.org.br/bitstream/handle/11465/502/VIANEI_sistematizacao_territorio_catarinense.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 12 jul. 2018.

MAKUTA, G. **Biodiversidade, arca do gosto e fortalezas SlowFood**: um guia para entender o que são, como se relacionam com o que comemos e como podemos apoiá-las. São Paulo: Associação Slow Food Brasil, 2018. 128 p.

MANTOVANI, A.; MORELLATO, L. P. C.; REIS, M. S. Fenologia reprodutiva e produção de sementes em *Araucária angustifolia* (Bert) O. Ktze. **Revista Brasileira de Botânica**, v. 27, n. 4, p. 787-796, out.-dez. 2004.

MARTINS, L.; MARENZI, R. C.; LIMA, A. Levantamento e representatividade das Unidades de Conservação instituídas no Estado de Santa Catarina, Brasil. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 33, p. 241-259, abr. 2015.

MOTA, D. M.; SCHMITZ, H.; SILVA JÚNIOR, J. F.; Atores, canais de comercialização e consumo da mangaba no nordeste brasileiro. **Revista Economia e Sociologia Rural**, v. 46, n. 1, jan.-mar. 2008. DOI: 10.1590/S0103-20032008000100006.

NAIR, P. K. R. **An introduction to Agroforestry**. The Netherlands: Kluwer Academic, 1993. 496 p.

ONGHERO, A. L. **Retratos e memórias da História de Formosa do Sul**. Chapecó: CEOM/UnoChapecó, 2012.

PEREIRA, S. A.; REIS, E.; SILVA, R. O. **Pinhão produto da sociobiodiversidade: patrimônio cultural do território Serra Catarinense**. 2. ed. Lages: Gráfica Mayer, 2015. 38 p.

REIS, M. S.; PERONI, N.; MARIOT, A.; STEENBOCK, W.; FILIPPON, S.; SILVA, C. V.; MANTOVANI, A. Uso sustentável e domesticação de espécies da Floresta Ombrófila Mista. In: LIN C. M.; AMOROZO, M. C. de M.; KFFURI, C. W. (Org.). **Agrobiodiversidade no Brasil: experiências e caminhos da pesquisa**. Recife: Nupeea, 2010, v. 1, p. 183-214.

ROVER, O. J.; LAMPA, F. M. Rede Ecológica de Agroecologia: articulando trocas mercantis com mecanismos de reciprocidade. **Agriculturas**, v. 10, n. 2, jun. 2013.

SILVA, R. O.; STEENBOCK, W.; MAGNANTI, N. J.; REIS, E. **Fazeres e saberes no manejo da araucária no Planalto Serrano Catarinense**. Lages: Centro Vianeí, 2015. 52 p.

VIBRANS, A. C.; SAVEGNANI, L.; GASPER, A. L. DE; LINGNER, D. V. **Inventário florístico florestal de Santa Catarina**. Diversidade e conservação dos remanescentes florestais. Blumenau: Edifurb, 2012. 344 p.

VIEIRA, P. F.; CAZELLA, A. A.; CERDAN, C.; ANDION, C. Potencialidades e obstáculos à construção de territórios sustentáveis no estado de Santa Catarina. **Política e Sociedade**, n. 14, abr. 2009.

VIEIRA-DA-SILVA, C.; MIGUEL, L. A.; REIS, M. S. Utilizações alternativas para a “falha”, componente da pinha (*Araucaria angustifolia*), e seu potencial para a agricultura de base agroecológica. **Cadernos de Agroecologia**, v. 6, n. 2, dez. 2011.

ZECHINI, A. A.; SCHUSSLER, G.; SILVA, J. Z.; MATTOS, A. G.; PERONI, N.; MANTOVANI, A.; REIS, M. S. Produção, comercialização e identificação de variedades de pinhão no entorno da floresta nacional de Três Barras-SC. **Biodiversidade Brasileira**, v. 2, n. 2, p. 74-82, 2012.

O Sistema Agrícola Tradicional da Comunidade Sobrado, MG

Ordenamento e uso coletivo de seu território e práticas de salvaguarda

Jonielson Ribeiro de Souza

Introdução

Este capítulo busca descrever e refletir sobre um dos sistemas agrícolas tradicionais (SATs) existentes na Comunidade Geraizeira de Sobrado, localizada no município de Rio Pardo de Minas, estado de Minas Geraes: o ordenamento e o uso coletivo de seu território. Ele trata também de uma das boas práticas realizadas pela comunidade com o intuito de salvar esse sistema, a Lei Municipal nº 1.629, de 10 de abril de 2014¹. O SAT em questão refere-se basicamente à prática do extrativismo tradicional na área coletiva (também chamada de área de reserva). O sistema é de extrema importância para reprodução material e social na comunidade e para sua definição identitária enquanto comunidade tradicional geraizeira.

Elaborado com o auxílio de referências bibliográficas, o texto se baseia nas conversas com lideranças da Comunidade Sobrado, ocorridas durante reuniões para concorrer ao Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas

¹ Disponível em: <<https://www.riopardodeminas.mg.leg.br/>>.

Tradicionais² no ano de 2018. Nas reuniões, os moradores puderam rememorar as práticas tradicionais da comunidade, tanto as que já se perderam no tempo quanto as que ainda perduram. As conversas versaram também sobre as práticas de proteção a esses sistemas tradicionais executadas pela comunidade.

Na primeira parte deste capítulo, faz-se uma descrição mais detalhada do SAT da Comunidade Sobrado. Na segunda, aborda-se o contexto histórico e social vivido pela comunidade que a levou à construção de estratégias para proteção do SAT. Na terceira, é abordada a boa prática premiada para o SAT realizada pela comunidade. Por último, reflete-se sobre os desafios e perspectivas para manutenção do SAT. Entretanto, antes de adentrarmos nesses tópicos, segue uma breve apresentação sobre a Comunidade Sobrado.

Ainda no período colonial, no território hoje compreendido pela comunidade, havia uma grande construção, conhecida como Sobrado, cujo proprietário era um possuidor de escravos. Com o desmembramento da fazenda, houve dispersão de escravos e agregados, que fixaram moradias pelas cabeceiras dos córregos e, com a chegada de outras pessoas da região, foi se formando a comunidade³, que adotou o nome da antiga casa. Pertencente ao município de Rio Pardo de Minas, situado no norte do estado de Minas Gerais, a comunidade dista 10 km da sede urbana. Seu território possui uma área de quase 3 mil hectares, considerando tanto os espaços de uso e posse familiares, quanto o coletivo. A área coletiva, ou área de reserva, possui pouco mais de mil hectares e abriga uma diversidade de paisagens formadas pelo contato ecossistêmico do Cerrado com a Caatinga e por ainda abraçar uma mancha de remanescente de Mata Atlântica. Nessa

² O edital do prêmio se deu numa parceria entre o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) e a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO).

³ Em Nogueira (2009), durante o período colonial no Norte de Minas, a partir da chegada dos bandeirantes, houve a mistura de portugueses, africanos e indígenas (que já habitavam a região). Com o fim ciclo aurífero, categorias de desprivilegiados socialmente, como ex-escravos e agregados, distanciaram-se das grandes fazendas e ocuparam as terras livres, os gerais (geralmente pelo trabalho e não pela compra), prevalecendo o uso comum em determinados espaços e o individual/familiar em outros, dando origem às comunidades geraizeiras.

área, existem espécies animais raras, ou em extinção, como a suçuarana (*Puma concolor*), o guariba (*Alouatta guariba*), a mãe-da-lua (*Nyctibius griseus*) e o veado (*Ozotoceros bezoarticus*), além de cachoeiras que potencializam o lugar como espaço de lazer, turismo e convivência social.⁴

A área abrangida pelo SAT possui inúmeras nascentes. As principais são as que formam os córregos Nogueira e Caiçara, que se encontram e originam o Córrego do Sobrado, afluente do Rio Pardo. Esses córregos abastecem, atualmente, cerca de 120 famílias, incluindo comunidades vizinhas, como São Lucas e Curral Novo. Com aproximadamente 65 famílias, a Comunidade Sobrado se baseia na agricultura familiar, onde predominam os cultivos do café em chácaras agroflorestais, arroz e feijão nas roças de brejo, mandioca e produtos advindos do extrativismo, como o pequi e cagaita.

O Sistema Agrícola Tradicional da Comunidade Sobrado

Na Comunidade Sobrado, poderiam ser destacados diversos SATs coexistentes, que ordenam a vida comunitária em termos produtivos, identitários e sociais. Tais sistemas podem ser descritos em sua singularidade apenas para efeito conceitual, ou para simplificar o entendimento, visto que cada um tem seu sentido pleno se considerado a partir da relação de uns com os outros, com a vida comunitária e intercomunitária e com o processo histórico estabelecido entre os geraizeiros e os gerais como um todo. Esse conjunto efetiva uma unidade sistêmica, composta por vários subsistemas, entre os quais podemos citar as chácaras agroflorestais de cultivo do café, a mandioca e a roça de brejo.

