



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ADRIANO FABRI

DIÁLOGO INTERCULTURAL E SUSTENTABILIDADE:  
AS EXPERIÊNCIAS DOS ASHANINKA DA FLORESTA AMAZÔNICA  
E DOS MAPUCHE DA SELVA VALDIVIANA

CURITIBA

2020

ADRIANO FABRI

DIÁLOGO INTERCULTURAL E SUSTENTABILIDADE:  
AS EXPERIÊNCIAS DOS ASHANINKA DA FLORESTA AMAZÔNICA  
E DOS MAPUCHE DA SELVA VALDIVIANA

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Meio Ambiente e Desenvolvimento.

Orientador: Dr. Dimas Floriani

Coorientador: Dr. José E. de S. Lima

CURITIBA

2020

Fabri, Adriano  
Diálogo intercultural e sustentabilidade: as experiências dos Ashaninka da floresta amazônica e dos Mapuche da selva valdiviana. / Adriano Fabri.  
- Curitiba, 2020.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências Agrárias, Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento.

Orientador: Dimas Floriani.

Coorientador: José E. de S. Lima.

1. Comunicação intercultural. 2. Sustentabilidade e meio ambiente. 3. Bem-estar social - Índios - América Latina. I. Floriani, Dimas. II. Lima, José E. de S. III. Título. IV. Universidade Federal do Paraná.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS AGRÁRIAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MEIO AMBIENTE E  
DESENVOLVIMENTO - 40001016029P1

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **ADRIANO FABRI** intitulada: **DIÁLOGO INTERCULTURAL E SUSTENTABILIDADE: AS EXPERIÊNCIAS DOS ASHANINKA DA FLORESTA AMAZÔNICA E DOS MAPUCHE DA SELVA VALDIVIANA**, sob orientação do Prof. Dr. DIMAS FLORIANI, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 26 de Março de 2020.

Assinatura Eletrônica  
19/06/2020 23:27:07.0  
DIMAS FLORIANI  
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica  
22/06/2020 15:12:01.0  
NATÁLIA TAVARES DE AZEVEDO  
Avaliador Interno (PROFESSOR PESQUISADOR- UFPR)

Assinatura Eletrônica  
22/06/2020 19:53:28.0  
ERNESTO JACOB KEIM  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - CEM)

Assinatura Eletrônica  
23/06/2020 11:29:09.0  
FRANCISCO JAVIER ARAOS LEIVA  
Avaliador Externo (UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS - CEDER)

Assinatura Eletrônica  
24/06/2020 10:32:59.0  
LUCIA HELENA DE OLIVEIRA CUNHA  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB)

## DEDICATÓRIA

*In memoriam* Sidnei Fabri

## AGRADECIMENTOS

Ao mistério da vida, aos meus amados pais, Sidnei e Dulce, pelos mais tenros ensinamentos que nortearam meu crescimento como ser humano. À minha vó Emília, por sua história de vida, à minha irmã Luciana pelo apoio, financeiro inclusive, à minha irmã Fernanda, familiares e amigos que sempre me apoiaram. À Juliana meu amor e auxiliar de pesquisa na Amazônia pelo companheirismo de sempre, à minha amada filha Maino por dar um novo sentido em minha vida e curtir com a gente durante nossa passagem pelo Chile.

À comunidade do Mapu Lahual representada por Lonko Carlos Paillamaque e Daniel Barrera entrevistados na pesquisa, Enzo e família pela simpatia e hospitalidade. À comunidade Apiwtxa representada pelo Cacique Seu Antônio e sua esposa Dona Pitty, muito atenciosos e acolhedores, ao amigo João Minuzzo por ter feito a ponte com as lideranças Wewito e Moisés que de certa forma autorizaram nossa visita, além da gentil acolhida em sua casa. Ao nosso amigo e guia adolescente Owiro, por nos guiar em várias atividades e visitas na aldeia, às crianças encantadoras que alegravam nossos dias, ao Komayarie pela extensa entrevista. À FUNAI por ter nos autorizado a visitar a comunidade Ashaninka.

Ao professor Dimas Floriani pela amizade, por me orientar no desenvolvimento da Tese e também para além do conhecimento científico. Ao professor José Edmilson pela co-orientação, à professora Lucia H. O. Cunha pela minuciosa leitura da Tese e fundamentais apontamentos. Aos amigos do CEDER / ULAGOS por me receberem em um Estágio Sanduíche em Osorno, no Sul do Chile. Principalmente ao professor James Park por gentilmente aceitar me orientar durante a realização do estágio. Ao professor Francisco Ther do grupo ATLAS pela atenção e acolhida durante a estadia, juntamente com os pesquisadores Allan Yu e Andrea Freddi. Ao professor Jaime Rau do departamento de Ecologia da ULAGOS pelas dicas e contatos para a visita de campo no Mapu Lahual. Ao Claudio Castro do Ministério do Meio Ambiente do Chile pela conversa e material bibliográfico sobre o Mapu Lahual. Ao professor Ricardo Salas da Universidad Católica de Temuco pelas conversas sobre Ética Intercultural. Aos professores membros da banca de defesa: Ernesto Jacob, Francisco Araos e Natália Tavares pelas observações fundamentais para o aprimoramento do trabalho. À Consuelo Bond pela cuidadosa revisão do texto e normatização do trabalho. Aos amigos e professores da Linha de pesquisa Epistemologia e Sociologia Ambiental por tantas profundas reflexões, aos amigos e professores do PPGMADE e à UFPR por possibilitarem a realização desse Doutorado. E finalmente à CAPES e ao CNPq pelo apoio financeiro durante a realização da pesquisa.

“A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar.”  
Fernando Birri, citado por Eduardo Galeano em *‘Las palabras andantes?’*

## RESUMO

Diálogo intercultural e sustentabilidade são os temas norteadores desta Tese que, a partir da reflexão crítica sobre os fatores centrais da crise socioambiental, se propõe a pensar alternativas sustentáveis ao desenvolvimento hegemônico que valorizem o bem viver ameríndio. Utiliza-se de pesquisa exploratória e etnográfica para analisar as experiências de dois povos originários, cujas comunidades vivenciam um certo tipo de sustentabilidade intercultural. Sustentabilidade essa baseada em um sistema híbrido situado entre o tradicional e o moderno, e com o enfoque na Conservação da Natureza, no Uso Sustentável do Território, na valorização da Cosmovisão e do Diálogo de Saberes, porém sem deixar de considerar os Conflitos Socioambientais inerentes ao processo. São as experiências: Apiwtxa dos Ashaninka da Floresta Amazônica e Mapu Lahual dos Mapuche da Selva Valdiviana. Mesmo que em contextos diferentes, a análise comparativa dessas experiências colabora com a reflexão sobre quais os caminhos devem ser trilhados para se pensar outras sustentabilidades possíveis para a América Latina que respondam aos desafios sócio ecológicos presentes e futuros da humanidade em tempos de Mudanças Climáticas e Antropoceno.

Palavras-chave: Diálogo Intercultural e Sustentabilidade. Crise Socioambiental. Meio Ambiente. Desenvolvimento. Bem Viver Ameríndio.

## ABSTRACT

Intercultural dialogue and sustainability are the guiding themes of this Thesis which, based on critical reflection on the central factors of the socio-environmental crisis, proposes to think of sustainable alternatives to hegemonic development that value Amerindian good living. Exploratory and ethnographic research is used to analyze the experiences of two native peoples, whose communities experience a certain type of intercultural sustainability. Sustainability based on a hybrid system located between the traditional and the modern, and with a focus on Nature Conservation, the Sustainable Use of the Territory, the appreciation of the Cosmvision and the Dialogue of Knowledge, but without neglecting the socio-environmental conflicts inherent to the process. These are the experiences: Apiwtxa of the Ashaninka of the Amazon Forest and Mapu Lahual of the Mapuche of the Valdivian Jungle. Although in different contexts the comparative analysis of these experiences collaborates with the reflection on which paths should be followed to think about other possible sustainabilities for Latin America that respond to the present and future socio-ecological challenges of humanity in times of Climate Change and Anthropocene .

Key words: Intercultural Dialogue and Sustainability. Socio-environmental Crisis. Environment. Development. Amerindian Good Living.

## RESUMEN

Diálogo intercultural y sostenibilidad son los temas principales de esta Tesis que, basada en una reflexión crítica sobre los factores centrales de la crisis socioambiental, propone pensar en alternativas sostenibles al desarrollo hegemónico que valoren el buen vivir de los amerindios. Se utiliza la investigación exploratoria y etnográfica para analizar las experiencias de dos pueblos nativos, cuyas comunidades experimentan un cierto tipo de sostenibilidad intercultural. Sostenibilidad basada en un sistema híbrido ubicado entre lo tradicional y lo moderno, y con un enfoque en la conservación de la naturaleza, el uso sostenible del territorio, la valorización de la cosmovisión y el diálogo del conocimiento, pero sin dejar de considerar los conflictos socioambientales inherentes al proceso. Estas son las experiencias: Apiwtxa de los Ashaninka de la Selva Amazónica y Mapu Lahual de los Mapuche de la Selva Valdiviana. Aunque en diferentes contextos, el análisis comparativo de estas experiencias colabora con la reflexión sobre qué caminos deben seguirse para pensar en otras posibles sostenibilidades para América Latina que respondan a los desafíos socioecológicos actuales y futuros de la humanidad en tiempos de Cambio Climático y Antropoceno.

Palabras clave: Diálogo Intercultural y Sostenibilidad. Crisis Socioambiental. Medio Ambiente. Desarrollo. Buen Vivir Amerindio.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### FIGURAS

FIGURA 1 – TRIPÉ DA SUSTENTABILIDADE .....	55
FIGURA 2 – ESTRELA DA SUSTENTABILIDADE INTERCULTURAL.....	59
FIGURA 3 – FOTOS E IMAGENS DO SITE APIWTXA .....	69
FIGURA 4– FOTOS E IMAGENS DO SITE MAPU LAHUAL.....	81
FIGURA 5– DIAGRAMA SIS – SISTEMA ANALÍTICO DE SUSTENTABILIDADE / DIÁLOGO INTERCULTURAL.....	102
FIGURA 6– FRACTAL DE SUSTENTABILIDADE INTERCULTURAL .....	105
FIGURA 7– KULTRUN .....	109
FIGURA 8– A SIMBOLOGIA DO KULTRUN MAPUCHE.....	110
FIGURA 9– CALENDÁRIO MAPUCHE.....	111
FIGURA 10– CONSTELAÇÕES MAPUCHE.....	112
FIGURA 11– MAPA MAPU LAHUAL – MAPUCHE .....	122
FIGURA 12– MAPA MAPU LAHUAL LOCALIZAÇÃO EM RELAÇÃO AO MAPA DO CHILE .....	123
FIGURA 13– MAPA KAMPA DO RIO AMONEA – APIWTXA: ASHANINKA.....	124
FIGURA 14– RESISTÊNCIA MAPUCHE.....	137

### FOTOGRAFIAS

FOTOGRAFIA 1– ARTESANATOS EXPOSTOS NA COOPERATIVA.....	71
FOTOGRAFIA 2 – MULHER ASHANINKA E SEU TEAR TRADICIONAL .....	71
FOTOGRAFIA 3– PLACA EM FRENTE AO YORENKA ATAME DO PROJETO ALTO JURUÁ – FUNDO AMAZÔNIA.....	71
FOTOGRAFIA 4– FESTIVIDADE TRADICIONAL COM CAIÇUMA .....	72
FOTOGRAFIA 5 – COLHEITA DE MANDIOCA NO ROÇADO.....	74
FOTOGRAFIA 6 – CASA DOS TÉCNICOS JOÃO MINUZZO TOCANDO VIOLÃO E CRIANÇAS ASHANINKA .....	78
FOTOGRAFIA 7– DONA PITY E JULIANA (AUXILIAR DA PESQUISA).....	80
FOTOGRAFIA 8– LAMBE-LAMBE DA RESISTÊNCIA MAPUCHE.....	82
FOTOGRAFIA 9– PLANTAÇÃO DE EUCALIPTO EM SAN JUAN DE LA COSTA –	

ENTRE COMUNIDADES MAPUCHE .....	83
FOTOGRAFIA 10– ENTRADA DA CALETA HUELLEHUE .....	85
FOTOGRAFIA 11– PÔR DO SOL – CALETA CONDOR.....	86
FOTOGRAFIA 12 - ABUELITA NA ROCA TRADICIONAL .....	87
FOTOGRAFIA 13– RETIRADA DO COURO DO CARNEIRO RECÉM ABATIDO .....	87
FOTOGRAFIA 14 – TIJUELAS DE ALERCE E CAIAQUE PARA TURISMO - MANQUEMAPU .....	88
FOTOGRAFIA 15– COLETA DE MARISCO ZAPATO.....	89
FOTOGRAFIA 16– ILUSTRAÇÃO RUKA TRADICIONAL (MUSEO REGIONAL DE LA ARAUCAUCANIA - TEMUCO).....	90
FOTOGRAFIA 17– PLACAS SOLARES E TURBINA EÓLICA - MANQUEMAPU .....	90
FOTOGRAFIA 18– CRIAÇÃO DE OVELHAS.....	92
FOTOGRAFIA 19– CASA REVESTIDA COM TIJUELAS DE ALERCE, PLACAS SOLARES E ANTENA DE RÁDIO. ....	93
FOTOGRAFIA 20 – NEVOEIRO NO RÍO HUELLEHUE.....	94
FOTOGRAFIA 21– ESCRITOR MAPUCHE – ISLA DE CHILOÉ.....	98
FOTOGRAFIA 22– ESCULTOR MAPUCHE – PUERTOVARAS; REWUE - ALTAR MAPUCHE.....	99
FOTOGRAFIA 23– VEGETAÇÃO DA LAFKEN MAPU LAHUAL.....	99
FOTOGRAFIA 24– ANO NOVO MAPUCHE .....	113
FOTOGRAFIA 25– O XAMÃ MOISÉS PIYÃKO, 48, QUE DOMINA O RITUAL DA AYAHUASCA E É REFERÊNCIA PARA ASSUNTOS ESPIRITUAIS NA ALDEIA DOS ASHANINKAS. ....	117
FOTOGRAFIA 26 – CALETA CONDOR .....	125
FOTOGRAFIA 27– APIWTXA .....	128
FOTOGRAFIA 28– CENA DO DOCUMENTÁRIO “A GENTE LUTA MAS COME FRUTA”. .....	138

## IMAGENS

IMAGEM 1 - FOTOGRAFIAS 5 E 6: MORADIA TRADICIONAL ASHANINKA; CASA DO INGO.....	73
IMAGEM 2 – FOTOGRAFIAS DA MARISCADA (PESCARIA) NO AMÔNIA.....	73
IMAGEM 3– ALIMENTOS DA AGROFLORESTA; REFEIÇÃO TRADICIONAL	

ASHANINKA.....	74
IMAGEM 4– CENTRO YORENKA ATAME– C. DE SABERES DA FLORESTA E CAMPO DE FUTEBOL.....	77
IMAGEM 5– TAXI AÉREO CRUZEIRO DO SUL – MARECHAL THAUMATURGO; CATRAIA ENTRANDO NA FLORESTA.....	78
IMAGEM 6– ENTREVISTA COM KOMAYARI (COORDENADOR PEDAGÓGICO DA ESCOLA ASHANINKA) / ESCOLA BILINGUE ASHANINKA.....	79
IMAGEM 7– CRIANÇA ASHANINKA ANTONIO LUIS COM A KUSMA E BOLSA DE ALGODÃO LOCAL; CACIQUE SEU ANTONIO FAZENDO URUCUM...	80
IMAGEM 8– ESCULTURAS LAUTARO (PAUCHO); MULHER MAPUCHE (RÍO NEGRO) .....	84
IMAGEM 9 – ALTAR MAPUCHE HUILLICHE PLAYA DE PUCATRIHUE; PLACA DA LENDA DO ABUELITO HUENTYAO.....	98
IMAGEM 10 – <i>WE TRIPANTU</i> – COMUNIDADE MAQUEMAPU; ADRIANO E JULIANA NO <i>WE TRIPANTU</i> .....	113