Para este estudo, consideramos pertinente a escolha do SAT relativo ao uso coletivo do território principalmente em razão de sua importância singular enquanto elemento que abarca sentidos territoriais num contexto de luta histórica da comunidade por sua sobrevivência física e

⁴ Como resultado da luta da comunidade para proteção da área, essas e outras espécies de animais e vegetais estão aos poucos retornando à área após anos de desaparecimento.

identitária em seu local de origem. Esse processo desencadeou uma série de práticas e ações da comunidade para proteção do próprio sistema.

O ordenamento e o uso coletivo do território tradicional da Comunidade Sobrado estruturam-se a partir da coleta sustentável de frutos nativos do Cerrado, plantas e ervas medicinais, madeira e lenha⁵. Os frutos servem para complemento alimentar das famílias e incremento em suas rendas. As plantas medicinais são usadas até hoje para tratamentos diversos, no que se refere à saúde humana e animal, via medicina tradicional. A lenha e a madeira, extraídas de modo sustentável, contribuem para abastecimento energético das famílias e para construção de cercas, postes e currais. Além de sua importância para reprodução material, o uso tradicional do território é um elemento definidor da identidade local que, como é característico entre os geraizeiros, utilizam de forma comum e sustentável os espaços, como as cabeceiras e as encostas de morros.

O acesso e a utilização desses recursos se dão ora de modo coletivo, ora familiar, a depender da necessidade dos membros da comunidade, da disponibilidade e do esforço necessário para realização da prática. As coletas são feitas basicamente de modo manual, a partir dos saberes tradicionais sobre botânica. Na preparação de alimentos ou derivados, assim como dos remédios caseiros, também são utilizadas técnicas manuais tradicionais, com o auxílio de instrumentos rústicos, como pilão, gamela e fogão a lenha.

A variedade de frutos e produtos adquiridos a partir do SAT envolve grande riqueza nutritiva, acessada por meio do autoconsumo seguro e saudável. Os produtos gerados também são importantes como complementos de renda, por intermédio de sua comercialização. Nesse aspecto, destacam-se o pequi e a mangaba, que podem ser consumidos in natura ou na forma de óleo, polpa e suco. A comercialização

⁵ Entre os frutos nativos coletados, destacam-se, entre outros: araticum, rufão, mandapuça, cajuzinho, pequi, cabeluda (fruta de leite), mangaba, murici, etc. Sua busca ocorre principalmente entre os meses de dezembro, janeiro e fevereiro de cada ano. A unha-de-anta, o tingui, o barbatimão, a quina-de-papagaio, o velame, o durete, a folha-de-mangaba, o grão-de-galo, a escada-de-macaco, o cipó-santo, entre outras, são as ervas medicinais coletadas. Das madeiras são retiradas as três folhas, pinha, avoação, margoso, caboclo, entre outras.

geralmente é feita nas feiras locais ou por vendas individualizadas (a partir da procura pelos interessados). É importante destacar, como característica da comunidade, os laços de reciprocidade existentes, pois os produtos manuseados pelas famílias, como os já citados, ficam também disponíveis de forma solidária para consumo em várias outras situações, como festas, reuniões, eventos, etc., ou para pessoas necessitadas. Nesses casos, ocorre uma espécie de doação ou troca espontânea, sem interesse pelo “lucro”, o que fortalece uma grande rede de reciprocidade⁶.

O SAT da Comunidade Sobrado se fundamenta na sociobiodiversidade local, na garantia da segurança alimentar, no acesso à água e na proteção da identidade da comunidade. A coleta de frutos e plantas nativas é uma alternativa de acesso a alimentos saudáveis, num contexto em que a aquisição de boa parte de produtos necessários à subsistência está atualmente dependente de suprimento externo.

O SAT se mostra também como espaço de convivência comunitária, que promove a coesão coletiva e a reprodução social e simbólica, por meio da transmissão de valores, costumes e saberes tradicionais relacionados ao uso do território. Os conhecimentos, as técnicas e as práticas envolvidas baseiam-se na memória dos antepassados e nas tradições que criam e recriam valores. O sistema, portanto, configura-se como prática e símbolo de autonomia e gestão territorial, que demonstra capacidade de articulação entre o uso sustentável do ecossistema e a proteção e reprodução de bens imateriais, representados pela identidade étnica e pelos conhecimentos tradicionais sobre botânica e medicina popular.

Essas informações mencionadas traçam as características gerais relativas ao SAT da Comunidade Sobrado. Contudo, a importância que o sistema atualmente tem para os moradores relaciona-se tanto com o processo histórico de formação da comunidade, quanto com os eventos de grandes impactos socioambientais ocorridos em seu território a partir dos anos 1970. Tais impactos levaram à necessidade

⁶ A importância da reciprocidade entre as comunidades geraizeiras foi mais detalhadamente estudada em Souza (2017).

de formulação de estratégias de recuperação dos ambientes atingidos. Esse contexto, sobre o qual falaremos a seguir, foi vivenciado de forma similar por dezenas de outras comunidades geraizeiras do Norte de Minas que, a partir dos anos 2000, culminou na insurgência de movimentos organizados pelos próprios moradores e na luta por reconhecimento de direitos enquanto populações tradicionais.

A comunidade tradicional geraizeira e a luta contra a invisibilidade

Pode-se dizer que o SAT da Comunidade Sobrado existe desde os primórdios da formação da comunidade, há aproximadamente 200 anos, no entanto havia maior liberdade, espaço e diversidade de usos do território até a década de 1970. Até então, nas chapadas (altiplanos das serras e morros), por exemplo, eram praticados o extrativismo e a criação de gado à solta, mas os moradores mais recentes foram impedidos de realizar essas atividades, por causa do monocultivo do eucalipto, assim como ocorreu em diversas outras comunidades.

Durante o regime militar, apoiado por programas federais e estaduais, esse novo empreendimento se alastrou por milhares de hectares, em áreas tidas como devolutas, prioritariamente em espaços de chapada, em dezenas de municípios do Norte de Minas Gerais. Como marco histórico do estado de invisibilidade ao qual viviam as comunidades tradicionais dessas localidades, o governo e as empresas desconsideraram sua existência e substituíram a mata nativa pela planta exótica. A justificativa usada é que isso iria gerar empregos e riquezas para a região: era o desenvolvimentismo (Dayrell, 1998; Brito, 2013).

Mas as consequências desses monocultivos implantados de forma inapropriada comprometeram a permanência das comunidades naqueles locais, as quais sofreram impactos de ordem social, ambiental, econômica, cultural e fundiária, levando-as a uma situação de encurralamento. Para Nogueira (2009), o encurralamento dos geraizeiros é o seu confinamento nas partes baixas, veredas ou grotas, onde estabeleciam os espaços familiares de moradia, as chácaras ou pequenas roças. Ainda que fossem “mantidas as áreas de plantio dos mantimentos, o sistema de produção geraizeiro teve amputado parte

importante dele: as largas dos gerais, aonde os Geraizeiros desenvolviam atividades de extrativismo e a solta dos animais” (Nogueira, 2009, p. 151). Com a perda de espaços e práticas tradicionais, as comunidades veem seus costumes e modos de vida transformados forçosamente e perdidas a liberdade e as fontes complementares de renda e subsistência familiar.

A conversão da mata nativa de Cerrado em plantas exóticas desestabilizou o ecossistema local e o equilíbrio hidrológico. As chapadas são conhecidas como a “caixa d’água do Cerrado”, tendo grande importância para o ciclo hidrológico (Silva, 2009). São locais que recebem grande quantidade de água das chuvas que, amortecida naturalmente pelas plantas nativas, infiltram-se de modo adequado nos solos, alimentando os lençóis freáticos. O desmatamento do Cerrado retirou essa proteção dos solos e impediu a correta infiltração nos períodos chuvosos, formando enxurradas e voçorocas (erosões), que soterraram ou assorearam nascentes e leitos de córregos nas partes baixas, o que intensificou o processo de sua secagem.

No caso de Sobrado, em meados dos anos 1990, ocorreu um agravante no quadro de degradação ambiental em seu território, que gerou motivação particular na trajetória de luta da comunidade. Certo fazendeiro, vindo de fora da comunidade, apossou-se de uma área próxima à cabeceira do córrego Caiçara e promoveu o desmatamento de centenas de hectares de mata nativa ciliar a fim de praticar a criação de pastos, a fabricação de carvão e, ainda, a criação de suínos ao redor das nascentes. Isso impactou ainda mais as fontes hídricas e o ecossistema como um todo, já enfraquecido por consequência dos monocultivos nas chapadas.

O esgotamento das fontes naturais de água, ápice do estado de encurralamento vivido pelos geraizeiros, representou o estopim no desencadeamento, por volta do ano 2000, da resistência de diversas comunidades contra a presença dos monocultivos e ações predatórias em seus territórios. Nessa época, comunidades como Vereda Funda, Raiz, Água Boa II, Moreira e Sobrado, entre outras, iniciam uma trajetória de luta pela sobrevivência em seus locais de origem. As reivindicações se pautaram na busca por reconhecimento dos direitos enquanto comunidades tradicionais, que envolve reapropriação de territórios e reconhecimento identitário.

Tanto juridicamente como politicamente, essas populações ainda viviam em estado de invisibilidade. Se, por um lado, a constituição de 1988, que abre brechas para o reconhecimento da diversidade socio-cultural brasileira, dá a base para o reconhecimento jurídico de outras populações que não somente quilombolas e indígenas, por outro não trata especificamente outras categorias de povos e comunidades tradicionais. Dessa forma, o movimento organizado dessas comunidades surge também em razão da necessidade de construção formal desse direito de modo mais específico. Como resultado dessas lutas, surgem mecanismos legais, como o Decreto nº 6.040/2007, o artigo 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e, ainda, a Lei Estadual nº 21.147/2014, de Minas Gerais⁷.

Resultados práticos, relativos à reapropriação territorial coletiva, também ocorreram, como a implantação do Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Veredas Vivas e da Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Nascentes Geraizeiras⁸. Após anos de luta, Sobrado conseguiu que o acesso ao seu território e os empreendimentos do dito fazendeiro fossem interrompidos, mesmo que de forma ainda não definitiva⁹. Em meio a essa vitória parcial, os membros da comunidade tentaram definir qual modelo de ordenamento territorial seria mais adequado a sua realidade. Cada categoria territorial acessada até então pertencia a modelos preexistentes, que não correspondiam de forma direta ou específica ao contexto e às necessidades dos geraizeiros, o que gerava a necessidade de adaptações ou certa submissão ou acórdãos de órgão gestores governamentais¹⁰.

Mantinha-se aberta, portanto, a necessidade de criação de uma categoria territorial que correspondesse às especificidades contextuais

⁷ Esta lei foi regulamentada pelo Decreto nº 47.289, de 20 de novembro de 2017. Com isso, a Comunidade Sobrado pôde ser reconhecida oficialmente pelo Estado, com a certificação de autodefinição identitária, em 11 de julho de 2018.

⁸ O PAE Veredas Vivas foi implantado na comunidade Vereda Funda e a RDS Nascentes Geraizeiras, em Água Boa II e em outras comunidades dos municípios de Rio Pardo de Minas, Vargem Grande do Rio Pardo e Montezuma.

⁹ O fazendeiro e outros dois posseiros entraram com processo de reintegração de posse contra a comunidade, na vara de conflitos agrários, mas, até o momento, não houve definição judicial.

¹⁰ No caso do PAE, a gestão é do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e a RDS, do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio).

das comunidades geraizeiras ou que garantisse mais autonomia desse povo nos processos de gestão. É com esse intuito que a Comunidade Sobrado traça uma trajetória de tentativa de construção de um modelo mais autônomo. Ela protagonizou tal feito com a criação da Lei João Tolentino, a prática de salvaguarda do SAT, sobre a qual falaremos mais detidamente no próximo tópico.

A boa prática premiada

São diversas as práticas da Comunidade Sobrado com o intuito de proteger e restaurar o SAT, como os mutirões para desentupimento de tanques de captação de água e o desassoreamento dos leitos de córregos¹¹. Esses entupimentos e assoreamentos ocorrem por causa da areia que desce das encostas durante as chuvas – fato que começou a ocorrer pós-cultivo de eucalipto nas chapadas. As festividades¹² e outras formas tradicionais de transmissão de saberes relacionados ao território atualmente ganharam reforço por intermédio de ações como passeios ecológicos com crianças e adolescentes (Figura 1), reuniões, palestras, assim como projetos de pesquisas diversos¹³.

Entretanto, entre as práticas da comunidade, a Lei Municipal nº 1.629, de 10 de abril de 2015, denominada Lei João Tolentino¹⁴, foi escolhida para participar do Prêmio BNDES de Boas Práticas por causa de seu

¹¹ Os mutirões também realizam cercamentos de nascentes, para evitar a entrada de animais de grande porte; fixação de placas, para indicação dos limites da reserva e com dizeres referentes à proibição de ações predatórias; plantios de sementes nativas; e monitoramento da área, na prevenção de incêndios, caça e retirada irregular de madeira.

¹² A cantiga de roda e as festas juninas (São João e Bandeira roubada), entre outras, segundo lideranças, contribuem para união e animação dos moradores no enfrentamento de desafios. Além disso, fortalecem o reconhecimento de sua identidade enquanto comunidade tradicional geraizeira.

¹³ Uma pesquisa entre os jovens sobre a culinária e os modos de ser e viver da comunidade gerou o livro *Culinária e saberes tradicionais da Comunidade Sobrado*. Mais recentemente, formou-se um grupo teatral com crianças e adolescentes da comunidade, cuja primeira peça, o esquete *Salve, salve nossa Terra!*, conta a história de luta da comunidade pela proteção de suas águas e território. Além de apresentações em diversas comunidades geraizeiras, a peça circulou por cidades como Brasília, DF, Belo Horizonte, MG e Taiobeiras, MG.

¹⁴ João Tolentino, ancião da comunidade, falecido recentemente, teve participação singular na construção do projeto da referida lei.



Figura 1. Passeio ecológico na cabeceira do Caiçara com crianças e adolescentes da Comunidade Sobrado, município Rio Pardo de Minas, MG.

caráter inovador, com potencial de replicabilidade e necessidade de visibilidade para operar sua regulamentação. Seu texto tem por base artefatos jurídicos que versam sobre o reconhecimento da diversidade sociocultural e territorial dos povos e comunidades tradicionais do Brasil e de Minas Gerais e a sustentabilidade na agricultura familiar¹⁵.

A Lei João Tolentino dispõe sobre o reconhecimento da Comunidade Tradicional Geraizeira de Sobrado e sobre a proteção de seu território e seu modo de vida, tidos como patrimônio cultural material e imaterial, sujeito à salvaguarda, proteção e promoção. O processo de sua construção teve a parceria de diversas instituições¹⁶ e pesquisadores. Esses grupos participaram por meio da atuação dialogada em reuniões, manifestações, articulações políticas, e pelo apoio de assessorias

¹⁵ Artigos 215 e 216 da Constituição Federal; Decreto nº 6.040/2007; art. 169 da OIT; e ainda as leis estaduais mineiras nº 21.147/2014, nº 21.146/2014 e nº 21.156/2014.

¹⁶ Entre os parceiros, destacam-se outras comunidades geraizeiras, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Rio Pardo de Minas, a ONG CAA – Centro de Agricultura Alternativa, universidades como Unimontes e UFMG e a Rede Sociotécnica.

técnicas diversas (áreas do Direito, Sociologia, Antropologia, Desenvolvimento Sustentável, etc.) e registros audiovisuais.

O projeto de lei começou a ser construído em outubro de 2013, por intermédio de discussões entre lideranças da comunidade, moradores e apoiadores. Nos meses seguintes, foram realizadas atividades com grupos de trabalho, divididos entre faixas etárias diferenciadas, para registro de relatos e reflexões sobre identidade e modos de vida na comunidade. Essa etapa foi finalizada com a elaboração e aprovação da ata de autodeclaração identitária. Durante o ano de 2014 até meados do ano seguinte, o projeto foi finalizado e encaminhado aos poderes Legislativo e Executivo, onde sofreu diversos vetos no texto original, até ser sancionado pelo Executivo em abril de 2015¹⁷.

Todo o processo de construção e elaboração do projeto de lei e suas articulações, realizado por meio de metodologias participativas, resultou em um texto que reflete as perspectivas e anseios de jovens, adultos, idosos, homens e mulheres da comunidade, dentro das limitações estabelecidas nas negociações com os poderes públicos. Seu texto prevê a valorização e o fortalecimento dos conhecimentos tradicionais, visando garantir sua perpetuação na articulação com práticas que promovam o bem-estar dos moradores. No escopo de proteção e valorização da lei, estão os seguintes elementos: modos tradicionais de coleta de frutos e plantas medicinais e preparação de alimentos, pesca, criação de animais e, ainda, os saberes e as memórias, entre outros. Isso permite e impulsiona ações e projetos voltados à permanência desses elementos, como valores imateriais da comunidade, protegendo-os da sobreposição de costumes e conhecimentos externos, muitas vezes descontextualizados em relação à comunidade e que não respeitam os saberes locais.