## QUADROS

QUADRO 1 - ANÁLISE DE SISTEMAS HÍBRIDOS – SUSTENTABILIDADE/DIÁLOGO INTERCULTURAL .....	104
QUADRO 2– COMPARAÇÃO ENTRE OS CASOS .....	104
QUADRO 3– COMPARATIVO DOS TERRITÓRIOS.....	125
QUADRO 4– PARALELO DE DIÁLOGO DE SABERES.....	135

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>2</b>	<b>OS CAMINHOS DA PESQUISA: PLANO E DESENVOLVIMENTO</b> .....	21
2.1	PERCURSO METODOLÓGICO .....	21
2.2	RELATOS DA PESQUISA .....	23
<b>3</b>	<b>REFERENCIAIS TEÓRICOS PARA O DEBATE SOBRE O DIÁLOGO INTERCULTURAL E SUSTENTABILIDADE NO CONTEXTO DA CRISE SOCIOAMBIENTAL, DESDE A ECOLOGIA POLÍTICA</b> .....	27
3.1	SERÁ A ECOLOGIA POLÍTICA CAPAZ DE RESPONDER ALGUMAS QUESTÕES DA TESE? .....	27
3.2	A CRISE AMBIENTAL MODERNA A PARTIR DA RACIONALIDADE AMBIENTAL.....	31
3.3	DESENVOLVIMENTO HEGEMÔNICO A PARTIR DO PÓS-DESENVOLVIMENTO .....	44
<b>4</b>	<b>DIÁLOGO INTERCULTURAL E SUSTENTABILIDADE: PERSPECTIVAS PARA A BUSCA DE ALTERNATIVAS AO DESENVOLVIMENTO</b> .....	51
4.1	SUSTENTABILIDADE .....	54
4.2	DIÁLOGO INTERCULTURAL E SUSTENTABILIDADE .....	56
4.3	DECRESCIMENTO .....	59
4.4	BEM VIVER AMERÍNDIO.....	61
<b>5</b>	<b>O PAPEL DOS POVOS ORIGINÁRIOS NA CONSERVAÇÃO DE ÁREAS NATURAIS E NO USO SUSTENTÁVEL DOS TERRITÓRIOS</b> .....	64
<b>6</b>	<b>DUAS EXPERIÊNCIAS DE COMUNIDADES ORIGINÁRIAS</b> .....	69
6.1	APIWTXA - ASHANINKA AMAZÔNIA .....	69
6.2	MAPU LAHUAL - MAPUCHE SELVA VALDÍVIANA .....	81
<b>7</b>	<b>ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS: APLICAÇÃO E TRADUÇÃO AOS CASOS ESTUDADOS</b> .....	101
7.1	DIAGRAMAS (SISTEMAS DE INTERAÇÃO SOCIETAL - SIS - E FRACTAIS - E	

TABELAS COMPARATIVAS): COSMOVISÕES, ESPAÇOS-TEMPO (CALENDÁRIO), TERRITÓRIO, NATUREZA E DIÁLOGO DE SABERES, CONFLITOS).....	101
7.2 COMO SE INTEGRA O TECIDO COMUNITÁRIO PARA O DIÁLOGO INTERCULTURAL E SUSTENTABILIDADE .....	105
7.2.1 Cosmovisões.....	106
7.2.1.1 Cosmovisão Mapuche .....	107
7.2.2 Cosmovisão Ashaninka .....	114
7.2.3 Território.....	120
7.2.3.1 Território Mapuche.....	121
7.2.4 Natureza.....	125
7.2.4.1 Mapu Lahul .....	125
7.2.4.2 Apiwtxa – Ashaninkas.....	128
7.2.5 Diálogo de Saberes .....	131
7.2.6 Conflitos Socioambientais.....	136
7.2.6.1 Mapuche .....	137
7.2.6.2 Ashaninka .....	138
<b>8 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>139</b>
REFERÊNCIAS .....	143

## INTRODUÇÃO

A pesquisa que ora se apresenta é oriunda de minhas reflexões inscritas na linha de pesquisa Epistemologia e Sociologia Ambiental, do Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento da Universidade Federal do Paraná, no qual esta tese está inserida. Neste contexto, um conjunto de temas relativos à amplitude e complexidade da questão socioambiental na América Latina se afigurou e, em âmbito planetário, por meio de diálogo interdisciplinar estabelecido entre distintas linhas do pensamento e campos do conhecimento científicos, particularmente entre as chamadas ciências humanas e as ciências da natureza, e em suas áreas específicas internas. Dentre os temas abordados, destacam-se os aportes que configuram a crise socioambiental contemporânea em suas múltiplas dimensões, assim como diversas abordagens sobre a intersecção sociedade e natureza no tempo e espaço, em paradigmas emergentes, que inter-relacionam as dimensões socioambientais em vários campos do conhecimento científico, numa perspectiva multidimensional.

Além de inovadoras em seu alcance explicativo, tais abordagens apresentam como desafios, tanto no plano do conhecimento quanto no plano da ação política, a construção ou reconstrução de formas alternativas aos modelos de desenvolvimento em vigor de convivalidade com a vida natural inscritas na ética da sustentabilidade. Nestes termos, é preciso salientar que, para a delimitação teórica e empírica aqui proposta, contribuíram também relevantes aportes extraídos de vários seminários temáticos, a partir de contato direto com pesquisadores de várias áreas do conhecimento do *Centro de Estudios del Desarrollo Regional y Políticas Públicas (CEDER)*, da *Universidad de Los Lagos*, no Chile, durante a permanência de 1 semestre. Ressaltam-se, especialmente, os aportes advindos da tradição de pesquisa deste centro, que, em uma perspectiva interdisciplinar, desenvolve diversos estudos etnológicos referentes à riqueza do mundo cultural e natural dos povos indígenas no continente latino-americano.

Assim, decorrente desse percurso, e sem qualquer pretensão de esgotar o tema nos limites desta tese, a presente investigação, a partir da crise ambiental que permeia o mundo moderno – que pode ser entendida como uma crise civilizatória – busca refletir sobre alternativas socioambientais engendradas ou reengendradas na história passada e recente, por culturas e modos de vida integrados à natureza, aos seus movimentos e ciclos vitais.

Nesta direção, tem-se como objetivos gerais, delinear propostas alternativas ao modelo de desenvolvimento hegemônico – regido pela razão instrumental e utilitarista – reportando-se a outras racionalidades sociais de apropriação da natureza. Para isso, analisou-se dois casos de

comunidades originárias que possuem áreas naturais altamente conservadas, que fazem uso sustentável do território, que valorizam sua cosmovisão, o diálogo de saberes e resistam de diversas formas aos conflitos socioambientais inerentes, incluindo as incertezas intrínsecas dos processos de resiliência entre diferentes tipos de organização social cuja coexistência é difícil e ameaçadora. Portanto, reflete-se sob quais condições se poderia supor a sobrevivência dos modelos interculturais, colocados à prova pela desenfreada racionalidade instrumental.

E, como objetivos específicos, pretende-se focalizar tais propostas alternativas nessas experiências singulares de apropriação da natureza, presentes em povos originários situados no continente latino-americano. Analisar as dimensões fundamentais para a (re)existência dessas alternativas e seus aspectos materiais, objetivos relacionados à capacidade de reprodução dessas comunidades e finalmente captar as percepções e subjetividades dos indivíduos em relação ao desenvolvimento comunitário e à maneira que se relacionam com a natureza.

A racionalidade instrumental-moderna-capitalista tem em um de seus efeitos colaterais a crise socioambiental contemporânea. Essa crise é percebida nas mudanças climáticas, na perda acelerada da biodiversidade global e está impulsionando uma sexta extinção em massa<sup>1</sup> no planeta. O comprometimento dos reservatórios de água potável, a poluição dos ares, a desertificação dos solos, a extrema desigualdade social e a violência igualmente fazem parte desta crise considerada também como civilizatória. Fruto de uma maneira de ser, de ver, de pensar e agir no mundo a partir da racionalidade ocidental que coloniza a natureza e a forma de ser e de viver das sociedades. Onde o “ter” prevalece sobre o “ser” dos seres humanos.

A crise socioambiental global, em nível local, tem um de seus fatores representados pelo avanço das fronteiras do capital em áreas naturais ainda preservadas e habitadas por comunidades tradicionais. Na floresta amazônica, por exemplo, o processo de acumulação primitiva e/ou acumulação por espoliação do capital / neoextrativismo (HARVEY, 2004; SVAMPA, 2012) é representado pelo avanço do desmatamento, do agronegócio, das mineradoras, das grandes obras dos governos, além do garimpo e dos madeireiros ilegais, entre outros. Atividades que devastam a floresta, poluem seus rios, matam sua fauna e acabam com a biodiversidade, fragilizando os indígenas que além de tudo ainda são violentamente expulsos de seus territórios, ameaçados e até mesmo assassinados. A partir da racionalidade instrumental modernizadora, várias propostas para estabelecer o equilíbrio ecológico no planeta vêm sendo

---

<sup>1</sup> Desde o fim da era dos dinossauros, há 66 milhões de anos, o planeta não perdia espécies a uma taxa tão elevada como agora, de acordo com um estudo realizado por especialistas das universidades de Stanford, Princeton e da Califórnia em Berkeley. O estudo "mostra sem sombra de dúvidas que estamos entrando na sexta maior extinção em massa" (CEBALLOS, EHRLICH, ET. AL 2015)

apresentadas. Dentre elas destaca-se o desenvolvimento sustentável<sup>2</sup>, cujo significado desde o surgimento do conceito, em finais dos anos de 1980, vem sendo apropriado de distintas formas em contextos diferenciados. Contudo, entende-se que tal proposta mantém em seu cerne a mesma racionalidade econômica que concebe a natureza como objeto, fonte de recursos e serviços, e que embora não mais vista como algo infinito, ainda deva continuar a servir ao desenvolvimento das nações ou seja, a ideia preponderante do crescimento econômico. O projeto hegemônico de desenvolvimento focado no progresso econômico e material de diversas sociedades na modernidade está enraizado na racionalidade instrumental-econômica que rege tais sociedades que, na maioria dos casos, trata a natureza como mero objeto a ser conhecido, manipulado e explorado de acordo com suas ambições.

Com base nos efeitos produzidos pelo modelo dominante de desenvolvimento em escala global, o que se busca nesta pesquisa é identificar, não apenas a ocorrência desses efeitos sobre as populações locais, mas igualmente as respostas que as mesmas interpõem aos mecanismos de imposição do sistema hegemônico, capazes de fornecer indagações importantes sobre as lógicas de organização e de resistência de dois casos de comunidades originárias, os Mapuche do sul do Chile e os Ashaninka do Acre amazônico.

Conforme Maristella Svampa (2012), as três posições principais para análise do campo do desenvolvimento são: o desenvolvimento neoliberal, o neodesenvolvimento progressista e a perspectiva do pós-desenvolvimento que representa uma fratura no pensamento crítico onde as posições pós-desenvolvimentistas aglutinam uma diversidade de correntes com ambições descolonizadoras, apontando a um desmantelamento e a uma desativação de uma série de categorias e conceitos limites dos aparatos de poder, mitos, e imaginários que estão na base do atual modelo de desenvolvimento. A perspectiva do pós-desenvolvimento leva a cabo não só uma crítica radical contra a ideia hegemônica do desenvolvimento tal como essa aparece reformulada por neoliberais e progressistas, senão também contra a visão que está vinculada à natureza, promovendo, como afirma Gudynas (2011), outras valorações da mesma que proveem de outros registros e cosmovisões.

Assim, se faz necessária a investigação de alternativas ao desenvolvimento hegemônico, que partam de outras racionalidades, de outras formas de visão de mundo e de práticas produtivas e ecológicas, que mantenham com a natureza uma relação de reciprocidade e

---

<sup>2</sup> Relatório Brundtland 1987 ONU - “O desenvolvimento sustentável é o desenvolvimento que atende as necessidades atuais sem comprometer a habilidade das futuras gerações de atender suas próprias necessidades.” A ECO-92 da ONU propôs um desenvolvimento sustentável com crescimento econômico menos consumista e mais adequado ao equilíbrio ecológico. (ONU 2017).

respeito e que não a reduzam apenas à mercadoria – um bem a ser mercantilizado como mero objeto de exploração.

Neste sentido, o conceito de conflitos ontológicos<sup>3</sup> de Mario Blaser (2018), torna-se pertinente para analisar e problematizar as disputas ontológicas na construção de paisagens regionais, nas tensões emergentes de processos e nas ações relacionadas com o desenvolvimento, o extrativismo e a exploração dos “recursos naturais”. As alternativas ao desenvolvimento baseiam-se em outras formas de sustentabilidades possíveis que transcendam, em certa medida, aos paradigmas ocidentais e capitalistas e levem em conta a sabedoria ancestral dos povos originários de *Abya Yala*<sup>4</sup>, que durante milênios desenvolveram conhecimentos e modos de vida próprios que não comprometem os ecossistemas e sim contribuem com seu fortalecimento, já que sua sobrevivência e cosmovisão dependem da natureza. Comunidades originárias, cuja racionalidade própria realiza simultaneamente a apropriação e a conservação da natureza, vivem alternativas fundadas em sua cosmovisão e em seus sistemas de práticas e de conhecimentos, e também se apropriam de maneira criativa da ciência e tecnologia modernas, com o intuito de conservar a natureza e fazer um uso sustentável de seus territórios. Experiências com um pé dentro e um pé fora da modernidade, conforme observa Canclini (1989), “pois ora fazemos, sem cessar, ao mesmo tempo gestos arcaicos, modernos e futuristas” (SERRES, 1996, p. 86). Para Leff (2010), é fundamental a indagação sobre as condições da vida que se decantou nos imaginários e práticas dos povos da Terra para que ocorra a reconstrução da sustentabilidade da vida e a construção de modos alternativos de habitar sustentavelmente o planeta em novos territórios de vida.

Diante de um conjunto de questões que emergiram no desenvolvimento desta pesquisa, em termos teóricos e empíricos, a exigir estudos mais aprofundados posteriores, duas questões centrais nortearam esta investigação:

A primeira questão que emergiu é se as respostas dadas por essas duas comunidades estudadas correspondem às Alternativas ao Desenvolvimento ou se se trata de formas híbridas de adaptação-resistência frente a dinâmica do mercado e seus sustentáculos ideológicos e político-culturais. Adicionalmente, em que medida se pode considerar que os sistemas culturais

---

<sup>3</sup> Conflitos que envolvem entidades que estados e corporações tratam como recursos, e que outros tomam como pessoas não-humanas ou supra-humanas com as quais mantêm relações sociais diversas. Ao apresentar as pessoas não-humanas, como cultura, acabamos por tratar estes conflitos como conflitos epistemológicos, ou seja, como embates entre perspectivas sobre o mundo. (Uma perspectiva cultural vê pessoas, ao passo que a outra vê recursos). Este movimento reinstala e reforça os supostos ontológicos implícitos na constituição moderna (a saber, a divisão natureza/cultura e os binários daí derivados). A alternativa, é que, ao invés de tratar esses conflitos como diferenças culturais, os tratemos como conflitos ontológicos. (Blaser, 2018).

<sup>4</sup> Continente Americano em língua do povo Kuna.

em questão correspondem, igualmente a estratégias do bem viver ameríndio e de conservação da natureza, por fim, que tipos de conflitos se enfrenta, seja em um caso (de construir alternativas ao desenvolvimento) ou em outro (de adaptação-resistência)?

A segunda é quais as formas sociais de vida, que conjugam simultaneamente sociedade e natureza, presentes em imaginários e práticas dos povos latino-americanos, tecidas em seu percurso histórico-cultural, apontam concretamente para outras racionalidades na apropriação da natureza?

Considerando tais questões, buscou-se apreender, no decorrer do estudo, as dimensões fundamentais que configuram a sustentabilidade ambiental e intercultural em contextos histórico-culturais específicos, que permitam identificá-las como alternativas ao desenvolvimento frente aos desafios contemporâneos do *Buen Vivir*.

Finalmente, dentro deste cenário, após apresentar e esclarecer os elementos teóricos a respeito do significado de interculturalidade e de seu suporte discursivo, compreende-se que o diálogo intercultural pode ser uma ferramenta capaz de implementar práticas de (re)existência, constituindo-se efetivamente em estratégia de luta para implementar alternativas. Resta saber, ao longo da pesquisa, como identificar os elementos (práticas materiais e discursivas) e quais deles permitem avançar na caracterização dessas experiências como pertencentes ao domínio das alternativas ao desenvolvimento.