¹⁷ Em meados de 2014, o projeto enviado a câmara de vereadores abrangia todo o município de Rio Pardo de Minas, mas só o aprovou com restrição de sua abrangência apenas sobre o território do Sobrado, dentre outros vetos. A seguir, com a negativa do poder executivo de aprovação, ocorrem novas rearticulações e a proposta foi tornada como de proposição da casa executiva, havendo outros vetos. Em abril de 2015, a lei foi, enfim, sancionada pela mesma. Seu texto final pode ser acessado em: <http://www.riopardodeminas.mg.leg.br/personalizado-46/BlankListItem0_icndww04109_0/2015>. Para mais detalhes e reflexões sobre o processo de construção da lei, ver Oliveira (2017).

A Lei Municipal nº 1.629 visa à proteção contra empreendimentos que ponham em risco a integridade física e identitária da comunidade e prevê a salvaguarda das fontes hídricas. Com isso, ganharão reforços, projetos e ações de recuperação e proteção da biodiversidade, os quais são essenciais para permanência de nascentes e córregos e para o acesso dos moradores a esses recursos. Para tais fins, o texto dispõe sobre a demarcação fundiária da área de reserva, como local de uso e proteção coletiva, gerando segurança contra possíveis apropriações indevidas de parcelas de seu território, principalmente contra os que não comungam com o modo de ser da comunidade.

No quesito fundiário, a lei guarda diferenças fundamentais sobre outros mecanismos territoriais acessados pelas comunidades tradicionais em geral. Assim como tradicionalmente os geraizeiros se organizaram no espaço, separando áreas coletivas de áreas de posse familiar, o texto da referida lei busca resguardar tal característica, a fim de conferir maior fidelidade à territorialidade geraizeira e aos interesses da própria comunidade.

Desafios e perspectivas

Toda a situação vivida por dezenas de comunidades geraizeiras no Norte de Minas Gerais, como a de Sobrado, que sofreram impactos devastadores sobre seus territórios nos últimos 40 anos, foi favorecida pelo estado de invisibilidade no qual viviam. Somente a partir da Constituição de 1988, o poder público começou a reconhecer a diversidade sociocultural e territorial brasileira, e, nos últimos anos, vários arcabouços jurídicos vêm favorecendo essa perspectiva. A Lei João Tolentino busca fortalecer e aperfeiçoar essa tendência e surge como iniciativa e criação comunitária, buscando proteger e reconhecer uma comunidade geraizeira no que tange as suas especificidades. Sua aprovação abre as portas para a implementação de ações e políticas que respeitem a autonomia geraizeira no que se refere à convivência territorial e a suas práticas tradicionais.

A sanção dessa lei já permite e estimula mobilizações em torno de ações e projetos voltados à proteção do modo de ser e viver da

comunidade, ou seja, de sua cultura e identidade em articulação com a diversidade produtiva e alimentícia, que tradicionalmente tem por base a sustentabilidade e a segurança alimentar. É uma ação de salvaguarda de seus SATs. O texto da lei prevê a proteção do bioma e o uso sustentável dos recursos naturais, com ações que primam pela defesa e recuperação da diversidade da fauna e da flora locais, bem como dos recursos hídricos naturais, como nascentes e córregos. Em fase de articulação para implementação de sua regulamentação, já estão sendo traçados projetos voltados à execução de ações e políticas que tenham como finalidade esses objetivos descritos.

Tal prática se mostra como instrumento exemplar no fortalecimento da identidade e da cultura geraizeira, na medida em que penetra nos campos do poder público, que, tradicionalmente, sobrepuseram suas especificidades, contribuindo assim para que saíssem da invisibilidade. Mesmo ainda restrita ao território da Comunidade Sobrado, a referida lei tem grande potencial de replicabilidade, já que sua proposta reflete os interesses e as realidades de dezenas de outras comunidades geraizeiras do município e da região. O desafio agora é atingir sua regulamentação e dar início à efetivação de suas propostas. Para isso, a comunidade reinventa estratégias e ações no intuito de fortalecer suas articulações.

Os limites visíveis ao alcance da referida lei, sendo também as principais ameaças e dificuldades referentes à manutenção do SAT, segundo os próprios moradores, giram em torno da possibilidade de retorno do empresário à área dita de reserva. Há uma ação de reintegração de posse movida por ele contra a comunidade, que ainda não teve seu desfecho. A aprovação da Lei João Tolentino, portanto, não garante a reapropriação e a regularização fundiária da área de reserva em favor da comunidade. Para isso, ela procura, hoje em dia, traçar caminhos alternativos. Para desencadear a resolução do conflito, vislumbram-se, por exemplo, as possibilidades de permuta de áreas com o governo do estado. De qualquer modo, a situação enfrenta questões complexas de ordem fundiária e jurídica e, para a comunidade, não há outro meio de proteção e restauração socioambiental plena senão a partir da autonomia comunitária sobre o território.

Mesmo diante desse quadro, a comunidade segue unida e continua se reinventando, no intuito de buscar a melhor resolução possível para o coletivo. Segue também usufruindo dos resultados positivos conquistados até o momento por meio de sua luta. Um deles é o fato de, mesmo com toda a devastação ocorrida, a área do SAT ainda fornecer praticamente todo o recurso hídrico utilizado pelas famílias, tanto para consumo humano, quanto animal, bem como para pequenos plantios. Sobrado é uma das raras comunidades do município que nunca dependeu, pelo menos até o momento, de caminhão-pipa para fornecimento de água. A sociobiodiversidade local também vem se recuperando, com repovoamento de fauna e flora nativas. Tudo isso reaviva a alegria e a esperança dos moradores pelo fato de, simplesmente, terem a garantia futura de poderem continuar a viver ali.

Referências

- BRITO, I. C. B. de. **Ecologismo dos gerais**: conflitos socioambientais e comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais. 2013. 269 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, DF.
- DAYRELL, C. A. **Geraizeiros e biodiversidade no Norte de Minas**: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos dos agroecossistemas tradicionais. 1998. Dissertação (Mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento Sustentável Rural) – Universidade Internacional de Andalucia, Huelva.
- NOGUEIRA, M. C. **Gerais a dentro e a fora**: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais. 2009. 233 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF.
- OLIVEIRA, M. D. de. **Autodefinição identitária e territorial entre os geraizeiros do Norte de Minas Gerais**: o caso da comunidade sobrado. 2017. 138 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, DF.
- SILVA, C. E. S. **O cerrado em disputa**: apropriação global e resistências locais. Brasília, DF: Confea, 2009. 264 p.
- SOUZA, J. R. de. **Terras geraizeiras em disputa**: os processos de autoafirmação identitária e retomada territorial de comunidades tradicionais de Rio Pardo de Minas frente à concentração fundiária. 2017. 228 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, DF.

O Sistema Agrícola Tradicional do Milho Crioulo em Roraima

Samuel Carlos de Santana

Introdução

Roraima é um estado que abriga dois biomas, a Amazônia e o Cerrado. Em seu território, há predomínio de grande área de campos naturais em sistemas ecotonais com vasto patrimônio genético preservado, em especial nos territórios indígenas.

Os sistemas de produção dos povos da Terra Indígena São Marcos são tradicionalmente baseados em roças de coivara, apresentam especificidades regionais e são praticados nas serras ou no lavrado. O sistema agrícola tradicional (SAT) está estruturado em duas estações do ano: inverno (período das chuvas), de maio a novembro, e verão (período da seca), que se estende de dezembro a abril. As atividades são marcadas pelo ritmo das estações, assim as queimadas são realizadas em abril, antes do início das chuvas. Durante os meses de inverno, as águas das chuvas torrenciais engrossam os leitos dos rios e igarapés, chegando mesmo a alagar em grande parte os campos, com exceção de alguns pontos mais salientes nas planícies, que formam pequenas ilhas acima da superfície, denominadas tesos (CIR, 2010). Esses tesos, assim como as vertentes das serras, são os locais preferenciais de cultivo de mandioca e de milho. A população, que permanece reunida nas aldeias ao longo do período de estiagem, se dispersa em pequenos grupos durante a estação chuvosa e passa a viver isoladamente nos locais onde os alimentos são produzidos em roças familiares e coletados nas matas que cobrem as serras.

Segundo o Conselho Indígena de Roraima (2010), durante um breve período de transição entre as estações, a vegetação até então submersa nos campos viceja, e os animais deixam os refúgios nos tesos das planícies e ficam isolados nas serras para percorrer seu habitat mais extenso. Os índios, que se mantinham dispersos em pequenos grupos domésticos, voltam a se juntar, e reúnem as parentelas extensas nas aldeias, compondo expedições de caça e de pesca, entre várias outras atividades empreendidas no tempo de estiagem. Além disso, dedicam-se à construção, ao reparo das casas, à extração de madeira e argila empregadas na armação e nas paredes laterais, à coleta de folhas de palmeiras, mais frequentemente de buriti, que utilizam nas coberturas. Dedicam-se ainda à coleta de uma grande variedade de fibras vegetais usadas na confecção de artefatos. Durante a estiagem, torna-se mais nítido o traçado de uma infinidade de caminhos e trilhas nos campos e nas matas, estabelecendo ligação entre os locais de coleta, caça, pesca, roças e as diversas aldeias. Tais trajetos passam então a ser intensamente percorridos, e isso estreita as relações sociais e fortalece os vínculos de aliança entre as parentelas, nas festas e celebrações rituais (CIR, 2010).

Nos meses de verão, a vegetação dos campos torna-se seca e esturricada, a folhagem verde vai se restringindo às baixadas mais próximas às margens dos rios e igarapés que, em sua maior parte, são intermitentes e secam completamente no auge da estiagem. Os homens das aldeias voltam-se para os poços nos leitos secos e para os lagos que conservam água, procurando surpreender os animais que buscam o bebedouro nos mesmos locais. Além disso, dedicam-se, mais intensivamente, à pesca, que se torna atividade principal durante o período (CIR, 2010). A produção é destinada à subsistência das famílias nas aldeias e/ou à troca entre os grupos que habitam a região, e é realizada em roças individuais ou coletivas típicas da agricultura indígena em Roraima.

As roças coletivas são cultivadas sob o comando dos *tuxauas* (caciques/líderes), no regime conhecido como *mutirão*, *ajuri* ou *puxirum*. A colheita grande é carregada pela mulher e guardada em *paioís*, e as porções menores ficam na própria maloca (Pereira, 1980).

Este capítulo tratará do sistema tradicional de cultivo do milho crioulo, característico da cultura dos povos das terras indígenas São Marcos e Raposa Serra do Sol, onde predominam as etnias Macuxi, Taurepang e Wapixana.

Os Wapixana habitam o interflúvio dos rios Branco e Rupununi, na fronteira entre o Brasil e a Guiana. Trata-se da maior população de falantes de Aruak no norte-amazônico, e sua população é estimada em aproximadamente 13 mil indivíduos (ISA, 2018a). Obtêm recursos para a sobrevivência essencialmente na agricultura, na caça e na pesca, que, cada vez mais, são realizadas com instrumentos da cultura não indígena, e os principais produtos cultivados milenarmente continuam sendo o feijão, o milho e, em especial, a mandioca. A fala na perspectiva dos Wapixana tem valor central na definição do humano e é princípio cumulativo, que só encontra sua plenitude na velhice, quando, para os Wapixana, o humano é mais alma do que corpo. Nessa concepção, imbrica-se o conhecimento, necessariamente envolto na competência oratória; falar bem é o corolário da sabedoria e indissociável do corpo.

Os Macuxi, povo de filiação linguística Karíb, também habitam a região das Guianas, entre as cabeceiras dos rios Branco e Rupununi. A designação *macuxi* contrasta com as dos povos vizinhos – os Taurepang, os Arekuna e os Kamarakoto – também falantes de língua pertencente à família Karíb e muito próximos, social e culturalmente, dos Macuxi. Tomados em conjunto, formam uma unidade étnica mais abrangente, os Pemon. A distribuição espacial da população Macuxi faz-se em várias aldeias e pequenas habitações isoladas. Estima-se que existam 140 aldeias dos Macuxi no Brasil, das quais 50 no interflúvio Maú(Ireng)-Rupununi (ISA, 2018b). Essa distribuição espacial dos Macuxi tem permanecido inalterada ao longo de uma extensão contínua de terras desde pelo menos os primeiros registros históricos disponíveis para a região do Vale do Rio Branco, no século XVIII. O território Macuxi em área brasileira hoje está recortado em três grandes blocos territoriais: a Terra Indígena (TI) Raposa Serra do Sol, a TI São Marcos, ambas concentrando a grande maioria da população, e pequenas áreas que circunscrevem aldeias isoladas no extremo noroeste do território Macuxi, nos vales dos rios Uraricoera,

Amajari e Cauamé. A mais populosa é a TI Raposa Serra do Sol, na porção central e mais extensa de seu território, distribuído em aproximadamente 85 aldeias cuja grande maioria é Pemon, segundo dados de 2004 (ISA, 2018b). A TI São Marcos estende-se contígua à TI Raposa Serra do Sol. Trata-se de uma área onde estão localizadas mais 24 aldeias dos Macuxi.

Segundo Santilli (2002), o universo dos Macuxi é composto, basicamente, de três planos sobrepostos no espaço que se encontram na linha do horizonte. A superfície terrestre, onde vivemos, é o plano intermediário; abaixo da superfície há um plano subterrâneo, habitado pelos *Wanabaricon*, seres semelhantes aos humanos, porém de pequena estatura, que plantam roças, caçam, pescam e constroem aldeias. O céu que enxergamos da superfície terrestre é a base do plano superior, *Kapragon*, povoado por diversos tipos de seres, incluindo os corpos celestes e os animais alados, entre outros, que também vivem, à semelhança dos humanos, da agricultura, da caça e da pesca. Os Macuxi não têm qualquer relação com os seres habitantes desses outros planos do universo, que tampouco interferem em seus destinos. O plano intermediário, por sua vez, não é o domínio exclusivo de humanos e animais, mas habitam-no ainda duas classes de seres, *Omá:kon* e *Makoi*. O autor descreve que a distinção entre essas duas classes parece ter como critério básico o lugar habitado por cada uma delas (Santilli, 2002). Assim, a categoria *Omá:kon* habita preferencialmente as serras, em particular as áreas rochosas e mais áridas da cordilheira, bem como as matas. Sua aparência, embora muito diversa, é marcadamente selvagem ou antissocial: têm unhas e cabelos longos e fala inarticulada. Manifestam-se mais comumente sob a aparência de animais de caça, embora sejam eles os caçadores de homens. Já os seres *Makoi* são predominantemente aquáticos, habitando as cachoeiras e poços profundos, e manifestam-se sob uma gama variada de cobras aquáticas. São considerados os seres mais nefastos aos homens, atraindo-os para o seu domínio e devorando-os. Quando os *Omá:kon* e *Makoi* aprisionam uma alma humana (*Stekaton*), a vítima adoece e acaba morrendo. Somente os xamãs (*Piatzán*) podem fazer face à predação exercida pelo *Omá:kon* e *Makoi*, pois possuem a faculdade de vê-los e dispõem de armas sobrenaturais para neutralizá-los. Com efeito, a

ação terapêutica de um xamã – já que as doenças são evidência de agressões à alma causadas por essas duas classes de seres – consiste basicamente no resgate da alma aprisionada, impedida de retornar ao corpo e que, em uma sessão xamanística, os cantos descrevem à medida que essa ação se desenrola (Santilli, 2002).

Na cosmogonia presente em diversas versões, conforme revela uma tradição oral compartilhada pelos Pemon e Yomba, dois grupos consideram-se aparentados, descendentes comuns de heróis míticos: os irmãos Macunaíma e Enxikirang. Os irmãos míticos, filhos do sol – Wei –, forjaram num tempo antigo – *Piatai Datai* – a atual configuração do mundo. Segundo Paulo Santilli (2001, p. 16):

Contam que *Macunaíma* percebeu entre os dentes de uma cotia, adormecida de boca aberta, grãos de milho e vestígios de frutas que apenas ela conhecia; saiu, então, a perseguir o pequeno animal e deparou com a árvore *Wazacá* – a árvore da vida –, em cujos galhos cresciam todos os tipos de plantas cultivadas e silvestres de que os índios se alimentam. *Macunaíma* resolveu, então, cortar o tronco – *Piai* – da árvore *Wazacá*, que pendeu para a direção nordeste. Nessa direção, portanto, teriam caído todas as plantas comestíveis que se encontram até hoje, significativamente nas áreas cobertas de mata. Do tronco da árvore *Wazacá* jorrou uma torrente de água que causou grande inundação naquele tempo primordial. Segundo o mito, esse tronco permanece: é o Monte Roraima, de onde fluem os cursos d'água que banham o território tradicional desses povos. O mito fala, assim, da origem do cultivo, que marca a humanidade, bem como de sua diferenciação étnica, expressa também na localização geográfica (Santilli, 2001, p.16).

Cultivo do milho crioulo em Roraima

Os Macuxi, Taurepang e Wapixana praticam a agricultura de coivara, cultivando basicamente mandioca, milho, cará, batata-doce, banana, melancia, ananás, entre outros gêneros em menor proporção, que variam a cada aldeia. A derrubada da mata, a queima da área e o plantio são tarefas realizadas pelos homens. A partir de então, cabe sobretudo às mulheres manter a roça limpa e proceder à colheita, bem como preparar os alimentos. Os homens se ocupam de trazer a caça, pesca e frutos silvestres, empreendendo expedições de exploração econômica muito além dos limites da aldeia.