Como suporte para a verificação do problema aqui levantado, é necessário ter presentes algumas das dimensões centrais que permitam corroborar algumas das principais perguntas enunciadas, tais como: a cosmovisão dos sujeitos da pesquisa; os territórios, como amálgama da relação cultura-natureza, também designada por Toledo e Barrera-Bassols (2008) como “*Culturalaleza*”; as práticas de conservação dos ecossistemas, sem desconsiderar as zonas de conflito que persistem e se reavivam à medida que ocorrem confrontos entre racionalidades diferentes.

Um dos aspectos centrais da pesquisa enfatiza a importância do diálogo intercultural, algumas vezes referido ao longo da tese genericamente como sustentabilidade intercultural. Porém, mais do que razão fundante da sustentabilidade, tema que será abordado mais adiante, a partir de uma perspectiva crítica, o diálogo intercultural é a expressão da capacidade que cada uma de ambas comunidades estudadas possui de manter viva sua existência em sua dinâmica endógena e exógena.

A fim de identificar possibilidades de reprodução das condições para a promoção de diálogo intercultural, essas indagações partem, então, do pressuposto de que a coesão interna das comunidades com forte enraizamento histórico e cultural está intrinsecamente articulada

com sua cosmovisão, com o tipo de vínculos com o território e os agenciamentos materiais e simbólicos mantidos com ele – ainda que ressignificados na dinâmica de sua história – pelo sistema de saberes e de práticas, tendo como efeito a promoção da preservação da natureza. Sem esses condicionantes, seria inconsistente ou improvável pensar na existência de experiências com capacidade de autonomia, o que não significa ausência de conflitos internos e externos a essas comunidades, mediados pelo diálogo de saberes. Diante da multiplicidade de modos de vida que atravessam ou perpassam distintos mundos em tempos históricos diferenciados, ou em relação de coexistência num rico mosaico de culturas e ambientes pluriversos, para efeito desta pesquisa, a presente reflexão se circunscreveu na racionalidade indígena de povos originários, a partir do entendimento, em acordo com inúmeros estudos etnológicos e expressões identitárias, de que esta racionalidade é portadora de cosmovisões e manifesta em distintas configurações culturais sistemas complexos cognitivos, que se realizam no modo específico de interação com a natureza, em um conjunto de práticas concretas cotidianas, materiais e imateriais, ancoradas no que se denomina de sustentabilidade socioambiental e intercultural.

Assim, conquanto não se possa tratar os povos indígenas homogeneamente, pois se conformam sob múltiplos aspectos e de forma singular em sua dinâmica histórica e cultural em cada tempo e espaço, adotou-se como hipótese que: para além do paradigma econômico ou produtivista predominante no ocidente, que concebe a natureza como uma esfera separada da vida social e reduzida à mercadoria – a mero objeto de exploração – é possível evidenciar que há, em relação de coexistência, outras racionalidades sociais que interagem e percebem a natureza com sentidos totalmente diferenciados e opostos ao paradigma dominante, em que se conjugam uso e conservação da biodiversidade a partir de outra forma de relacionamento com o meio natural. A literatura antropológica e de áreas afins, assim como expressões identitárias de sujeitos históricos presentes nas lutas socioambientais latino-americanas, são recheadas de exemplos que demonstram esta hipótese, considerando o modo próprio de as sociedades indígenas interagirem com a natureza, a partir da forma que a concebem em sua cosmovisão. Nesta linha, afirma Bonfil (1981, apud ARGUETA, 2015), os maiores pontos de ruptura entre o projeto indígena e o ocidental é a concepção e relação com a natureza. “*El hombre es naturaleza, no domina ni pretende dominar, convive.*” (BONFIL, 1981, apud ARGUETA, 2015 p. 148)

No âmbito desta investigação, isso pode ser verificado em dois estudos de caso relativos aos povos indígenas Apiwtxa dos Ashaninka da floresta amazônica e Mapu Lahual dos Mapuche da Selva Valdiviana. Nessas culturas, a forma de se relacionar com a natureza, em

termos materiais e simbólicos, evidencia uma outra concepção e percepção do mundo natural, em que este é visto como parte integrante de seu modo de vida, como um ente vivo em que se entrelaçam todos os seres vivos que o compõem.

Por último, é importante levar em conta que não estamos considerando a pureza dessas comunidades em termos essencialistas, antes sim, nossa preocupação crucial é indagar sobre as condições que permitem a essas comunidades reafirmar-se fortemente como alternativa frente ao modelo hegemônico ou então, pelo menos, quais os arranjos híbridos que constroem, sem deixar de afirmar e reafirmar sua identidade como povo originário.

Apoiando-nos nas considerações aqui postas, os próximos capítulos visam: retratar o plano e desenvolvimento da pesquisa, os referenciais teóricos para o debate sobre o diálogo intercultural e sustentabilidade no contexto da crise socioambiental a partir da ecologia política. Refletir sobre o diálogo intercultural e sustentabilidade com vistas às alternativas ao desenvolvimento e sobre o papel dos povos originários na conservação das áreas naturais e no uso sustentável dos territórios. E, finalmente, analisar duas experiências de comunidades originárias, demonstrar os aspectos teóricos-metodológicos utilizados na aplicação e tradução dos casos estudados seguidas das considerações finais e bibliografia.

## 2 OS CAMINHOS DA PESQUISA: PLANO E DESENVOLVIMENTO

Neste capítulo procura-se referenciar os diferentes aportes teóricos e metodológicos que perpassaram a construção da pesquisa em seus distintos momentos, desde a sua concepção, seu processo de desenvolvimento, e, em especial para a interpretação dos dados recolhidos em pesquisa de campo, sem, entretanto, encerrá-los em esquemas analíticos rígidos e fechados.

Considerando, conforme assinalado, a abrangência e a complexidade da questão ambiental em suas diversas dimensões que envolvem distintas formas societárias em sua singularidade e distintas abordagens teóricas, metodológicas e epistemológicas, que conformam o pensamento ambiental contemporâneo, esta pesquisa elencou alguns desses aportes, presentes no que se pode denominar de paradigma ecológico e no paradigma da complexidade, cujas categorias analíticas permitiram a apreensão e compreensão dos universos empíricos aqui considerados e a formulação de questões que balizaram a reflexão final.

Tais categorias podem ser sintetizadas nos conceitos de Saberes Ambientais, Racionalidade Ambiental, Desenvolvimento, Pós-Desenvolvimento, Sustentabilidade Diálogo Intercultural e Bem Viver, a serem abordados sob a perspectiva da ecologia política e das chamadas epistemologias do sul, com base no pensamento de autores contemporâneos inscritos em tais paradigmas emergentes.

### 2.1 PERCURSO METODOLÓGICO

Os procedimentos metodológicos adotados para o desenvolvimento da pesquisa, envolveram basicamente dois momentos, que se interpenetraram no decorrer de sua dinâmica própria. O primeiro consistiu em revisão bibliográfica sobre a produção dos temas centrais focalizados em distintos campos do conhecimento e constantes da literatura científica pertinente. O segundo envolveu a realização de pesquisa de campo em dois universos socioambientais e culturais selecionados previamente à investigação, de acordo aos procedimentos e técnicas que lhe são próprios.

Tendo em vista que a pesquisa se centrou em duas experiências culturais significativas relativas à sua dinâmica socioambiental peculiar – dos Ashaninka da região amazônica brasileira e dos Mapuche do sul do Chile – valeu-se das ferramentas metodológicas do trabalho etnográfico, com base nas técnicas de coleta de dados oriundas da observação direta e de entre-

vistas abertas e semiestruturadas. A interpretação dos dados se realizou ancorada nas falas próprias dos sujeitos da pesquisa complementada pela literatura específica sobre o modo de vida desses povos.

Mesmo não se constituindo uma pesquisa de caráter exaustivo, tais procedimentos – especialmente a visita *in loco* – se apresentaram relevantes para a apreensão desses casos empíricos em suas singularidades, propiciando adentrar, em termos aproximativos, em complexos universos sociais e ambientais regidos por outra racionalidade na apropriação e conservação da natureza.

Considerando que os dois estudos de casos apresentam pontos em comum e, ao mesmo tempo, são diferenciados em sua significação histórica, geográfica, cultural e ambiental própria, não se buscou, todavia, perseguir objetivos ou métodos de natureza comparativa; optou-se pelo método multicaso. O estudo multicaso com relatório cruzado foi escolhido para que, em relação às dimensões pré-selecionadas, pudesse se identificar elementos semelhantes e aspectos divergentes nas duas experiências sustentáveis originárias, para que de alguma forma possa-se lançar luz sobre um possível caminho para a análise e fortalecimento de experiências portadoras de sustentabilidade intercultural latino-americana. Experiências essas que precisam ser identificadas, descritas, analisadas, fortalecidas e disseminadas em prol da construção coletiva de um mundo sustentável para atual e próximas gerações que não podem pagar pela inconsequência usurpadora da sanha capitalista atual.

Para Yin (2005) o estudo de caso é adequado como método de pesquisa, quando as perguntas são do tipo “como” e “por quê”, e o foco deve ser em eventos atuais num contexto real. Yin (1990) afirma que o estudo de caso é utilizado para investigar características significativas holísticas de eventos da vida real – tais como, ciclos de vida individuais, processos organizacionais e administrativos, relações internacionais etc. Esta é uma investigação empírica, que trata de um fenômeno contemporâneo num contexto de situação real, cujas fronteiras entre o fenômeno e seu contexto não são claramente evidentes, pois são múltiplas fontes de evidências.

Optou-se pelo método multicaso, pois segundo Bovd e Westfall (1987), este é conveniente na identificação de três fatores: (1) fatores comuns a todos os casos no grupo escolhido; (2) fatores não comuns a todos, mas apenas a alguns subgrupos; (3) fatores únicos em caso específico. Frequentemente a evidência, fruto de um estudo multicaso, é considerada mais determinante, e o estudo como um todo, como mais robusto (YIN, 2005). Apesar de demandar mais tempo e recursos, optou-se pelo método multicaso por permitir maior alcance dos resultados e ultrapassar a singularidade dos dados obtido em um estudo de caso único. Para Yin (2005),

a replicação e não amostragem reflete a lógica da utilização do método de estudo multicaso, que não permite generalização dos resultados a toda população, mas sim a possibilidade de previsão de resultados similares.

## 2.2 RELATOS DA PESQUISA

A partir dos apontamentos obtidos em estudos reflexivos envolvendo os aportes teóricos da racionalidade ambiental, do pós-desenvolvimento, do bem viver entre outros, verificou-se que para além da crítica ao desenvolvimento hegemônico e seus vínculos com a crise socioambiental, é necessário apontar alternativas ao desenvolvimento. Alternativas portadoras de outras sustentabilidades possíveis que conservem a natureza e protejam o modo de ser e de viver de comunidades originárias possuidoras de um papel vital em tempos de Antropoceno e Mudanças Climáticas.

Assim iniciou-se o planejamento das próximas etapas da pesquisa, que incluíam a realização de um estágio sanduíche em alguma universidade latino-americana que desenvolvesse pesquisas relacionadas a povos originários, sustentabilidade e desenvolvimento e que pudesse colaborar na conexão com alguma experiência comunitária que reunisse os parâmetros requisitados para a pesquisa. Conhecendo um pouco a história fascinante de resistência do povo Mapuche e em conversa com o professor e orientador da tese Dr. Dimas Floriani chegamos à ideia de propor junto ao *Centro de Estudios del Desarrollo Regional y Políticas Públicas* – CEDER representado por seu coordenador Dr. James Park a possibilidade de um estágio sanduíche de 4 meses e meio (de fevereiro a junho de 2019) na – *Universidad de Los Lagos* -ULAGOS - Chile. Assim chegamos ao *Wallmapu*, o território ancestral mapuche, que até meados do século XIX era reconhecido pela coroa espanhola como pertencente a nação araucana em tratados como o de Quilin arquivados na Espanha até os dias de hoje. Dentro do *Wallmapu* temos o *Futa Willi Mapu* grande território do sul habitados pelos mapuches huilliches e dentro deste território temos o *Mapu Lahual (Tierra de Alerce)* lócus de um dos casos pesquisados.

Como a proposta era pesquisar experiências de sustentabilidade e de diálogo intercultural que mesclassem em seu bojo cosmovisão originária e ciência e tecnologia moderna, priorizando a conservação da natureza e o uso sustentável do território, o sul do Chile demonstrou ser um ambiente fecundo para isso.

Devido à distância (percorrida em 3hs de lancha pelo mar aberto) e difícil acesso (relacionado a variação climática da época) para visitar a *Caleta Condor* e *Caleta Huehuelle*, onde se localiza a *Lafken Mapu Lahual (AMCP-MU)*, assim como as dificuldades de chegar por terra as outras comunidades pertencentes ao território, tivemos que ser bastante pontuais para conseguir acessar o local pesquisado e falar com os sujeitos chave da pesquisa.

Conforme assinalado antes, a estratégia metodológica adotada para a visita de campo transitou entre as ferramentas etnográficas de observação direta, realização de entrevista semiestruturada com os líderes das comunidades, conversas informais, registro de fotos e vídeos. A técnica utilizada para se chegar até os sujeitos pesquisados foi a da bola de neve.

Além dessas 2 comunidades mais remotas também foram visitadas as comunidades de *Manquemapu (Tierra de Condor)*, mais ao sul do território e *Maicopi* mais ao norte do Mapu Lahual, alcançando os principais líderes e alguns moradores do território. Ao todo foram quinze dias de visitas focadas, porém, é importante destacar que a região sul do Chile e a cidade de Osorno, onde foi nossa residência nesses 4 meses e meio, possui grande parte de sua população com descendência mapuche, ou seja, nesse período nos relacionamos com vários sujeitos desse grupo que praticam, mesmo na cidade, vários elementos da cultura *araucana*. Como exemplo, conhecemos o sistema tradicional de saúde mapuche, consultando com uma *Machi* (sacerdote Mapuche e curandeira tradicional), experimentamos vários pratos típicos da culinária mapuche como o *catuto* (uma espécie de pão cru de trigo), *muday* (bebida fermentada de trigo) e também conversamos com descendentes desse povo que atuam em várias áreas profissionais na cidade, mas carregam consigo a história e a situação política atual de seu povo, além de uma participação na cerimônia e festividade *We Tripantu* (Ano novo mapuche) na comunidade de *Maicopi*.

Especificamente nas comunidades pertencentes ao Mapu Lahual, buscou-se alternância entre o levantamento de dados objetivos de elementos da ciência e tecnologia, como instalações de energia solar por exemplo, assim como aspectos relativos ao conhecimento local, relativos a maneira de tear novelos de lã em roca tradicional. Além disso, foram contemplados aspectos relacionados às dimensões da sustentabilidade intercultural estabelecidas para a posterior análise cruzada entre os dois casos escolhidos.

Além os dados objetivos, buscou-se de alguma maneira captar elementos mais subjetivos relacionados à percepção dos sujeitos em relação ao desenvolvimento atual e futuro da comunidade, a influência da tecnologia e da cosmovisão em seu dia-a-dia, além de seus modos de vida e maneira de se relacionar com a natureza.

Mesmo em contextos diferentes - Selva Valdiviana e Amazônia brasileira - a análise

cruzada dessas experiências se agrega aos esforços reunidos para se pensar alternativas ao desenvolvimento hegemônico na América Latina que tenham uma relação de reciprocidade com a natureza e não a tratem apenas como mercadoria visando o lucro e a mais valia. Além disso, sejam portadoras do respeito para com os povos originários que há mais de 500 anos resistem a colonização iniciada pelos europeus no século XVI e que, de certa forma, segue até os dias de hoje através de instituições e de classes sociais que continuam a repetir uma relação colonial de exploração das populações subalternas e da natureza.

Destaca-se que, logo após a experiência no sul do Chile viajamos para a Amazônia na fronteira entre Brasil e Peru e vivenciamos durante duas semanas outra experiência profunda com os Ashaninka da Apiwtxa. Povo reconhecido internacionalmente por desenvolver em seu território múltiplos projetos socioambientais relacionados à conservação da natureza, preservação de sua cultura e cosmovisão, uso sustentável do território, além do exercício contínuo de diálogo de saberes com a modernidade ocidental. Percurso também de difícil acesso que envolveu a partir de Rio Branco/AC doze horas de viagem de ônibus até Cruzeiro do Sul, onde observamos o avanço dos incêndios na floresta amazônica e a expansão da criação de gado na floresta. Depois, percorremos mais uma hora de taxi aéreo até o município de Marechal Thaumaturgo e, finalmente, três horas de viagem de catraia (canoa local) pelo rio Amônia até a Aldeia Apiwtxa. Na Aldeia vivenciamos o dia-a-dia Ashaninka, participando de atividades no roçado, na pescaria de tarrafa, na escola intercultural, na celebração da Caiçuma, na cerimônia espiritual do Camarãmpi e na cooperativa, além de saborear vários alimentos locais e falar com pessoas desde crianças até anciões.

Observa-se finalmente que a pesquisa de campo e a publicação de seus resultados são pautadas por uma ética socioambiental e intercultural que reconhece a importância de se escutar o outro respeitando seu modo de ser e suas escolhas de vida, além de reconhecer toda a história de luta e resistência desses povos que até os dias de hoje enfrentam inúmeros desafios para ressignificar suas culturas e resguardar seus territórios e ecossistemas de pressões externas.

Sendo assim, destaca-se que uma ‘razão prática’, capaz de assumir o ponto de vista intercultural, necessita abrigar ‘as razões dos outros’, sem que isso signifique sucumbir em um contextualismo radical. “Ele (o diálogo intercultural) se ocupa do ideal moral de con-viver com outros, no respeito às distintas maneiras de viver, assegurando uma vida moral plural, de modo a exigir o re-conhecimento das regras discursivas”. (SALAS, 2010, p. 127).

Finalmente, salienta-se que somente serão utilizados na tese e demais publicações (periódicos, livros e congressos) informações, imagens e vídeos autorizadas pelos envolvidos buscando resguardar seus direitos. Além da análise multicaso, o objetivo também é lançar luz

sobre essas iniciativas visionárias de sustentabilidade intercultural para que elas possam inspirar e auxiliar no fortalecimento e promoção de outras sustentabilidades possíveis.

### 3 REFERENCIAIS TEÓRICOS PARA O DEBATE SOBRE O DIÁLOGO INTERCULTURAL E SUSTENTABILIDADE NO CONTEXTO DA CRISE SOCIOAMBIENTAL, DESDE A ECOLOGIA POLÍTICA

Neste capítulo apresenta-se alguns dos referenciais teóricos relacionados à ecologia política, ao pensamento complexo, à racionalidade ambiental e ao pós-desenvolvimento, a fim de aprofundar a análise da crise socioambiental e do desenvolvimento hegemônico, além de refinar o debate sobre o diálogo intercultural e a sustentabilidade.

#### 3.1 SERÁ A ECOLOGIA POLÍTICA CAPAZ DE RESPONDER ALGUMAS QUESTÕES DA TESE?

A palavra “ecologia” foi usada pela primeira vez, em 1858, pelo naturalista norte-americano Henry David Thoreau, e ganhou uma acepção propriamente científica pelo biólogo alemão Ernst Haeckel, em 1866, cujo sentido terminológico origina-se do grego *oikos*, significando casa, e *logos*, estudo. Em seus desdobramentos ulteriores, a partir de meados do século 20, a ecologia experimentou um duplo e simultâneo desenvolvimento: um dentro da sociedade civil como movimento social ecologista e outro dentro da academia, como disciplina científica (BRAMWELL, 1989). Nesta abordagem, como disciplina científica, e ramo da biologia, são considerados os processos biofísicos que compõem um bioma ou ecossistema específico, a partir da interação entre os seres vivos com o ambiente, da relação entre matéria e energia na cadeia trófica e sua dinâmica de funcionamento na biosfera terrestre.

Em que pese sua importância, e caminhos ulteriores incorporando outras especialidades e áreas internas do pensamento ecológico, impõe-se observar que o surgimento da ecologia como ciência, inscrita no campo das ciências naturais, reflete o paradigma dominante no ocidente, no século 19 até meados do século 20, e a concepção da ciência moderna vigente que estabelece oposição entre: natureza e cultura, sujeito e objeto, material e imaterial, objetivo e subjetivo, individual e coletivo, cindindo e fragmentando a realidade social e ambiental em áreas isoladas e incomunicáveis entre si. Sem o intento de dimensionar as várias implicações epistemológicas deste paradigma, situando-o no seu desenvolvimento e contexto histórico e de pensamento vigente até então, é importante observar, segundo Edgar Morin:

Deste modo, a biologia estava cingida ao *biologismo*, isto é, a uma concepção fechada sobre o organismo, como a antropologia [e demais campos das ciências sociais] se cingia ao *antropologismo*, isto é, a uma concepção insular do homem. Cada uma delas parecia referir-se a uma substância própria, original. A vida parecia ignorar a matéria físico-química, a sociedade, os fenômenos superiores. O homem parecia ignorar a

vida. Portanto, o mundo parecia constituído por três estratos sobrepostos, mas não comunicantes: Homem-Cultura/Vida-Natureza/ Física-Química”. (MORIN, 2000, p. 5)

Face à grande cisão, tanto epistemológica quanto institucional, das ciências naturais e das ciências sociais e os desafios do pensamento ambiental contemporâneo, a ecologia política e o chamado paradigma da complexidade, surgem em finais do século passado, colocando a necessidade e a importância de se considerar a vida social e natural em sua amplitude e complexidade, na intersecção entre sociedade e natureza ou cultura e natureza, em suas múltiplas dimensões.

Entretanto, em meio a desenvolvimentos superiores do pensamento científico, a partir da crítica às abordagens reducionistas e fragmentárias que perduraram em muitos aportes das ciências sociais e das ciências naturais até meados do século 20, operando-se como universos disciplinares “fechados”, surge um conjunto de aportes em paradigmas emergentes, que postula a importância de *relição dos saberes*, uma vez que a realidade social e ambiental requer ser examinada e apreendida, em suas interações mútuas, numa perspectiva multidimensional. Disso resultou a busca da interdisciplinaridade ou da transdisciplinaridade em paradigmas emergentes que produzem o diálogo entre as ciências humanas e as ciências da natureza, numa ruptura com visões segmentárias e dicotômicas presentes no paradigma científico vigente até então. A perspectiva que daí deriva é, portanto, de se transpor tanto visões biocêntricas quanto sociocêntricas predominantes em abordagens “convencionais” e, neste sentido, apreender os enlaçamentos que envolvem o tecido socioambiental, colocando como desafio: a incorporação das dinâmicas do mundo biofísico para as ciências sociais, e a consideração do mundo humano e suas estruturas sociopolíticas nas análises dos movimentos e ciclos vitais das ciências naturais (LITTLE, 2012).

O campo da ecologia política surge, assim, como fruto de um diálogo intenso entre as disciplinas da biologia, da antropologia, da geografia, da história e da ciência política, criando um espaço transdisciplinar próprio dentro das ciências naturais e sociais (LITTLE, 2012). Cada matriz disciplinar emprega seus conceitos e técnicas dentro do(s) campo(s) da ecologia política e procura iluminar diferentes aspectos das relações ecológicas frente às novas realidades.

Neste contexto, a economia política tem o impacto singular de explicitar os choques entre sistemas produtivos, e assim estabelecer os vínculos presentes entre as mudanças econômicas e a crise ambiental (LITTLE, 2012). De outro modo, destaca-se que a antropologia, com seus aportes teóricos e práticos também contribui, sobremaneira, com o debate dentro da ecologia política com base em sua própria tradição de estudos. Particularmente sobre os modos

culturalmente específicos de adaptação ecológica de distintos grupos sociais que atravessam a história humana, configurando sistemas produtivos e tecnologias que empregam em sua conexão com a natureza, junto a visões de mundo, crenças e valores que permeiam suas práticas materiais e simbólicas em diversos contextos sociais e históricos específicos.

Portanto, a perspectiva que vem se construindo na pesquisa transdisciplinar conduz a um novo campo do conhecimento, que preconiza uma ampla e abrangente investigação, com base nas relações sociais e de poder que conformam distintos conflitos socioambientais em várias expressões societárias, tanto em sua dinâmica interna, como em sua dinâmica externa. O foco nos conflitos socioambientais e nas relações de poder que lhe são próprias, invariavelmente levanta o tema de como tais dimensões estão inseridas nos diferentes modos históricos de apropriação da natureza em tempos e espaços determinados, em suas implicações econômicas, sociais e políticas, tornando-se um elemento central da abordagem da ecologia política.

Em vista de que a análise desses conflitos não fica restrita ao comportamento dos estoques dos recursos naturais, busca-se responder a perguntas como: quem usa os recursos? quando? por quais razões? a que preço? com quais impactos? (LITTLE, 2012, p.88).

A construção de um paradigma ecológico demanda, assim, um conjunto de desafios heurísticos que necessitam de outros procedimentos explicativos. A noção de “simetria epistemológica” postula que tanto o mundo social como o mundo natural podem ser responsáveis pela causa de fenômenos (BARNES; BLOOR, 1982). Na implementação analítica dessa simetria, usa-se o conceito de “agente natural” que considera as forças da natureza como uma espécie de ator, que “age” sobre uma realidade determinada, mas difere por não ter “vontade” nem “intencionalidade”. Como ambos atores têm potencial de influir na construção de uma paisagem, seja natural, seja social, num contexto de relações, utiliza-se o princípio da simetria epistemológica (LITTLE, 2012).

É importante considerar, no âmbito desta discussão, que, segundo o pensamento de Enrique Leff :

*La ecología política surgió como un campo de investigación teórica y de acción política en respuesta a la crisis ambiental: a la destrucción de las condiciones de sustentabilidad de la civilización humana causadas por el proceso económico y la tecnologización de la vida. Partiendo de una crítica radical de los fundamentos metafísicos de la epistemología moderna, la ecología política va más allá de las propuestas para la conservación de la naturaleza - promovida por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza desde su creación en 1948 -, y las políticas de gestión ambiental - lanzadas después de la primera Conferencia Mundial sobre el Medio Ambiente Humano, celebrada en Estocolmo en 1972 -, para indagar sobre las condiciones para una vida sustentable en el estado del mundo globalizado bajo la dominación hegemónica de la racionalidad económica y tecnológica: en un mundo en el que -citando a Karl Marx y Marshal Berman- “todo lo sólido se desvanece en el aire”, generando el calentamiento global y la muerte*

*entrópica del planeta Tierra.* (LEFF, 2014, p. 157)

Sob este prisma, o pesquisador em ecologia política, deve procurar compreender os processos socioambientais inscritos nas interações entre os mundos biofísico e social, numa visão ampla, considerando o contexto de relações, inter-relações e retroações presentes em dado fenômeno em seu significado amplo. Como exemplo disso, mapear as principais forças biofísicas, tais como a conformação geológica de uma região, a evolução biológica da fauna e flora e os fluxos hídricos, junto com as principais atividades humanas, tais como os sistemas agrícolas, os efluentes industriais lançados ao ambiente e a infraestrutura de transporte e comunicação instalada na região, impõe-se na pesquisa inter ou transdisciplinar deste campo do conhecimento.

Não obstante, a aspiração à complexidade implica necessariamente o conhecimento multidimensional, o que não se trata de abranger todas as informações sobre um fenômeno estudado, mas sim considerar em interação as diversas dimensões que o compõem. Nesta perspectiva, o homem é um ser bio-sociocultural, ou seja, compreende-se que os fenômenos sociais são, simultaneamente, biofísicos, sociais, econômicos, culturais, psicológicos etc. (MORIN, 1998, p.138). “O pensamento complexo também é animado por uma tensão permanente entre a aspiração a um saber não fragmentado, não compartimentado, não redutor, e o reconhecimento do inacabado e da incompletude de qualquer conhecimento”. (MORIN 2005, p. 7).

Ademais, o princípio dialógico significa que duas lógicas, dois princípios, estão unidos sem que a dualidade ou oposição e contradição se perca nesta unidade. Para este autor, ao princípio dialógico deve juntar-se o princípio hologramático, em que, de certa forma, como num holograma, o todo está na parte que está no todo. “Assim, de alguma maneira, a totalidade da nossa informação genética está em cada uma das nossas células e a sociedade enquanto ‘todo’ está presente nos nossos espíritos via a cultura que nos formou e informou” (MORIN, 1998 p. 148).

A partir da constituição do campo da ecologia política, de seus distintos desdobramentos recentes em diálogo com o pensamento complexo, os desafios que se apresentaram no âmbito da presente pesquisa podem ser sintetizados a partir de três princípios que Little (2012) assina e que fazem parte do núcleo duro do paradigma ecológico desenvolvidos com mais ou menos profundidade dependendo do enfoque de cada pesquisa:

1) Foco central são as relações - sociais, naturais ou socioambientais – e não objetos substantivos. Conceitos como cadeias tróficas, conflitos territoriais, fluxos de energia, choque de valores e homeostase, por exemplo, precisam ser entendidos em forma relacional;

2) Análises contextualistas – relações dentro de seus marcos históricos e ambientais. Os conceitos de nicho ou de adaptação, que são importantes para a análise ecológica, somente têm sentido quando se sabe o contexto específico no qual os fluxos e as relações acontecem;

3) Metodologias processuais – acompanhamento dos fluxos (energia, pessoas, sementes, pólen) e identificação de sua dinâmica interna. Os conceitos da dialética, da dialógica, da estocástica, da dinamicidade e da evolução expressam essa dimensão processual.

Finalmente, o uso desses princípios aproximou o paradigma ecológico aos estudos da complexidade (KAUFFMAN, 1991; WALDROP, 1992). “Um diálogo que pode frear quaisquer tendências para um relapso ao reducionismo na teoria ecológica”. (LITTLE 2012, p. 91).

### 3.2 A CRISE AMBIENTAL MODERNA A PARTIR DA RACIONALIDADE AMBIENTAL

A racionalidade instrumental-moderna-capitalista tem em um de seus efeitos colaterais a crise socioambiental contemporânea. Crise essa que é percebida nas mudanças climáticas e na perda acelerada da biodiversidade global, que está impulsionando uma sexta extinção em massa no planeta. O comprometimento dos reservatórios de água potável, a poluição dos ares, a desertificação dos solos, a extrema desigualdade social e a violência igualmente fazem parte desta crise considerada também como civilizatória. Fruto de uma maneira de ser, de ver, de pensar e agir no mundo a partir da racionalidade ocidental que coloniza a natureza e a forma de ser e de viver das sociedades. Onde o “ter” prevalece sobre o “ser” dos seres humanos.

A crise ambiental é uma crise civilizatória cujo embrião se encontra na maneira de ver, compreender e interagir com o mundo natural desenvolvida e consolidada pela racionalidade da modernidade?

Existe a possibilidade de pensar a sustentabilidade local e planetária a partir de uma racionalidade ambiental crítica dos pressupostos modernizantes, homogeneizantes das culturas e usurpador da natureza e que considere outras formas de ver, conhecer, ser e habitar o mundo?

A presente pesquisa buscou contrapor formas e dinâmicas societais a partir de práticas e racionalidades radicalmente diferenciadas, a fim de localizar possibilidades de conversões ou

resiliências civilizacionais. Não com o propósito de se buscar um elo perdido no passado ou de se fazer transposições intersistêmicas artificiais, mas, se o diagnóstico sobre o inexorável esgotamento das fontes e meios de vida solapados pela orientação do antropoceno ou da entropia civilizacional se cumpre, quais lições poderíamos tirar desses intercursos identificados? Isto é, o que deve ser evitado e incentivado em cada um desses processos? Ou ainda mais, hibridações são desejáveis? (Desde que se definam os potenciais ecotecnológicos e os pluriversos da sociobiodiversidade contidos nesses processos de hibridação entre os sistemas naturais e culturais).

Além da reflexão teórica crítica sobre a crise ambiental moderna, busca-se horizontes que transcendam a modernidade insustentável e que inspirem outras sustentabilidades possíveis e transmodernas, baseadas em outras formas de ver e compreender o mundo enraizadas nas cosmovisões dos povos originários da América Latina. A pergunta que persiste é se os limites que se transpuseram nos sistemas naturais e de vida são irreversíveis ou se a capacidade de resiliência da vida é suficiente para seguir adiante e, assim, apostar apenas na capacidade autopoiética da modernização ecológica como indício de sanidade dos mecanismos subjetivos e culturais e de reconhecimento humano de seu papel no planeta. (FLORIANI, 2019).