Destaca-se como importante característica do sistema agrícola a forma de conservação das sementes, por anos consecutivos no campo, após a “quebra do milho”, o qual é bem empalhado para o periquito não alcançá-lo. Esse milho também demonstra grande resistência a pragas do campo, e suas sementes são selecionadas da safra anterior. A escolha das espigas se dá pela retirada das sementes de, em média, 2/3 das espigas. De um ano para outro, as espigas para sementes ficam “guardadas” no campo ou em varais sob a cobertura do teto das casas (Figura 1).

Atualmente, a conservação das sementes ocorre também em garrafas PET ou em tambores hermeticamente fechados. A conservação da variedade no campo é assegurada pela característica topográfica da região, que é altamente montanhosa e funciona como barreira natural, protegendo o milho de cruzamentos. Segundo pesquisas antropológicas, indígenas maias e astecas percorreram esta região, deixando variedades que permaneceram intactas até os dias atuais, como é o caso do milho crioulo de Roraima, de porte alto, e a haste da planta pode chegar a mais de 3 m de altura.

Foto: Samuel Santana



Figura 1. Varal de conservação de germoplasma em propriedade rural localizada na Comunidade Indígena Samã, Alto São Marcos, município de Pacaraima, RR.

Cultivando a diversidade

A diversidade de ecossistemas manejados permite o cultivo de diferentes tipos de milho adaptados às diferenças climáticas. Tanto no lavrado quanto na região das Serras, o milho crioulo apresenta grande diversidade de grãos brancos, vermelhos, amarelos, rajados e do tipo mole (Figura 2). O cultivo de variedades tradicionais de milho ocorre em inúmeras aldeias, o que proporciona a troca de materiais, além de manter a estabilidade genética e a segurança alimentar dessas populações.

O milho é uma das gramíneas cultivadas de maior interesse, da qual tudo se aproveita, exceto as raízes. Os principais produtos são o milho para consumo, tanto in natura quanto cozido e assado, e os seus derivados: fubá, caxiri, beiju, bolo de milho, cuscuz, vinho, aluá, pamonha de milho verde e pudim. Até mesmo na medicina tradicional, o chá de cabelo de milho é importante medicamento para dores e enfermidades relativas ao trato urinário.



Foto: Samuel Santana

Figura 2. Variedades crioulas de milho cultivadas no sistema tradicional agrícola em Roraima.

Pereira (1980), em sua obra *Moronguetá, um Decameron Indígena*, faz referência ao estudo de Nordenskiöld, publicado no número XXI do *Journal de La Société des Americanistes*, intitulado *L' Apiculture Indienne*. O autor cita que, “com milho e mel, os indígenas fabricavam um vinho, que posto a fermentar lhes tonificava o coração e açulava os instintos”. Na obra *Panorama da Alimentação Indígena*, são descritas as características diferenciadas das culturas indígenas da região, as quais permanecem até os dias atuais: “Mandioca e milho são as plantações principais, havendo ainda como modalidade de sua lavoura, porém em escala diminuta, o cultivo de feijões, cana de açúcar, arroz e algodão, uma espécie de amendoim, mamão, bananas, aboboras e abacaxis” (Pereira, 1974, p. 60). É importante observar que a grande variedade de culturas mesmo não sendo predominantes constituem elementos de uma rica diversidade alimentar.

As mulheres exercem papel essencial na manutenção da conservação e da cultura imaterial relativa ao milho (Figura 3). Ainda utilizam pilões de madeira e panelas ancestrais para beneficiamento e produção de receitas em que o milho é o alimento principal (Figura 4).

Os alimentos tradicionais principais que caracterizam a cultura alimentar indígena estão identificados por Pereira (1974), que descreve o processo e o sistema de beneficiamento do milho e da mandioca da seguinte maneira:

O método de preparo inclui além de cozerem e assarem o milho verde ou mal maduri, a reduzem seus grãos a fubá para fazer bolos chatos, também feitos de farinha de mandioca. Toda maloca possui diversos pilões, feitos de pezada madeira e semi-enterrados. Na sua cavidade, bastante profunda, coloca-se o milho que é triturado e reduzido à fubá pela “mão”, feita de outro pau pesado que termina em um bloco arredondado. O grão não é soccado: a índia imprime à “mão” um movimento de rotação, mais ou menos constante até obter o efeito desejado.

A mandioca é reduzida, depois de descascada e limpa, sobre taboas, em que encrustaram em linhas regulares pequenas lascas de pedras que dilaceram a raiz no seu movimento de vai e vem... Estas taboas são de fabrico original dos Mayongongs e são por elles vendidas as demais tribos em transacção à vista e a prazo, neste caso religiosamente respeitados e cumprido.

Como contenha o produto deste processo – uma massa molhada- ainda todo o veneno, colocam-na depois no “tipity”, espécie de mangueira, trancada pelos homens de junco Araruá, fechada em baixo e aberta em cima para receber a



Fotos: Samuel Santana



Figura 3. Mulheres na manutenção da conservação e da cultura imaterial relativa ao milho.

massa. Dependurado o tipity em uma das extremidades, dependuram-se na outra para espicha-lo mais possível, do que resulta forte compressão sobre a massa, cujo liquido, o veneno, começa a gotejar pelos interstícios do tecido até ficar enxuta.

Peneirada, é a farinha aproveitada para bolos de mandioca que constituem um dos alimentos diários do índio, espécie de nosso pão, e acompanham-no em todas as viagens.

(Pereira, 1974, p. 60).

Como o milho, a mandioca encontra-se em todos os roçados indígenas. O grão é a matéria-prima para o preparo de alimentos tradicionais, como farinha, tapioca e beiju. A farinha é o alimento obrigatório na alimentação cotidiana. Além da farinha, da massa de mandioca se faz o beiju, que acompanha as refeições, especialmente o peixe cozido na damurida, um caldo feito com as folhas e frutas da pimenteira. O beiju é também utilizado no preparo do *pajuaru*, enquanto o caxiri é feito da macaxeira cozida, ambos são bebidas fermentadas consumidas pela maioria dos indígenas, inclusive crianças. As bebidas apresentam diferentes graus de teor alcoólico, e o *pajuaru* é o mais forte.

Foto: Samuel Santana



Figura 4. Pilão de madeira para beneficiamento do milho. Comunidade indígena Sabiá, Pacaraima, RR.

As variedades tradicionais da mandioca têm sido mantidas por uma prática amplamente difundida de conservação das manivas nas veredas úmidas, próximas aos buritizais, durante o período de seca, garantindo assim a quantidade e diversidade de manivas para a época de plantio nas chuvas. É uma forma tradicional de conservação das variedades adaptadas ao local. Em comum com os demais indígenas dos vales do Solimões, Rio Negro, Rio Madeira e Rio Branco, os indígenas de Roraima plantam o amendoim e duas espécies de batata-doce – uma própria para o preparo da chicha e outra como componente do curare (Pereira, 1974).

Chicha é a bebida tradicional fermentada à base do milho e de outros cereais amplamente difundida e produzida pelos índios da cordilheira dos Andes e demais povos da América do Sul.

O curare é extraído de algumas espécies de lianas pelos índios no Brasil, Bolívia, Peru, nas Guianas, Equador, Panamá e Colômbia. As espécies mais usadas são *Strychnos toxifera*, *Strychnos guianensis* e *Chondrodendron tomentosum*, das quais é retirada a casca castanha para fazer o curare. Na casca, existem numerosos alcaloides, uns muito tóxicos, como a tubocurarina, a protocurarina e a toxiferina, e outros menos tóxicos, como a curina, a protocurina, a protocuridina e a neoprotocuridina. A manipulação que resulta no curare é característica de cada povo. Quarenta tipos de curare são usados na Amazônia e há necessidade, às vezes, de substituição de algumas das plantas, pois não crescem todas no mesmo local.

Tradição e ancestralidade no cultivo do milho crioulo

A região de Roraima possui um acervo arqueológico inestimável, parcialmente dimensionado pelo Projeto de Salvamento Arqueológico, realizado pelo Museu Paranaense Emílio Goeldi, a partir de um universo de mais de 60 sítios arqueológicos.

Entre os sítios arqueológicos, destaca-se o da Pedra Pintada, situado a 140 km ao norte da cidade de Boa Vista, na margem esquerda do Rio Parimé, onde se localiza a Pedra Pintada, dólmen que mede 60 m de diâmetro por 30 m de altura e tem a forma elipsoide colossal. Em sua

superfície, há inscrições, símbolos e ornamentos, incluindo inscrições do milho (Homet, 1959).