Discute-se brevemente a segunda lei da termodinâmica - a lei da entropia, onde toda transformação energética caminha para a entropia, ou seja, para sua degradação máxima para entender um pouco do colapso entrópico-ecológico que se aproxima. Essa lei assegura que “a entropia do universo cresce na direção de um máximo”. Entende-se aqui como entropia a quantidade de energia que não é mais capaz de realizar trabalho em um sistema, sendo um indicativo de desordem da natureza (LEFF, 2014). Toda transformação energética envolve a forma mais degradada de energia que tende a se dissipar – o calor. Devido a sua tendência a se dissipar, não se pode aproveitar todo o calor. Assim, a essência da lei da entropia é que a degradação da energia tende a um máximo em sistema isolado, e que tal processo é irreversível. Os sistemas abertos trocam tanto energia quanto matéria e conseguem manter um padrão de organização como as mais diversas formas de vida que conseguem manter sua organização temporariamente, resistindo ao processo entrópico do universo. Os sistemas isolados não trocam nem matéria nem energia. E sistemas fechados são aqueles que trocam apenas energia, como é o caso do planeta Terra que recebe permanentemente energia solar, mas a quantidade de materiais não muda. “O ‘sistema econômico’ cresce e aumenta sua organização importando energia de qualidade, de baixa entropia, e exporta entropia, ou seja, aumenta a entropia ao seu redor” (CECHIN; DA VEIGA, 2010, pág.441). Toda a vida econômica se nutre de energia e matéria de baixa entropia (GEORGESCU-ROEGEN, 1971). Contudo, os economistas ao

focarem no fluxo circular monetário ignoraram o fluxo metabólico real (DALY & FARLEY, 2004). Para Marx: “É o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (MARX, 2013, p.172). Mas aqui, a ideia de trabalho em Marx aparece além da mediação com a natureza, como capacidade transformadora e criativa, embora alienada pelo capital. Restaria explorar mais esta via dos limites de transformação e do papel da natureza. John Belamy Foster tenta salvar o Marx Ecológico.

Nos ecossistemas mais conservados esse caminhar até a degradação da energia e da matéria ocorre de maneira lenta. Porém o produtivismo derivado da racionalidade moderna-instrumental-econômica que transforma a natureza em mercadoria e em resíduos, o tempo todo utilizando muita energia para isso, faz com que o processo entrópico do planeta se acelere vertiginosamente. Desde a revolução industrial do século XVIII esta capacidade da humanidade em acelerar a entropia do planeta nunca foi tão potente, uma capacidade que chega ao ponto de a humanidade mudar como nunca a paisagem geológica do planeta moldando uma nova era conhecida como Antropoceno. Essa nova era geológica é marcada pela influência dos humanos (ocidentais capitalistas possuem maior responsabilidade nesse processo) em acelerar as mudanças climáticas, alterar a geografia do planeta e acrescentar o plástico (Plastoceno) nos oceanos, fauna, flora e solos. Plástico esse que será descoberto pelas próximas gerações ao pesquisarem os futuros fósseis. O Antropoceno é resultante do impacto destruidor que a forma ocidental moderna capitalista de conhecer e habitar o mundo vem causando ao planeta.

A crise ambiental é reveladora da relação constrangedora entre a modernidade e a natureza que foi sendo afastada, excluída e desprezada quando não poderá ser transformada em mercadoria (SOUZA FILHO, 2015). A racionalidade moderna instrumental capitalista tem sua gênese na revolução científica ocorrida no século XVI e tem em Descartes com seu método cartesiano e com seu cogito “*ergo sum* - penso logo existo” e em Francis Bacon pensador da “segunda natureza e do império do homem” uns de seus expoentes cruciais. Mediante a razão e o trabalho o homem recria uma segunda natureza dócil a seus propósitos sobre a primeira natureza. “Para isso ele deve conhecer seu curso e dominá-lo, a ciência não é uma contemplação desinteressada é um saber de transformação e domínio” (VILLORO, 2010, pág. 55). Com sua arte e técnica o homem forja um mundo próprio a partir da natureza, um mundo com sua imagem e fruto de seu trabalho. O pensamento moderno é de emancipação, mas também é de domínio e começa a conhecer as forças elementares da natureza e a colocá-las a seu serviço. Destaca-se também que para os pensadores decoloniais a “modernidade” se inicia principalmente com a conquista das Américas, que forneceu as condições materiais para seu

desenvolvimento.

A racionalidade moderna acabou criando várias dicotomias que repercutem nas ciências naturais e humanas até os dias de hoje: sociedade x natureza – verdadeiro x falso – ciência x senso comum – civilização x barbárie etc. A partir desta forma de enxergar o mundo a natureza não deve ser mais temida e nem glorificada como faziam os antigos e sim deve ser explorada, torturada até que entregue todos os seus segredos (BACON, 1999) e para que os homens judaico-cristãos usufruam dela como desejarem, segundo consta em uma passagem bíblica. “A mesma ideia presente em Galileu e em Francis Bacon, acompanhara a mudança que estará na base da ciência moderna, a substituição da veneração do antigos pela confiança na própria observação guiada pela razão” (VILLORO, 2010, p. 66). Max Weber (1980) verá como signo da modernidade o desencanto das crenças tradicionais e a confiança no uso da razão, mas que terá que conviver irremediavelmente também com deuses e demônios, em constante ambivalência, como nos alerta em ciência e política: duas vocações.

O pensamento dos teóricos da modernidade europeia foi estruturado na exegese da Bíblia, e no Gênesis está escrito que o ser humano é essencialmente diferente da natureza: “(criou o homem) o qual presida aos peixes do mar, às aves do céu, às bestas e a todos os répteis que se movem sobre a terra, e domine toda a terra” (SOUZA FILHO, 2015, p. 90).

A ciência tem o papel central em todas as aspirações da modernidade.

*Las ciencias en general, y las ciencias sociales en particular, nacen en el orden ontológico y en el tiempo histórico de la modernidad; son fundamento de la modernidad, en tanto que se construyen a partir de la comprensión cartesiana del conocimiento y configuran la imagen del mundo que opera como el crisol epistémico en el que fragua la ciencia moderna y a partir del cual se construye el mundo de la modernidad. La comprensión científica del mundo, los principios del conocimiento de la realidad, el ego cogitans, el Iluminismo de la Razón, constituyen el núcleo fundamental que crea la modernidade (LEFF, 2014, p. 8)*

A crise ambiental espelha uma crise civilizatória resultante dos modos de compreensão do mundo e da forma de construir o conhecimento centrada na racionalidade moderna promotora do modo hegemônico de produção do mundo provocador de formas insustentáveis de habitar o planeta. A crise surge do esquecimento da natureza. O grito da terra, a voz da *Pachamama*, os conflitos ambientais estão sacudindo o edifício da ciência, questionando suas certezas objetivas e gerando questionamentos sobre os modos e sustentabilidade da vida (LEFF, 2014). O desafio é pensar as causas ontológicas, epistemológicas e históricas da crise ambiental na construção social do mundo globalizado. A crise ambiental é uma surpresa desagradável para uma humanidade encaminhada para o progresso iluminista da racionalidade científica-instrumental-econômica da modernidade. Vem recordar o esquecimento da natureza e revelar

a “segunda contradição do capital” (O’CONNOR, 1998).

Pensar a ordem social independente das condições ecológicas da natureza está cimentado nas ciências sociais desde a concepção do “estado da natureza” na modernidade: Hobbes (ordem natural é violenta), Locke (ordem natural é imperfeita) e Rousseau, que selou o esquecimento da natureza no contrato social. Conforme Sousa Santos (2008),

O contrato social somente inclui os indivíduos e suas associações: a natureza fica excluída: todo aquele que permanece fora do contrato social se vê relegado ao âmbito do “estado da natureza”. A única natureza relevante para o contrato social é a humana, mesmo que se trate em definitivo de domesticá-la com as leis do Estado e as normas de convivência da sociedade civil. Qualquer outra natureza constitui uma ameaça ou representa um recurso. (...) O contrato social é a metáfora da racionalidade social e política da modernidade ocidental (SOUSA SANTOS, 2008, p. 294)

Em Hobbes temos a separação do estado de natureza e o estado civil. A sociedade naturalmente organizada, encontrada então na América e nas Índias, é o reino da violência e da desordem: cada um por si, sem ter quem olhe por todos, sem ter freios sociais, sem leis. As leis da natureza são as leis do mais forte, portanto, da violência e da desordem. (HOBBS, 2010). Visão essa que criou diferenciações de raça, permitiu, justificou e perdoou a exploração do trabalho servil e escravo, deixando o trabalho livre à sociedade civil. “Assim os povos não europeus são considerados subalternos, inferiores porque estão próximos à natureza, porque são naturais, além do que nessa concepção a natureza é considerada ainda mais abaixo do que eles” (SOUZA FILHO, 2015, p. 91).

Em Locke fica evidente a separação entre a sociedade dos homens e a natureza, pois ele assenta as bases do capitalismo: a propriedade privada e o individualismo. Considera que a terra, sem a intervenção humana não tem qualquer valor, dando início à mágica construção da economia política moderna de que o valor das coisas é determinado pelo trabalho nela incorporado (LOCKE, 1994). A partir do século XVII, a sociedade mesma se vê como criação livre dos homens, não pertence mais a ordem da natureza é produto do contrato voluntário entre indivíduos para atingirem seus fins. “Os indivíduos são depositários de direitos inalienáveis, são a origem e o fim do Estado” (VILLORO, 2010, p. 118).

Outra ideia germinal da modernidade é a noção de que a história persegue os fins da emancipação humana projetada pelo homem na própria história. A concepção do progresso incessante do decurso da história até um fim em que o homem estará liberto de suas sujeições é característica da ilustração. “Implica em uma história o resultado da ação do homem capaz de vencer as forças irracionais que regem os acontecimentos e instaurar progressivamente uma ordem racional projetada” (VILLORO, 2010, p. 119). A modernidade é a instauração de um impulso até o progresso que, baseado em falsas premissas (a mão invisível, a transparência do

mundo, a razão *a priori*, as ideias absolutas, o sujeito autoconsciente, o controle da realidade), acelera a destruição de suas bases de sustentabilidade. A criação destrutiva do capital é o que melhor o define (SCHUMPETER, 1994).

A ordem a ser criada deve ser humana, racional, consciente e contratual. Na Inglaterra de Hobbes e Locke a intervenção humana na natureza, a transformação da terra em espaço de produção se chamou “melhoramento” (*improvement*), pois a natureza deveria ser humanizada, melhorada e produtiva. A sociedade deve ser melhorada de seu estágio de natureza, e também o Estado e a própria natureza – terra, plantas, animais (SOUZA FILHO, 2015).

Assim, a modernidade se transforma em capitalismo e se afasta de tudo que é natural. Na economia política do liberalismo a natureza também é deixada de lado, a análise da pressão sobre a natureza exercida pelo capitalismo e suas consequências não são mencionadas. Malthus alertou inicialmente sobre a necessidade de um aprofundamento na tecnologia humana, pois a natureza não daria conta do recado (SOUZA FILHO 2015). Polany, em 1944, com sua obra “A Grande Transformação” demonstrou os efeitos dessa separação quase absoluta entre homem e natureza.

Para Polany (1977) a falácia é evidente: o aspecto físico das necessidades do homem é parte da condição humana, todas as sociedades existem porque possuem um tipo substantivo de economia. Já o mecanismo de oferta-demanda-preço (mercado) é uma instituição moderna com uma estrutura específica difícil de estabelecer e manter. Reduzir a economia especificamente aos fenômenos de mercado é apagar a maior parte da história do homem (POLANY, 1977). Antes existente apenas em vários portos comerciais e bolsas, o mercado formador de preços demonstrou sua incrível capacidade de organizar os seres humanos como se fossem simples quantidades de matéria-prima, e convertê-los, juntamente com a superfície da mãe terra em unidades industriais que agora podem ser comercializadas sob as ordens de indivíduos interessados em obter benefícios com sua compra e venda (POLANY, 1977). A ficção comercial aplicada ao trabalho e à terra transformou rapidamente a própria essência da sociedade humana. A dependência essencial do homem da natureza e de seus pares para sua sobrevivência foi posta sob o controle dessa recente criação institucional de poder superlativo - o Mercado. Ele se tornou a força dominante da economia, que passa a ser conhecida justamente como economia de mercado e deu origem a uma sociedade embutida no mecanismo de sua própria economia: a sociedade da economia de mercado (POLANY, 1977). Na prática a economia consistia essencialmente em mercados e o mercado envolvia a sociedade.

A partir do cogito cartesiano, a mudança histórica até a modernidade foi se realizando através de diversos fenômenos sociais fundadores da racionalidade científica-tecnológica-

econômica-instrumental-jurídica da modernidade. Da idade média para a modernidade temos o nascimento do capitalismo mercantil que, em seu relacionamento com as revoluções científicas e inovações tecnológicas, deu origem à revolução industrial propulsora do modo de produção e da racionalidade econômica que se estabeleceu como a lógica suprema que organiza a sociedade em plena globalização (LEFF, 2014). Através do método cartesiano, o modo de indagar científico funda tanto o objeto como o sujeito da ciência. Essa construção fictícia cimentada no edifício da razão (LABASTIDA, 2007) constrói o mundo objetivado pela lógica da racionalidade moderna, invade o mundo, recodifica as diferentes ordens ontológicas em termos de valor econômico e desterritorializa os outros modos de ser no mundo. (LEFF, 2014)

A racionalização modernizante é um processo guiado por princípios homogeneizantes, universais e pela maximização do lucro econômico, porém não consegue acabar com a força da ontologia da diversidade e da diferença presente em territórios ecológicos e culturais que se manifesta como múltiplas modernidades, múltiplos capitalismos, múltiplas racionalidades em diferentes estágios de modernização. “Diferentes determinações, circunstâncias e contextos históricos, econômicos, geográficos, políticos e culturais vão constituindo uma variedade de capitalismos assim como uma pluralidade de ambientalismos” (LEFF, 2014, p. 12).

A racionalidade que opera como fundamento da modernidade é um feito histórico-social. Emerge da história da metafísica, do cogito cartesiano, do método científico, do sujeito da ciência que resultam na grande transformação que leva a constituição do mundo moderno (POLANY, 1944). A institucionalização da ciência moderna (BERNAL, 1969), instaura o modo de produção capitalista (MARX, 2013) e se configura a racionalidade formal e técnica, econômica e jurídica desta etapa histórica (WEBER, 1922) “que estabelece os modos de compreensão e de legitimação hegemônicas da modernidade através dos modos de conhecimento, de intervenção e transformação do mundo que resultaram na crise ambiental como uma crise de modos de habitabilidade do mundo” (LEFF, 2014, p. 14).

A modernização se constrói em um processo de destradicionalização, desterritorializando as tradições dos mundos pré-modernos (GIDDENS, 1994).

*Este propósito modernizador se ha instaurado en la voluntad de los Estados-nación de integrar a las poblaciones “subalternas” al progreso nacional. Sin embargo, los pueblos originarios han resistido desde la conquista y colonización de sus territorios a los ideales de la modernidad. Los pueblos indígenas que resisten a la racionalización de sus vidas, ¿son modernos cuando son forzados a sobrevivir en el proceso de modernización, cuando a través de su aculturación son llevados a aspirar a la modernidad?; ¿Sus resistencias se inscriben en la dialéctica de la modernización que reabsorbe sus contradicciones, sus externalidades y sus disidencias?; ¿La modernización es un proceso ineluctable de progreso? Justamente frente a ese ideal e impulso de poder que ha desterritorializado culturas, que amenaza la diversidad cultural, se erige un proceso de emancipación que se ubica en otra comprensión del*

*mundo, en otra racionalidad, que no por ocurrir en el tiempo de la modernidad podemos llamar moderna* (LEFF, 2014, p. 19)

O que importa é a definição da modernidade e de sua racionalidade nuclear para entender se todas as configurações culturais existentes e possíveis giram em torno de seu núcleo de racionalidade para compreender se, além de representar variedades de modernidade e modos “alternativos” de desenvolvimento, é possível pensar alternativas ao desenvolvimento, processos de descolonização, novas racionalidades sociais e outras sustentabilidades (LEFF 2014). Se apontam outros modos de pensar, de habitar o mundo como modelos de “pós-desenvolvimento”.

São duas as principais perguntas que se pode lançar sobre a gênese da modernidade: 1) Há uma singularidade que de origem ao complexo chamado modernidade e que se desenrola então segundo uma centralidade por vezes difusa de valores embora fechada em si mesma? Isto evidentemente, se for correta a leitura que fazemos de Weber; ou 2) se a modernidade é um fenômeno de nascimento múltiplo e de múltiplas racionalidades abertas? Estas questões são cruciais, tanto para a lógica weberiana, mais próxima à primeira pergunta, como para os autores atuais, considerados pós-modernos (Bauman, Giddens, Touraine, Stuart Hall, Boaventura Souza Santos, Canclini e o próprio Eisenstadt, dentre inúmeros autores), mais inclinados a segunda questão (FLORIANI, 2013, pág. 40).

Pensar de fora da modernidade, emancipar-se da ordem econômica-global, afirmar identidades culturais é o desejo de povos, comunidades e cidadãos antes que mero exercício tolo do pensamento crítico e de vontades políticas inconsequentes. Contestar e tensionar as bases da modernidade faz parte de um certo espírito emancipatório “pós-moderno” que assombra os pilares da modernidade a um certo tempo (LEFF, 2014).

Além das lutas descolonizadoras, da desilusão com os regimes totalitários dominantes da modernidade e da busca pela liberdade individual prometidas pela modernidade, o pensamento pós-moderno de Nietzsche e Heidegger até Levinas, Deleuze, Derrida e dos filósofos da pós-modernidade, está marcado por uma necessidade de emancipação do marco de compreensão filosófica e científica sobre o mundo que foi entregue pela história da metafísica (LEFF, 2014). A “volta ao ser” de Heidegger, a “diferença” de Derrida, esse “outro modo de ser” de Levinas “são modos alternativos de pensar o mundo, que conduzem a outros modos de construir mundos de vida e se expressam nas demandas de emancipação dos povos da Terra” (LEFF, 2014, p.15). Para Lyotard (1998), simplificando ao extremo, “considera-se que o pós-moderno é a incredulidade em relação às metanarrativas”. O pós-modernismo é para ser usado como um papel timbrado que cobre qualquer forma de ceticismo sobre as crenças básicas do pensamento moderno (LYOTARD, 1998). A pós-modernidade emerge da crise da própria modernidade. Esta crise pode ser identificada em distintos momentos da constituição do

capitalismo europeu em seu projeto colonialista e na formação de uma periferia capitalista. Ela pode ser lida como a afirmação da racionalidade capitalista ou como sua destituição (FLORIANI, 2013). Por sua vez, podemos representar a pós-modernidade como sinônimo de crise civilizacional, em diversos aspectos, uma vez que há temas que podem ser associados como signos negativos dessa contemporaneidade (GIDDENS, 1997) “tais como: insegurança, risco socioambiental, desemprego, drogadição, processos migratórios, de governança, crise de sentido e de orientação, destituição das subjetividades, etc.” (FLORIANI, 2013, p. 41)

Para Dussel (2016), mesmo a pós-modernidade sendo considerada como um estágio final da modernidade, ainda assim é uma aposta eurocêntrica. O mundo nunca viverá “a condição pós-moderna” porque desapareceríamos antes devido ao colapso ecológico, se vivêssemos com o estilo de vida dos europeus precisaríamos de outro planeta para nos sustentar. “Transmodernidade indica todos os aspectos que se situam ‘além’ (e também cronologicamente ‘anteriores’) das estruturas valorizadas pela cultura euro-americana moderna, e que atualmente estão em vigor nas grandes culturas universais não europeias e foram se movendo em direção à uma utopia pluriversal” (DUSSEL, 2016, p. 63).

A transmodernidade se propõe ir além da modernidade ao pensar uma nova sociedade pós-capitalista e ecológica (DUSSEL, 2015). Para essa nova era, talvez a palavra socialismo seja insuficiente, uma vez que já se demonstrou anti-ecológica além de não contemplar a libertação da mulher ou da natureza, nem o respeito pelos idosos. Marx, sim, mas não o socialismo. Se faz necessário a construção de uma nova visão chamada de “transmoderna” e não pós-moderna, que vá além da economia capitalista. Não se pode ir além do capitalismo sem ir além da modernidade, o quadro categórico moderno sustenta essa economia devastadora. O que deve ser feito com veemência é criticar o atual sistema e seus limites, que se tornaram perigosos e ameaçam a espécie humana de extinção (DUSSEL, 2016).

A primeira tarefa epistemológica é repensar o século XVI cujo centro era a Europa (Espanha) e a primeira experiência colonizadora foi a América Latina, isso significa que somos o outro lado da modernidade há cinco séculos. Nesse sentido a Bolívia é hoje um bom exemplo de país onde as comunidades indígenas não perderam suas tradições, antes, durante ou depois da modernidade. Eles têm critérios exemplares, como o respeito pela natureza, que é uma atitude metafísica e ética e que deve ser recuperada (DUSSEL, 2015).

Assim, o conceito estrito de “transmoderno” indica essa novidade radical que significa o surgimento – como se a partir do nada – da exterioridade, da alteridade, do sempre distinto, de culturas universais em desenvolvimento, que assumem os desafios da Modernidade e, até mesmo, da pós-modernidade euro-americana, mas que respondem a partir de outro lugar, *other location* (Dussel, 2002), do ponto de sua própria

experiência cultural, diferente da euro-americana, portanto capaz de responder com soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única. Uma futura cultura transmoderna, que assume os momentos positivos da Modernidade (mas avaliados com critérios diferentes a partir de outras culturas antigas), terá uma pluriversalidade rica e será fruto de um autêntico diálogo intercultural, que deverá ter claramente em conta as assimetrias existentes. (DUSSEL, 2016, p. 63)

A crise ambiental expressa o sintoma mais forte do limite da modernidade, sendo a manifestação dos modos hegemônicos de organização do mundo moderno. A questão ambiental não se reabsorve na ordem da racionalidade da modernidade e sim encaminha a outra ordem, a de uma racionalidade ambiental (LEFF, 2014, p. 15). O conceito de racionalidade ambiental emerge da demarcação teórica que opera o ambiente ao definir-se como um conceito epistemológico no campo de externalidade ao logocentrismo da ciência moderna, de onde a racionalidade ambiental irá demarcando e construindo seu território epistêmico, significando o sentido de sua “*otredad*” frente a racionalidade da modernidade (LEFF, 2014).

*Desde este posicionamiento epistemológico, la racionalidad ambiental opera una deconstrucción del concepto weberiano de racionalidad para atraerlo al campo ambiental. Los ejes y órdenes de racionalidad que distingue Weber, adquieren nuevos sentidos: la racionalidad formal de la modernidad, que da consistencia a la lógica abstracta de la ciencia positiva, se transforma en diferentes “lógicas de sentido” en las construcciones teóricas del discurso ambiental. La racionalidad técnica o instrumental de la modernidad disuelve su principio de cálculo y eficacia entre medios y fines inscrito en el núcleo inercial de la racionalidad tecno-económica, para reconstituir el orden de la técnica dentro de las condiciones ecológicas y culturales en las que se configura una nueva racionalidad productiva (LEFF, 1994, p.16).*

Troca-se a racionalidade instrumental por uma praxeologia, por uma lógica dos sentidos, por um pensamento estratégico e por práticas diversas que conduzem a sentidos emancipatórios da lógica da modernidade através de ações dos atores sociais. O conceito de racionalidade material ou substantiva reconhece diversas matrizes de racionalidade, não somente princípios éticos, valores culturais, modos de conhecer, cosmovisões e imaginários. A racionalidade ambiental adquire uma radicalidade maior como modo de compreensão social ao reconhecer a pluralidade de modos de compreensão, ao confrontar toda hierarquia entre diferentes ordens axiológicas. A racionalidade substantiva é aberta a uma pluralidade de racionalidades, modos de conhecer, de saber e de ser no mundo (LEFF, 2014).

A racionalidade ambiental se lança até a construção de uma pluralidade de modos de compreensão de um mundo “feito por muitos mundos”; por diferentes mundos possíveis. Por “*un mundo que quepan muchos mundos*” como dizem os Zapatistas de Chiapas no México, ou por um pluriverso\* como diz Arturo Escobar. Este pluriverso requer uma cosmopolítica, que segundo Stengers denuncia o problema do cosmopolitanismo em assumir um cosmos já unificado, um mundo único (a “coisa” comum), quando realmente habitamos um pluriverso

(BIASER, 2018).

*La racionalidad ambiental es el modo de comprensión del mundo donde conviven, se conjugan y dialogan diferentes racionalidades culturales, donde se encuentran y confrontan diferentes racionalidades y lógicas de sentido. La racionalidad ambiental no es pues una variante del pensamiento o una muestra de la diversidad de expresiones de la modernidad, sino la marca de una diferencia radical. De esta manera, más allá de explorar las múltiples modernidades y racionalidades que coexisten en el mundo globalizado, es necesario aprehender el orden de racionalidad que configura a la modernidad de la cual se demarca la racionalidad ambiental, en la cual se inscriben las vías alternativas de construcción de sociedades sustentables (LEFF, 2014, p. 16).*

Os princípios da razão, da liberdade e dos direitos individuais, ideias da modernidade, se fragilizaram e nessa fragilidade se produz o rompimento da ordem social, o distanciamento do interesse geral, do bem comum da outridade e da sustentabilidade da vida. A modernidade auto-racionalizada transfere sua imagem do mundo à sociedade como “lugar de inovação de um sujeito universal livre”. A modernização capitalista segue em sua expansão hegemônica por todo o planeta colonizando, dominando, absorvendo e subjugando todas as diferenças culturais para submetê-las à razão do mercado. Mesmo incluindo uma diversidade de modos de ser modernos, a modernidade exclui a outridade. Mas a eficácia da razão do mercado se alimenta da sua condição siamesa enquanto eficácia simbólica. O material e o imaterial é o *Janus*, com duas caras na mesma cabeça que necessitam ser representadas, vistas e reconhecidas como constituídas e constituintes da mesma realidade, transfigurada em religião, em esportividade, em lazer, em entretenimento, em estilos de vida e atividade “*Langagière*”<sup>5</sup> (de produção de mensagens em redes sociais, buscas, fofocas, maledicências e prazeres difusos, proibidos ou virtualmente desejados).

A construção de um mundo diverso implica na transcendência da ordem hegemônica da modernidade com seu pensamento do Uno e do Universal até uma ontologia da diversidade e da outridade. A pluralidade das modernidades existentes não dissolve a essência da modernidade (LEFF, 2014). A ontologia da diferença deriva de uma pluralização de conceitos como: naturezas, culturas, capitalismo, ecologismos e não somente de um antiessencialismo. A modernização é promotora de uma pluralização de entidades híbridas que mesclam natureza, símbolos e tecnologia. Essa multiplicidade de hibridações e fusão de ordens ontológicas

---

<sup>5</sup> *Qu'est-ce qu'une situation d'activité langagière? Les textes écrits ou oraux sont les objets et les produits de l'activité langagière (mentale, psychique) et des activités langagières (personnelles, sociales) dans lesquelles sont engagés les locuteurs, comme individus et comme acteurs du monde social et culturel.* ([http://www.defilangues.org/spip/IMG/article\\_PDF/Qu-est-ce-qu-une-situation-d-activit-langagi-re\\_a18.pdf](http://www.defilangues.org/spip/IMG/article_PDF/Qu-est-ce-qu-une-situation-d-activit-langagi-re_a18.pdf) ). Tradução Livre : « o que é uma situação da atividade de linguagem ? Os textos escritos ou orais são os objetos e os produtos da atividade de linguagem (mental, psíquica) e das atividades pessoais e sociais de linguagem, nas quais se enganam os locutores, como indivíduos e como atores do mundo social e cultural »

resultam em uma pluralização dos modos de vida dos modernos. (LATOURE, 2012)

O Homem começou a dominar a natureza para ter nela uma morada onde estivera protegido de suas ameaças, quis ser o dono de sua própria história. A razão encontrou vias para libertá-lo da escravidão de preconceitos de ideias herdadas. O pensamento moderno correspondeu à maior idade do homem, disse Kant. Ainda é um projeto para superar a escassez, opressão e escuridão dos modos tradicionais de vida. A modernidade é fundamentalmente entendida como um domínio racional sobre a natureza e a sociedade. Ao reduzir o mundo a um material que deve ser dominado e transformado, as coisas deixam de ter um sentido intrínseco, elas apenas adquirem o sentido que o sujeito humano atribui (VILLORO, 2010).

*El árbol solitario ya no es esa vida extraña cuyo sentido es desarrollarse en plenitud, florecer, albergar las aves, ofrecer sus ramas al sol, en comunión con la riqueza inagotable del universo; su sentido no le está dado por su relación con el todo. No, el árbol es ahora un caso que comprueba las reglas que mi razón ha descubierto, o bien es una espécimen que puede medir, calcular, ordenar según mis categorías; de cualquier modo es una instancia que cae en alguna de mis clasificaciones. Es también un útil: madera para cortar, soporte para edificar, adorno tal vez para disfrutar. En realidad ni siquiera pregunto se su vida tiene un sentido propio, no trato de escucharlo, porque sé que solo es un material dispuesto a revertirse del sentido que yo presto. I – (I Solo o poeta pregunta por el sentido intrínseco de las cosas. Pero El poeta no habla con la voz de La modernidad. Octavio Paz lo ha visto bien: frente a la modernidad, la poesía ha sido siempre <La otra voz>. (PAZ, 1991 apud VILLORO, 2010, p. 129)*

A racionalidade instrumental característica do pensamento moderno, serviu para o domínio da natureza e para o controle das forças sociais. A racionalidade da sociedade inclui a economia regulada pelas leis do mercado, as relações sociais sujeitas ao sistema abstrato de legislação, administração pública – aparato burocrático do Estado, que ordena, regula e controla a vida pública. Nas sociedades industrializadas essa racionalização atinge seu ponto mais alto.

A questão é se a racionalidade moderna é a única via irrevogável de produção de novas entidades e de construção do mundo, ou se devemos pensar os modos alternativos onde se territorializam os potenciais do Real e a criatividade do Simbólico, dentro de outras ordens de racionalidade, na construção de outros mundos de vida possíveis (LEFF, 2014). Agora, no século XXI, em plena 4ª revolução industrial e expansão do neoliberalismo, vivemos a plenitude desta mercantilização da natureza. E a ânsia capitalista de usurpar o que ainda resta de natureza preservada para transformá-la em lucro ameaça os povos originários do mundo todo que ainda habitam lugares com natureza conservada. Sendo assim, o desafio segundo Floriani (2000) é:

O desafio do cientista de hoje é ousar transpor a repetição, alterando os procedimentos convencionais na (re)produção do conhecimento, buscando a fonte de sua imaginação em diversos referenciais cognitivos; não apenas naqueles de sua disciplina científica,

mas também nos de natureza estética (artes, literatura, música), na ética, nos conhecimentos espontâneos, especialmente naqueles profundamente arraigados na cultura dos povos (do presente e do passado), recriando e restabelecendo o que foi esquecido ou obscurecido pelos procedimentos da racionalidade instrumental da modernidade (FLORIANI, 2000, p. 98).

Trata-se, portanto, de transcender as amarras da modernidade, os muros da ciência moderna e suas disciplinas especializadas e buscar um diálogo de saberes entre conhecimento científico e saberes tradicionais desenvolvidos milenarmente por povos contextualizados em seus territórios e que conhecem sua rica biodiversidade como ninguém. Visando-se assim a manutenção e aprimoramento das áreas naturais conservadas juntamente com a proteção das mais diversas e ricas culturas originárias da América Latina promovendo assim a construção de novos horizontes portadores de outras sustentabilidades possíveis.

Finalmente, considera-se que a crise ambiental global representa uma crise civilizatória dos limites da modernidade desencadeadora de processos irreversíveis e insustentáveis que aceleram na estrada rumo à morte entrópica do planeta. O aquecimento global chama para uma reflexão sobre o curso que tomou o progresso da tecnociência e da capitalização da natureza e os impactos devastadores para a biodiversidade do planeta causados por ele. A objetivação do mundo causada pela modernidade fruto do iluminismo da razão e suas promessas de progresso científico, tecnológico e econômico levou à visão de separação entre humanidade e natureza, ao passo que esta virou objeto e mercadoria para aquela. Essa mercantilização da natureza somada aos apelos consumistas espalhados mundo afora pela globalização neoliberal tem excedido a capacidade de carga do planeta, além de transformá-lo em um grande depósito de lixo muitas vezes tóxicos o que acaba acelerando a degradação da biodiversidade e da sustentabilidade da vida.