Os *tuxauas* conservam a tradição oral que contempla aspectos da ancestralidade do milho na região. Na parte central da Pedra Pintada, encontram-se desenhos claramente identificados de sementes de milho, bem como o que seriam peneiras e artefatos para beneficiamento dos grãos. É possível encontrar no complexo indígena Macuxi-Wapixana diversos bens culturais imemoriais que estão diretamente relacionados ao cultivo do milho crioulo em Roraima e ao processamento para alimentação humana.

A boa prática premiada

A boa prática em SAT premiada refere-se à ação de conservação de variedades de milho crioulo ao longo de séculos, que se originaram no México e se espalharam pela América Central, Caribe e interior da América do Sul, seguindo rotas documentadas pelos estudos antropológicos e elementos pictóricos, como os da Pedra Pintada. Novos estudos coordenados por Kistler et al. (2018) apresentam dados inéditos sobre a evolução genética do milho.

Até recentemente as atividades produtivas eram praticadas exclusivamente para a subsistência das famílias indígenas e para as trocas entre os diferentes grupos e etnias que habitavam a região, o que assegurou a manutenção da diversidade genética adaptada a diferentes solos, microclimas e altitudes. A diversidade de ecossistemas manejados pelos indígenas Macuxi e Wapixana permitiu manter o cultivo e a conservação dinâmica de diferentes variedades de milho (branco, vermelho, amarelos rajados e do tipo mole) adaptadas às mais diversas condições climáticas – do lavrado à região das Serras. Segundo Miller (2008), as principais culturas existentes no roçado são: mandioca-brava, macaxeira, banana, milho, pimenta, cana-de-açúcar, amendoim, abóbora, melancia, caju, cítricos, manga, mamão, batata-doce, inhame, cará, hortaliças e legumes diversos, arroz e feijão.

O trabalho de resgate das culturas agrícolas tradicionais tem permitido a manutenção de seu significado simbólico e sua função na segurança e na soberania alimentar dos povos da região. O cultivo das variedades tradicionais do milho em várias aldeias, com a troca de germoplasma entre as famílias e aldeias, contribui para manter a estabilidade genética da espécie, além de proporcionar a obtenção de variedades adaptadas a diferentes condições locais de solo e clima (Miller, 2008).

Desafios e perspectivas

Atualmente, os sistemas agrícolas tradicionais indígenas de Roraima têm se caracterizado por uma dinâmica de transformação, em decorrência do acelerado processo de intensificação da ocupação do território pelo agronegócio exportador de commodities em grande escala, bem como do contato dos indígenas com a sociedade envolvente. A consequência tem sido a introdução de modificações tecnológicas e a reconstrução de sistemas socioeconômicos.

Mesmo com o esforço de conservação das variedades tradicionais, assim como rituais e costumes que cercam seu uso, existe o risco iminente de ocorrer substituição das variedades locais por “cultivares” comerciais selecionadas em base genética estreita. Portanto, é importante manter ativo o processo de seleção de germoplasma, em uma grande população de plantas, para conter a tendência de erosão genética do milho e a consequente perda de produtividade.

Diante do risco crescente de perda da diversidade e de erosão genética de variedades de milho crioulo nas terras indígenas de São Marcos e de Raposa Serra do Sol, assim como em outras regiões indígenas do estado de Roraima, é de extrema importância a ação de reserva genética do milho – o alimento mais importante das Américas. O reconhecimento desse sistema agrícola pelo prêmio BNDES é fundamental para a continuidade das ações de conservação dinâmica do milho crioulo no estado. Além disso, a manutenção dos sistemas agrícolas tradicionais pode ser favorecida pelo reconhecimento internacional,

por meio do programa da FAO intitulado Globally Important Agricultural Heritage Systems (GIAHS).

Referências

HOMET, M. F. **Os Filhos do Sol**: nas pegadas de uma cultura pré-Histórica no Amazonas. São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural, 1959.

KISTLER, L.; S. MAEZUMI, Y.; SOUZA, J. G. de; PRZELOMSKA, N. A. S.; COSTA, F. M.; SMITH, O.; LOISELLE, H.; RAMOS-MADRIGA, J.; WALES, N.; RIBEIRO, E. R.; MORRISON, R. R.; GRIMALDO, C.; PROUS, A. P.; ARRIAZA, B.; GILBERT, M. T. P.; FREITAS, F. de O.; ALLABY, R. G. Multiproxy evidence highlights a complex evolutionary legacy of maize in South America. *Science*, v. 362, n. 6420, p. 1309-1313, Dec. 2018. DOI: 10.1126/science.aav0207

MILLER, R. P. (Coord.). **Levantamento etnoambiental das terras indígenas do Complexo Macuxi-Wapixana**: Anaro, Barata-Livramento, Boqueirão, Raimundão, Jacamim, Moskow, Muriru, Tabalascada e Raposa-Serra do Sol. Brasília, DF: Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal, 2008. 192 p. (Funai. Séries estudos, 192). Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (Brazil) – PPTAL; Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, colaboradores.

NORDENSKIÖLD, E. L'apiculture indienne. *Journal de La Société des Américanistes*, n. 21, n° 1, p. 169-182, 1929.

PEREIRA, M. N. **Moronguetá**: um Decameron indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

PEREIRA, M. N. **Panorama da alimentação indígena**: comidas, bebidas e tóxicos na Amazônia brasileira. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1974.



Anexo 1

Painéis de facilitação gráfica

PRÊMIO BNDES-SAT

PAINEL I: Reconhecimento de Sistemas Agrícolas Tradicionais



CUIDA DA AGRICULTURA, ESPECIALMENTE DA AGRICULTURA FAMILIAR.

Conhecer e valorizar as agriculturas tradicionais

A FAO QUER APOIAR O BRASIL NESSE PAUTA.



GIAHS/SIPAM

SISTEMAS IMPORTANTES DO PATRIMÔNIO AGRÍCOLA MUNDIAL

SAT's NO BRASIL: NOSSO POTENCIAL É EXTENSO



O FUNDO SOCIAL APOIA INICIATIVAS SOCIAIS DE GERAÇÃO DE TRABALHO E RENDA.

JÁ APOIOU:

- 400.000 BENEFICIÁRIOS
- 1.600 PROJETOS COLETIVOS
- 40.000 TECNOLOGIAS SOCIAIS



2016 FOI FIRMADO ACORDO DE COOPERAÇÃO TÉCNICA ENTRE IPHAN E EMBRAPA



OBJETIVOS: TRANSFERIR TECNOLOGIAS, INTERCAMBIAR E CONSTRUIR CONHECIMENTOS SOBRE SAT's, DESENVOLVER ESTRATÉGIAS AGRICOLAS COM POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS, DESENVOLVER PESQUISAS E SALVAGUARDAS.

- RELEVÂNCIA CONTEMPORÂNEA
- SEGURANÇA E SOBREVIVÊNCIA ALIMENTAR
- CONHECIMENTO TRADICIONAL



Patrimônio Cultural Imaterial

SÃO SABERES, TÉCNICAS, USOS, REPRESENTAÇÕES, INSTRUMENTOS E ESPAÇOS TRADICIONAIS, TRANSMITIDOS DE GERAÇÃO EM GERAÇÃO QUE DESEJAMOS PRESERVAR.



TEM CARÁTER DINÂMICO DEPENDENTE DA AÇÃO HUMANA PARA EXISTIR.

política de salvaguarda



AÇÕES PARA CONTEMPLAR E GARANTIR A VIABILIDADE DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL.

processos

- IDENTIFICAÇÃO
- RECONHECIMENTO
- APOIO E FOMENTO

- ORGANIZAÇÃO SOCIAL
- AGRICULTIVIDADE
- PAISAGENS CULTURAIS
- PLANO DE CONSERVAÇÃO DINÂMICA



PRÊMIO BNDES - SAT

PAINEL II: Experiências de Sistemas Agrícolas Tradicionais

1. Rio Negro/AM de Sempre Viva/MS

CONJUNTO DE SABERES QUE SE RELACIONAM



110 A 120 ESPÉCIES DE MANIÓC

TÉCNICAS DE MANEIO DA ROÇA E DOS QUINTAIS DE PLANTAS NA ÁREA CULTIVADA

USO DE UTENSÍLIOS, PROCESSAMENTO E ARMAZENAMENTO

autonomia das famílias

O SAT DO RIO NEGRO FOI RECONHECIDO EM 2010.

AGRICULTURA É COMBINADA COM OUTRAS ATIVIDADES LIGADAS À FLORESTA E AO RIO.

ameaças

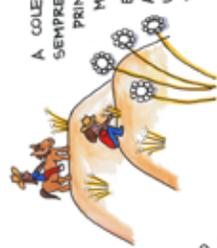
- TRANSMISSÃO DE SABERES
- INTEGRAÇÃO DOS PRODUTOS AO MERCADO
- PERDA DA BIODIVERSIDADE

SATs DISTRIBUÍDOS NO ALTO, MEIO E BAIXO RIO NEGRO.

POVOS DE 4 TRONCOS LINGÜÍSTICOS:

TUKANO, ARUAK, MAKU E YANOMAMI

- ACESSO À TERRA
- HEGEMONIA DAS PRÁTICAS AGRÍCOLAS "MODERNAS"



A COLETA DE FLORES SEMPRE-VIVAS É A PRINCIPAL ATIVIDADE, MAS NÃO É A ÚNICA: É SER GUARDIÃ DAS ÁGUAS, MANEJAR VARIEDADE DE PLANTAS, FAZER ROÇA, FESTEIOS, PESCAR.

90 ESPÉCIES DE **sempre-vivas** PRESENTES EM MAIS DE 30 MUNICÍPIOS.

ameaças AO PATRIMÔNIO:

- MONOCULTURA DE EUCALEPTA
- PECUÁRIA
- ÁREAS DE CONSERVAÇÃO DE PROTEÇÃO INTEGRAL

ASSOCIAÇÃO **CODECEX**

- LUTA E RESISTÊNCIA SOCIAL
- RECONHECIMENTO E PRESERVAÇÃO DOS RECURSOS NATURAIS
- 20 COMUNIDADES EM 7 MUNICÍPIOS QUE RENDO SE INTEGRAR.

território "É MUITO IMPORTANTE PARA NOSSO MODO DE SER, FAZER, VIVER."

"CUIDAMOS DA TERRA E DAS ÁGUAS."



SAT DAS/OS APANHADORAS/ES DE FLORES FOI SELECIONADO PARA SER A 1ª CANDIDATURA BRASILEIRA AO SIPAM / GIAHS DA FAO/ONU.



PRÊMIO BNDES - SAT

PAINEL II : Experiências de Sistemas Agrícolas Tradicionais

PREMIADAS!

3. Quilombolas do Vale do Ribeira/SP



"MULHER É COMO ÁGUA DE RIO: QUANTO MAIS SE JUNTA, MAIS SE FORTALECE."

19 COMUNIDADES QUILOMBOLAS AO REDOR DA BACIA DO RIO RIBEIRA.

HÁ 85 QUILOMBOS EM PTERANTES ESTÁGIOS DE RECONHECIMENTO.

ÚNICO RIO DO ESTADO DE SÃO PAULO LIVRE DE BARRAGENS



GRAÇAS AS LUTAS RESISTÊNCIAS DOS POVOS TRADICIONAIS

elementos do SAT:

- ARRANJOS DE TRABALHO: COOPERATIVA
- MODOS DE PROCESSAR OS ALIMENTOS/ CULINÁRIA
- CONTEÚDOS DE CONSUMO DOS ALIMENTOS: CELEBRAÇÕES, BAILES
- CONJUNTO DE SABERES E TÉCNICAS
- CULTURA MATERIAL ASSOCIADA
- CIRCUITOS DE COMERCIALIZAÇÃO:
- FEIRA DE SEMENTES / COOPERATIVA

feira DE TRUÇA DE SEMENTES E MUDAS - DESDE 2008



FEIRA DE 2019 CONTABILIZOU 499 VARIEDADES CULTIVADAS EM 14 TERRITÓRIOS DE QUILOMBOS.

rosa de coivara



4. Recatamento/BA

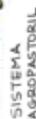


comunidades de fundo de pasto



NÃO FAZ SENTIDO RE FLORESTAR A CAATINGA. FAZ SENTIDO RECAATINGAR!

Contribuir para reverter o processo de desertificação da caatinga.

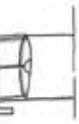


SISTEMA AGROPASTORIL COM PODER E USO COMUM DAS TERRAS E RECURSOS. AS COMUNIDADES DE FUNDO DE PASTO EXISTEM E RESISTEM COM A CULINÁRIA, A CRIAÇÃO DE ANIMAIS, A AGRICULTURA.

medidas para recatamento

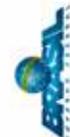
- TERRACEAMENTO
- CORDÕES DE PEDRA
- EM CONTEÚDO
- BARRAMENTOS
- CAPTAÇÃO DE ÁGUA DA CHUVA
- PLANTIO DE MUDAS

minas de água que SÃO PROTÉGIDAS.



O RECAATINGAMENTO É POSSÍVEL, E BARATO, QUANDO FEITO EM PARCERIA.

O PAA É UMA POLÍTICA EXITOSA.



PRÊMIO BNDES - SAT

PAINEL II: Experiências de Sistemas Agrícolas Tradicionais

5. Quebradeiras de Coco / MA

PREMIADAS!



PROTAGONISMO DAS MULHERES DE FIBRA DO MÉDIO MEAMIRIM

1ª VEZ EM 28 ANOS DE CARREIRA QUE PODEM CONTRIBUIR A RECEBER UM PRÊMIO!

LUTA PELA PRESERVAÇÃO DOS BABAQUAIS TEM MAIS DE 30 ANOS.

El não permite essas palmieiras, ... precisamos preservar as riquezas naturais...

- TROCA DE SEMENTES CRIDULAS
- AGROECOLOGIA DE QUINTAL

AMTR

ASSOCIAÇÃO DE MULHERES TRABALHADORAS RURAIS

- DÉCADA DE 70 E 80: INÍCIO DA LUTA
- CRIAÇÃO DA AMTR EM 1989
- SABONETES EM 1996
- LEI BABAÇU LIVRE 1997

6. Vazanteiros / MG

O MODO DE VIDA TRADICIONAL DOS VAZANTEIROS DO NORTE DE MINAS, ENVOLVEM ATIVIDADES COMO A AGRICULTURA DE VAZANTE E SEQUEIRO, PESCA, CRIAÇÃO DE ANIMAIS E EXTRATIVISMO.



EM 2007 INICIOU-SE UMA ARTICULAÇÃO ENTRE AS COMUNIDADES VAZANTEIRAS.



7 POVOS E COMUNIDADES PARTICIPAM DESSA ORGANIZAÇÃO. AS ARTICULAÇÕES COM PARCEIROS FORTALECE OS VAZANTEIROS.

- ARTICULAÇÃO VAZANTEIROS EM MOVIMENTO
- ARTICULAÇÃO ROSALINO

vazanteiros, quilombolas e o Chico não a garantia da nossa tradição!

7. Feira da Mandioca / SC

COMUNIDADE REPRESENTA O SISTEMA AGRÍCOLA E PESQUEIRO TRADICIONAL DO AREAL DA RIBANCEIRA, 100KM AO SUL DE FLORIANÓPOLIS.



Feiras sem bancos de sementes

A Feira

PROPORCIONOU VISIBILIDADE, PAZEIJEIRAS O LAUDO ANTROPOLÓGICO, REDE DE ENERGIA, RECONHECIMENTO COMO COMUNIDADE TRADICIONAL EM 2010.

USAR O MEU CONHECIMENTO PARA ORGANIZAR MINHA COMUNIDADE - MARLENE

Impressão e acabamento

Embrapa

O papel utilizado nesta publicação foi produzido conforme a certificação do Bureau Veritas Quality International (BVQI) de Manejo Florestal.



A Coleção Povos e Comunidades Tradicionais, no seu terceiro volume, apresenta as experiências selecionadas no Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais, fruto da parceria entre o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) e a FAO Brasil. Os relatos mostram a importância da conservação dinâmica dos modos de vida de povos e comunidades tradicionais em seus sistemas agrícolas, aí incluídas as práticas, os modos de fazer, as paisagens e a cosmovisão, base para a discussão da salvaguarda desses sistemas. A Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) reconhece esses sistemas como patrimônio agrícola mundial por meio do programa Globally Important Agriculture Heritage Systems (GIAHS).

Exemplos de boas práticas, como esses, devem incentivar a pesquisa agropecuária a adotar diretrizes de valorização do conhecimento tradicional, para, junto com os povos e comunidades tradicionais, fazer frente aos grandes desafios impostos à agricultura mundial, principalmente os decorrentes das mudanças climáticas. E, paralelamente, encorajar o governo brasileiro a salvaguardar esses conhecimentos, expressos na sua pluralidade étnica e cultural, como meio eficiente de preservar a biodiversidade, um dos maiores patrimônios da humanidade, para o presente e para o futuro.

Apoio



Organização das Nações Unidas
para a Alimentação
e a Agricultura



MINISTÉRIO DA
AGRICULTURA, PECUÁRIA
E ABASTECIMENTO



PÁTRIA AMADA
BRASIL
GOVERNO FEDERAL



CGPE 14891