A degradação ambiental e o aquecimento global são indicações contundentes sobre os limites delicados para uma vida saudável no planeta Terra. A crise ambiental é uma crise nos modos de compreensão do mundo instituídos pela razão iluminista que apartou natureza da cultura com o seu dualismo ontológico e epistemológico, a conheceu e a dominou, transformando-a em objeto e finalmente a mercantilizou de acordo com sua racionalidade instrumental econômica. Nesta análise não se deve deixar de considerar simultaneamente os sistemas de conhecimento, os sistemas econômicos e as relações materiais concretas de interação com a natureza.

O processo de degradação e de desestruturação das complexas relações ecossistêmicas que sustentam a teia da vida no planeta e a crise sócio ecológica sinalizam os limites do progresso sonhado na modernidade e alerta sobre a necessidade de se pensar novos horizontes

rumo à sustentabilidade da vida. A crise socioambiental contemporânea exige novas teorias e estratégias de ação. Considera-se a crise como um momento conjuntural na reconstrução do nexo entre verdade e realidade, entre palavras e coisas, que demanda novas práticas de ver, de saber e de ser. Identifica-se a necessidade de desfazer e desaprender o desenvolvimento propagado pelo *status quo* da modernidade a fim de abrir caminhos para novas formas de ver e viver o mundo (ESCOBAR, 2007).

### 3.3 DESENVOLVIMENTO HEGEMÔNICO A PARTIR DO PÓS-DESENVOLVIMENTO

O projeto de desenvolvimento imposto aos países subdesenvolvidos desde o pós-segunda guerra é marcado por ideias como progresso, ciência e tecnologia, civilização e crescimento econômico. Essas ideias foram gestadas na modernidade ocidental, que teve seu início em grandes revoluções da humanidade, como a revolução científica no século XVI, a política e a industrial no século XVIII, a expansão do capitalismo além da conquista da América também no século XVI. Depois da segunda grande guerra os EUA se tornaram o grande líder dos países ocidentais e estimularam através de planos estratégicos a disseminação da ideia de que era preciso que os países do terceiro mundo seguissem passos de modernização até chegar no nível de desenvolvimento dos países do primeiro mundo.

Essa modernização incluía a urbanização, a revolução verde (química e mecânica) no campo, o êxodo rural para os camponeses se tornarem exército de reserva para as indústrias nas cidades, a expansão das linhas de comunicação e transporte para todas as áreas dos países, para que, dessa maneira, o escoamento das matérias-primas para os países ricos fosse facilitado. Com a divisão internacional do trabalho, a América Latina se tornou o celeiro do mundo, ou seja, um depósito de matéria prima a ser exportada. E suas comunidades tradicionais, que habitavam as áreas mais remotas em meio a natureza, foram se tornando cada vez mais vítimas desse processo de desenvolvimento que incluía também o menosprezo de suas culturas e natureza.

Por mais de cinquenta anos na América Latina, Ásia e África é entoado um mantra com grande devoção: o “Desenvolvimento”. Formulado pelos EUA e Europa no pós-segunda guerra e depois ansiosamente assimilado e aperfeiçoado pelas elites e governantes do Terceiro Mundo. Do ponto de vista antropológico, o modelo de desenvolvimento propagado continha, desde seus

primórdios, uma proposta inusitada: a transformação total das culturas e formações sociais de três continentes de acordo com as indicações do chamado Primeiro Mundo (ESCOBAR, 2007). Basta observar a poluição do ar e das águas, a violência e a deterioração socioambiental crescente nas grandes cidades e no campo nos países de Terceiro Mundo para perceber que o desenvolvimento está em crise e que a crise socioambiental está aumentando exponencialmente. Estes são os resultados de 70 anos de receitas de crescimento econômico, “ajustes estruturais”, megaprojetos sem avaliação de impacto, endividamento perpétuo e afastamento da maioria da população dos processos de pensamento e decisão sobre as práticas sociais (ESCOBAR, 2007, p. 11).

Em 20 de janeiro de 1949 o presidente dos EUA Harry Truman, em seu primeiro discurso diante do Congresso, definiu a maior parte do mundo como “áreas subdesenvolvidas”. Um conceito fundamental que abarrotou a incomparável diversidade do sul do globo em uma única categoria: Subdesenvolvido. Todos os povos da terra deveriam se mover ao longo da mesma trilha e aspirar apenas a um objetivo: o Desenvolvimento. E o caminho a seguir está claramente diante dos olhos do presidente: “Maior produção é a chave para a prosperidade e a paz” (SACHS, 1992, p. 1). E a chave para produzir mais é uma aplicação mais vigorosa do conhecimento técnico e científico moderno (TRUMAN, 1964). A doutrina Truman inaugurou uma nova fase nas relações mundiais, particularmente nos assuntos relacionados aos países menos avançados economicamente. O propósito ambicioso era criar as condições necessárias para reproduzir em todo o mundo as características das sociedades avançadas da época: altos níveis de industrialização e urbanização, tecnificação da agricultura, rápido crescimento da produção material e dos níveis de vida, e adoção generalizada da educação e dos valores culturais modernos. Para Truman, o capital, a ciência e a tecnologia eram os principais componentes que fariam possível uma revolução massiva onde o sonho americano de paz e abundância poderia se estender a todos os povos do planeta (ESCOBAR, 2007).

Assim o Desenvolvimento não significava mais do que projetar o modelo americano da sociedade para o resto do mundo. O velho mundo colonial desmoronou. Os EUA, a nação mais forte do pós-segunda guerra, foi obrigado a atuar como a nova potência mundial. Para isso precisava de uma nova visão da ordem global. O conceito de Desenvolvimento forneceu a resposta porque apresentou o mundo como uma coleção de entidades homogêneas mantidas unidas, não através do domínio político dos tempos coloniais, mas através da interdependência econômica. O Desenvolvimento foi o veículo conceitual que permitiu que os EUA se comportassem como arauto da autodeterminação nacional, criando ao mesmo tempo um novo tipo de dominação mundial: um imperialismo anticolonial (SACHS, 1992). O bom senso de

Truman levou-o a acreditar que uma lei universal de progresso era aplicável, não apenas a indivíduos isolados ou grupos, mas também para a humanidade em geral através das economias nacionais. Na perspectiva da Casa Branca, a pobreza deixou de ser destino e tornou-se um conceito operacional – o resultado de uma sociedade com condições sociais e econômicas injustas, com falta de educação moderna e a prevalência de tecnologia inadequada e atrasada. A pobreza agora era vista como uma praga, algo susceptível de terapia, um problema a ser resolvido (ILLICH; SACHS, 1997).

É inegável que conseguimos muito nos últimos anos em termos de crescimento econômico, infraestrutura, ampliação das rodovias e portos para escoar a produção de grãos e minérios, a construção de grandes hidrelétricas. Estamos conectados à internet e com isso aumentamos enormemente as possibilidades de relações pessoais e profissionais. Finalmente, temos um desenvolvimento aos moldes do “Ocidente” considerando que a maioria destas formas de expansão foram propagadas a partir do Ocidente.

Porém, mesmo com todo esse progresso alcançado, ainda a maioria dos países é menos desenvolvida economicamente do que os países que propagaram o modelo de desenvolvimento hegemônico, sendo ainda considerados países subdesenvolvidos. Como é possível se a maioria deles seguiu as recomendações clássicas sugeridas pelos desenvolvimentistas? Alguns neodesenvolvimentistas ainda acreditam que é possível outro tipo de desenvolvimento, um que em nome do “progresso social” alcançaria finalmente o desenvolvimento democrático e participativo, ou seja, a utopia socialista inicialmente proposta no século XIX, enquanto outros preparam arduamente o terreno para o “pós-desenvolvimento” (RIST, 2008). A corrente de pensamento do pós-desenvolvimento afirma que é chegada a hora de pensar alternativas ao Desenvolvimento e não apenas alternativas para alcançá-lo nos países considerados subdesenvolvidos. Ela propõe o fim da perseguição implacável do crescimento econômico, da industrialização e da modernização proposta desde o pós-segunda guerra mundial, sugere alternativas locais ao Desenvolvimento hegemônico, se configurando como um dos debates mais importantes da relação Norte-Sul no século XXI. Ela fornece maneiras de pensar a sociedade além do discurso eurocêntrico de Desenvolvimento (ZIAI, 2007).

A teoria do pós-desenvolvimento critica a ideia do Desenvolvimento como um todo. É uma corrente de pensamento formulada na década de 1980 por diversos estudiosos provenientes de variados campos do conhecimento. A teoria recomenda que as sociedades procurem novas formas de se desenvolver fora da ideia hegemônica de Desenvolvimento, iniciando uma mudança estrutural baseada na cultura e no conhecimento local das populações e dos países. Nessa busca por alternativas ao desenvolvimento, destaca-se os estudos relacionados às

etnografias locais como forma de reconhecer a relação já existente entre o Desenvolvimento moderno e a tradição ressignificada de forma que, a partir dessa relação dialética, identifiquem-se culturas híbridas fruto de um diálogo de saberes que em muitos casos podem servir de esperança em se tratando dessa busca por alternativas ao modelo dominante.

O Desenvolvimento é um conceito vazio, onde os que pronunciam a palavra não indicam nada, mas reivindicam as melhores intenções. O Desenvolvimento, portanto, não tem conteúdo, mas possui uma função: ele permite qualquer intervenção a ser sancionada em nome de um objetivo evolutivo mais elevado. A ideia de Desenvolvimento sempre implica que há lideranças que mostram o caminho para retardatários, sugere que o avanço é o resultado de ação planejada (SACHS, 1992). O Desenvolvimento evoca noções de universalidade, progresso e viabilidade. Ele faz com que pessoas de diversos países não reconheçam seus direitos de se recusar a classificarem-se como subdesenvolvidos. O Desenvolvimento sempre implica olhar para os outros mundos em termos do que lhes falta, não reconhecendo as riquezas locais, como as indígenas por exemplo. Porém, segundo Sachs (1992), o contrário do Desenvolvimento não é estagnação:

De Swaraj de Gandhi, aos Zapatistas vemos mudanças culturais incríveis. Distinções como atrasadas/avançadas ou tradicionais /modernas tornam-se ridículas tendo em vista a morte do progresso no Norte, desde a contaminação dos solos e o efeito estufa. A ideia de desenvolvimento foi uma vez um monumento imponente inspirador do entusiasmo internacional. Hoje a estrutura está caindo aos pedaços e corre o risco do colapso total. Mas suas imponentes ruínas ainda permanecem sobre tudo e bloqueiam a saída. A tarefa então é empurrar os destroços para abrir um novo terreno (SACHS, 1992, p.33).

Segundo o professor Illich (1997), o Desenvolvimento pode ser visualizado como um processo pelo qual as pessoas são retiradas de seus bens tradicionais comuns. Nesta transição, os laços culturais são dissolvidos. Para ele, o desenvolvimento pode ser imaginado como uma explosão de vento que sopra os pés das pessoas para fora de seu espaço familiar, e realoca em uma nova estrutura de vida em uma plataforma artificial. Assim, para sobreviver desta forma exposta, as pessoas são obrigadas a alcançar níveis mínimos de consumo, por exemplo, na educação formal, saúde pública, frequência no transporte e aluguel ou compra de imóvel. O processo é geralmente elaborado na linguagem da engenharia - criação de infraestruturas, criação e coordenação de sistemas, vários estágios de crescimento e escalada social (ILLICH; SACHS, 1997).

Segundo Escobar (2007), no momento em que o presidente Harry Truman viu a necessidade de fazer uma "mudança significativa" nos países do terceiro mundo (Ásia, América do Sul e África) para alcançar o progresso econômico, isso provocou uma construção discursiva

em suas identidades nacionais. A política externa de mudança de Truman infundiu inadvertidamente a idéia de ocidentalização para esses países, o que resultou na consolidação do domínio dos Estados Unidos sobre eles (Hegemonia americana) (ESCOBAR, 2007).

A realidade, em resumo, foi colonizada pelo discurso do Desenvolvimento e quem estava insatisfeito com esse estado de coisas teria que lutar dentro do mesmo espaço discursivo por porções de liberdade, com a esperança de que durante o caminho poderiam construir uma realidade diferente. A análise discursiva do Desenvolvimento começou no final da década de 1980 e segue no século XXI, acompanhada de tentativas de articular regimes alternativos de representação e prática. O enfoque pós-estruturalista é utilizado no sentido de que se parte do reconhecimento da importância das dinâmicas do discurso e do poder na criação da realidade social e no estudo da cultura. O Desenvolvimento deve ser visto como um regime de representação, como uma “invenção” que resulta da história do pós-segunda guerra e que, desde seus inícios, moldou indiscutivelmente toda possível concepção da realidade além da ação social dos países que desde então se (re)conhecem como subdesenvolvidos (ESCOBAR, 2007). Vários autores da corrente do pós-desenvolvimentismo utilizaram a análise pós-estruturalista de discurso na elaboração de seus trabalhos, que retomaram as partes mais importantes da ideia e da história do desenvolvimento como: o papel dos economistas, engenheiros, instituições de fomento internacionais, nacionais e locais, políticas públicas (principais protagonistas), etc. São verdadeiros trabalhos de arqueologia da ideia e do discurso do desenvolvimento e nada parece mais legítimo do que revelar o que um discurso tem tentado esconder, ou descortinar uma posição sobre as consequências decorrentes dele (RIST, 2008).

O desenvolvimento de novos instrumentos analíticos vem permitindo a análise deste tipo de “colonização da realidade”, de forma que trazem à tona como certas representações se voltam dominantes e dão forma indelével aos modos de imaginar a realidade e interagir com ela. O trabalho de Michel Foucault sobre a dinâmica do discurso e do poder, em particular, na representação da realidade social contribuiu para mostrar os mecanismos mediante os quais uma determinada ordem de discurso produz modos permissíveis de ser e de pensar ao mesmo tempo em que desqualifica e impossibilita outros. O aprofundamento de análises de Foucault sobre as situações coloniais e pós-coloniais realizado por diversos autores abriu novas formas de pensar acerca das representações do Terceiro Mundo (ESCOBAR, 2007).

Pensar o Desenvolvimento em termos do discurso permite concentrar-se na dominação e explorar mais produtivamente as condições e as possibilidades dos efeitos mais penetrantes do Desenvolvimento. A análise do discurso cria a possibilidade de “manter-se desligado dele (discurso do Desenvolvimento), suspendendo sua proximidade, para analisar-se o contexto

teórico e prático com o qual ele está associado (FOUCAULT, 1983) e permite individualizar o “Desenvolvimento” como espaço cultural envolvente ao mesmo tempo que abre a possibilidade de nos separarmos dele, para percebê-lo de outro modo. Ver o Desenvolvimento como discurso produzido historicamente implica em examinar as razões que tiveram tantos países para começar a considerar-se subdesenvolvidos no pós-segunda guerra, e como “desenvolver-se” se converteu para eles em um problema fundamental e como, por último, embarcaram na tarefa de “des-subdesenvolver-se”, submetendo suas sociedades a intervenções cada vez mais sistemáticas, detalhadas e extensas.

O Desenvolvimento é baseado exclusivamente em um sistema de conhecimento de origem ocidental moderna. A predominância deste sistema de conhecimento vem ditando a marginalização e desqualificação dos sistemas de conhecimento não ocidentais (ESCOBAR, 2007). Considera-se que o colonialismo também significou uma dominação epistemológica com uma relação extremamente desigual de saber-poder, que determinou a supressão de muitas formas de saberes autóctones dos povos colonizados. Neste cenário destacam-se as epistemologias do Sul, que segundo Sousa Santos e Meneses (2009, p. 13) “são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. Esse diálogo entre conhecimentos chamamos ecologia de saberes” (SOUSA SANTOS; MENESES, 2009). O estudo de etnografias locais também é uma forma de atender o “convite das epistemologias do Sul para um amplo conhecimento das experiências de conhecimento do mundo. Outra recomendação que emerge do debate pós-desenvolvimentista, da racionalidade ambiental, do diálogo de saberes, das epistemologias do sul, da epistemologia socioambiental é a possibilidade do diálogo entre tradição e modernidade. Segundo Cunha (2001), uma das proposições relevantes de Leff em sua epistemologia ambiental do ponto de vista do conhecimento e da ação social:

É a ideia de que a construção de novos paradigmas envolve um amplo diálogo entre tradição e modernidade, ou seja, torna-se como pressuposto que uma nova relação entre o homem e a natureza, num intercruzamento entre várias temporalidades, implica um olhar sábio e simultâneo para frente e para trás. Ou em outros termos, em seu projeto teórico-político, o autor propõe a busca de novas trilhas no fluxo da história, onde a tradição possa ser ressignificada. (CUNHA, 2001, p.65).

Diante desta problemática do Desenvolvimento na América Latina, busca-se por alternativas ao Desenvolvimento hegemônico, baseadas em conhecimentos tradicionais de populações indígenas que ainda mantém pontos marcantes de sua cultura e que não estão

atreladas diretamente ao mercado e ao crescimento econômico predominante no modelo de Desenvolvimento atual.

#### **4 DIÁLOGO INTERCULTURAL E SUSTENTABILIDADE: PERSPECTIVAS PARA A BUSCA DE ALTERNATIVAS AO DESENVOLVIMENTO**

Todo estudo que trate de criticar o Desenvolvimento fica exposto a questão: mas então, quais as alternativas disponíveis ao modelo global hegemônico?

Já deveria estar claro que não existem grandes alternativas que possam ser aplicadas em todos os lugares e em todas as situações. Pensar as alternativas como modalidade de desenvolvimento sustentável, por exemplo, é localizar-se dentro do mesmo modelo de pensamento que produz o Desenvolvimento e que o sustenta. Deve-se resistir ao desejo de formular alternativas no nível macro e abstrato. A natureza das alternativas como problema de investigação e prática social pode ser melhor vislumbrada a partir de suas manifestações específicas em lugares concretos. Em certo sentido, “o alternativo” sempre esteve ali. A desconstrução do Desenvolvimento, junto com as etnografias locais podem ser elementos-chave para um novo tipo de visibilidade e audibilidade das formas de diferença e de hibridação cultural. Os subalternos falam, entretanto, sua audibilidade nos círculos que no “Ocidente” discutem e teorizam é tênue, para não se dizer nula (ESCOBAR, 2007). Por exemplo, um grupo de antropólogos suecos trabalha sobre como os conceitos de “Desenvolvimento” e “Modernidade” são usados, interpretados, como são questionados ou reproduzidos em diversos contextos sociais de distintos lugares do mundo, esta investigação mostra uma constelação completa de usos, modos de operação e efeitos locais associados a estes conceitos. Trata-se de uma aldeia em Papua Nova Guiné e de pequenos povoados do Kenya e da Etiópia, as versões locais do Desenvolvimento e da Modernidade se formulam seguindo processos complexos, que incluem práticas culturais tradicionais, histórias do passado colonialista, e da localização contemporânea dentro da economia global de bens e símbolos (DAHL; RABO, 1992). Estas etnografias locais do Desenvolvimento e da Modernidade também são estudadas por Pigg (1992) em seu trabalho de introdução de práticas de saúde no Nepal. Escobar (2007) também advoga para o retorno à cultura, em particular às locais, na análise crítica do desenvolvimento. O propósito da análise é contribuir para a liberação do campo discursivo para que a tarefa de imaginar alternativas possa começar (ou para que os pesquisadores as percebam sob outra ótica), e as etnografias locais já mencionadas contemplam elementos úteis para isso.

Essas etnografias sobre a circulação dos discursos e práticas do Desenvolvimento e da Modernidade nos brindam com uma visão da situação em que se encontram culturalmente estas comunidades em relação ao Desenvolvimento. “Esta visão pode ser tomada como base para se

questionar as práticas vigentes em termos de seu alcance potencial na articulação de alternativas” (ESCOBAR, 2007, p. 372).

Enfim, existem grupos subalternos de muitas localidades do Terceiro Mundo que parecem estar cada vez mais conscientes das contradições impostas pelo modelo de Desenvolvimento hegemônico. E que resistem através da defesa do local como pré-requisito para articular-se com o global, da crítica da própria situação, do estímulo de valores e práticas coletivas como maneira de fortalecer a identidade, da oposição ao desenvolvimento modernizante, da formulação de visões e propostas concretas mesmo com as limitações impostas. Sendo esses de certa forma os elementos principais para a construção coletiva de alternativas locais (ESCOBAR, 2007).

A crise socioambiental sem precedentes vivida nos países “subdesenvolvidos” exige novas teorias e estratégias de investigação. Considera-se a crise como um momento conjuntural na reconstrução do nexos entre verdade e realidade, entre palavras e coisas, que demanda novas práticas de ver, de saber e de ser (ESCOBAR, 2007). Identifica-se a necessidade de desfazer e desaprender o Desenvolvimento propagado pelo *status quo*, reconhecendo que os elementos cruciais para a busca de alternativas não estão na academia, ou nas instituições de fomento ao Desenvolvimento. Estão sim em uma releitura das práticas tradicionais e na reapropriação do espaço de produção sociocultural presentes nas culturas híbridas ressignificadas pela relação dialética entre Desenvolvimento/Modernidade e Tradição. Assim, as etnografias locais não são o único método disponível, porém, considerando que a tarefa de contextualizar as alternativas deve incluir um contato considerável com os atores subalternos que as desenvolvem, trata-se de um método capaz de levar a cabo de maneira eficiente esta incumbência.

Finalmente constata-se que é possível imaginar novas formas de organização da vida social, econômica, ambiental, cultural e de todos os sistemas envolvidos. Desde que não se entregue a capacidade criativa das pessoas e das sociedades ao *status quo*. A essência do pós-desenvolvimento são os projetos libertadores formulados por comunidades, movimentos sociais e intelectuais rebeldes. Eles veem na sociedade, na economia, na natureza, na ciência e tecnologia, não uma aventura irresponsável de um Desenvolvimento falacioso, mas sim a possibilidade de criar novas formas de ser livre. “Em contraste com os modos de existência da modernidade, o contexto das lutas emancipatórias e de resistência à modernidade e aos seus processos de modernização permite-nos ver a resistência dos modos tradicionais do ser cultural” (LEFF, 2014, p. 19).

Em 1994 o Já Basta! Dos indígenas maias no México através da insurgência do exército zapatista de libertação nacional em Chiapas escancarou o racismo existente nas relações com o

Estado e com a sociedade como um todo. A farsa de um projeto hegemônico neoliberal que “*desde arriba*” pretendia modernizar a nação e as precárias condições de vida das comunidades originárias. Assim, começou um vigoroso processo de resistência indígena no México que atraiu olhares nacionais e internacionais interessados em experiências baseadas no uso adequado dos recursos naturais locais, autogestão social e política e uma inserção bem-sucedida em novos mercados criados pela globalização. Esse “outro zapatismo” ecológico, pacífico, pragmático e realista, cresce em todos os cantos da zona rural do México. Além de formar um conjunto de experiências bem-sucedidas, também constitui um foco original de resistência local contra o projeto neoliberal e sua perversa globalização. Foi a principal fonte de experiências autônomas comunitárias constituintes de uma verdadeira modernidade alternativa, que teve que ser nutrida para que se alcançasse a paz em Chiapas e em outras regiões indígenas e camponesas no México (TOLEDO, 1999) servindo de inspiração para toda a América Latina. Essas experiências de comunidades indígenas são um fenômeno pertencente ao “ecologismo dos pobres” (MARTINEZ ALLIER, 2007), que cresce no “terceiro mundo” e representa exemplos concretos de novas modalidades e que apontam para uma modernidade alternativa. Experiências que parecem ter conseguido resolver a contradição entre “tradição” e “modernidade”. São exemplos, em certo sentido, do fenômeno que Garcia-Canclini (1989) descreveu como “culturas híbridas” para a América Latina pós-moderna.

*La hibridez tiene un largo trayecto en las culturas latino americanas. Recordamos antes las formas sincréticas criadas por las matrices españolas y portuguesas con la figuración indígena. En los proyectos de independencia e desarrollo nacional vimos la lucha por compatibilizar el modernismo cultural con la semimodernización económica, y ambos con las tradiciones persistentes (CANCLINI, 1989, p. 306).*

São experiências locais, microrregionais herdeiras de estruturas tradicionais fruto de um longo processo histórico que se potencializaram em sua articulação com o mundo exterior através de uma certa “aliança com a natureza”, da defesa e uso adequado dos recursos locais. Essas comunidades possuem organizações microrregionais, estaduais e nacionais que permitem sua ofensiva em um mundo notavelmente hostil para com elas. A chave para o êxito destas experiências está no processo de revitalização de princípios e valores contrastantes com a modernidade: solidariedade, comunitarismo, democracia de base, uso diversificado dos recursos e acumulação coletiva de capital (TOLEDO, 1999).

*Ello significa, nada más y nada menos, que la adecuación de la estructura, de la racionalidad y de la filosofía comunitarias en el no poco hostil universo mercantil, materialista, individualista, cibernético y global del mundo moderno. En el fondo se trata de colectividades que han logrado «domesticar» o poner bajo control social los procesos externos provenientes del mundo moderno, que tienden a afectarlas o destruirlas (TOLEDO, 1999, p. 22).*

Nos próximos subcapítulos analisaremos de maneira crítica e aplicada a busca de alternativas ao desenvolvimento: aspectos relacionados aos conceitos de sustentabilidade, sustentabilidade intercultural, decrescimento e bem viver ameríndio.

#### 4.1 SUSTENTABILIDADE

A proposta da sustentabilidade é originária da província da Saxônia na Alemanha, do ano de 1560, é fruto da preocupação pelo uso racional das florestas de forma que elas pudessem se regenerar e se manter permanentemente, neste contexto surgiu a palavra *Nachhaltigkeit*, que traduzida significa sustentabilidade (BOFF, 2012 p. 34). Inicialmente era utilizada por engenheiros florestais e biólogos, conforme Cechin (2010)

Por sua vez, a palavra sustentabilidade era utilizada inicialmente por biólogos de populações e engenheiros florestais para o estudo da reprodução do reino vegetal e animal vis-à-vis à exploração desses recursos pelo homem, e somente na década de 1970 foi transposta para as atividades econômicas em geral. (CECHIN, 2010, p. 176)

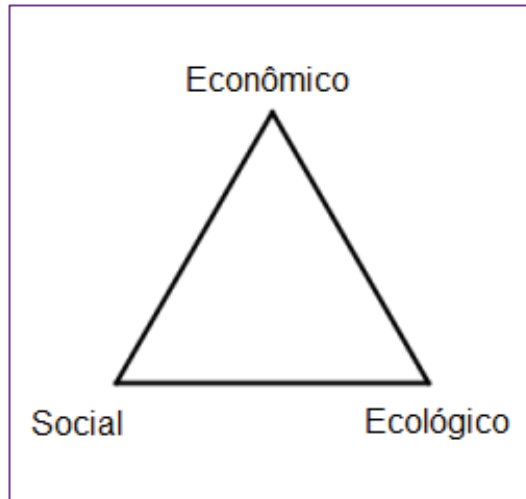
Segundo Veiga (2005, p. 15), “a questão era saber se um processo poderia ser comprometido pela destruição de seus próprios alicerces naturais”. Diversas são as definições de especialistas para o termo sustentabilidade. Aqui é destacada a de Boff (2012) na qual sustentabilidade significa fundamentalmente

O conjunto dos processos e ações que se destinam a manter a vitalidade e a integridade da Mãe Terra, a preservação de seus ecossistemas com todos os elementos físicos, químicos e ecológicos que possibilitam a existência e a reprodução da vida, o atendimento das necessidades da presente e das futuras gerações, e a continuidade, a expansão e a realização das potencialidades da civilização humana em suas expressões. (BOFF, 2012, p. 14)

Na Carta da Terra da UNESCO a sustentabilidade é uma questão de vida e morte. Sustentabilidade é uma forma de convívio harmonioso e equilibrado da humanidade entre si mesma e com todas as outras formas de vida da natureza, tanto no momento presente como no futuro da Terra. A equidade social local e global é fundamental na conquista da sustentabilidade terrestre, pois a humanidade, assim como necessita satisfazer suas necessidades básicas, também necessita de um limite na satisfação de seus desejos supérfluos e dispendiosos do ponto de vista ecológico e social. Segundo Boff (2012, p. 16), “a sustentabilidade deve ser pensada numa perspectiva global, envolvendo todo o planeta, com equidade, fazendo que o bem de uma parte não se faça à custa do prejuízo da outra”. Desde 1990, quando o britânico John Elkington fundador da ONG SustainAbility propôs o tripé da sustentabilidade: economicamente viável,

socialmente justo e ambientalmente correto (FIGURA 01), ele não parou mais de ser utilizado nas conceituações sobre sustentabilidade.

FIGURA 1 – TRIPÉ DA SUSTENTABILIDADE



FONTE: Elkington, (1990)

Ao analisar o modelo de desenvolvimento industrial capitalista em relação ao tripé da sustentabilidade, percebe-se claramente as contradições entre sustentabilidade e desenvolvimento (FABRI, 2015). Alguns exemplos destas contradições são: (1) “Crescimento economicamente viável”: modelo de crescimento infinito em um planeta finito, (2) “Socialmente justo”: se tem alguma coisa que o atual modelo de desenvolvimento não pode dizer de si mesmo é que é socialmente justo. Uma das evidências disso é o fato das 3 pessoas mais ricas do mundo possuírem rendimentos iguais ao PIB dos 48 países mais pobres, (3) “Ambientalmente correto”: A biodiversidade global sofreu uma diminuição de 30% em menos de 40 anos e, apenas de 1998 para até 2012, houve um salto de 35% nas emissões de gases do efeito estufa (BOFF, 2012, p. 48). Enfim, ressalta-se a incompatibilidade visível entre as premissas da sustentabilidade e o modelo de desenvolvimento dominante que quer se dizer sustentável. Percebe-se um esforço de algumas empresas em realmente transformar seu processo produtivo em mais “amigo da natureza”, porém essas medidas são tomadas geralmente, desde que não afetem seus lucros. Além do que, produtos “verdes” quando são mais aceitos pelos consumidores, acabam vendendo mais e conseqüentemente utilizando mais materiais e energia desde sua produção até seu descarte como lixo. Ou seja, impactando ainda mais a natureza. Segundo Boff (2012),

Aqui e acolá se verificam avanços no sentido da produção em níveis de mais baixo carbono, utilização de energias alternativas, reflorestamento de regiões degradadas e a criação de melhores sumidouros de dejetos, mas reparemos bem: tudo é realizado desde que não afetem os lucros, não se enfraqueça a competição e não se prejudiquem as inovações tecnológicas. Aqui a utilização da expressão “desenvolvimento sustentável” possui uma significação política importante: representa uma maneira hábil de desviar a atenção para os reais problemas, que são a injustiça social nacional e mundial, o aquecimento global crescente e as ameaças que pairam sobre a sobrevivência de nossa civilização e da espécie humana. (BOFF, 2012, p. 48)

Desta forma, esclarecem-se as incompatibilidades que fazem do discurso da sustentabilidade, pregado pelo modelo de desenvolvimento dominante, algo retórico e vazio, considerando o ponto de vista ético e ecológico inerente ao pensamento ambientalista histórico.

#### 4.2 DIÁLOGO INTERCULTURAL E SUSTENTABILIDADE

A crise ambiental gerou um questionamento epistemológico e um debate político sobre as condições de sobrevivência da vida no planeta Terra. A sustentabilidade tornou-se um objetivo almejado para a manutenção da complexidade ecológica do planeta, responsável pela promoção das condições adequadas para a existência da biodiversidade e da vida humana. Gerou também a necessidade de uma transformação nos modos de habitar o mundo, além de uma transição para uma vida menos entrópica ecologicamente. A missão assumida pelo ambientalismo segue os caminhos da ontologia existencial, onde o encontro com a natureza é pensado e praticado a partir das visões de mundo das pessoas, de seus imaginários e de suas tradições. A ontologia da diversidade e da diferença, a ética da alteridade, estão se enraizando em outras formas de entender o mundo e a vida, estão em outras práticas produtivas, em outras formas de habitar o mundo (LEFF, 2014).

*Esta política de la sustentabilidad ecológica, de la convivencia social y de la diversidad cultural abre nuevas perspectivas al reordenamiento de la sociedad que se refleja en reformas constitucionales, en nuevas redes de solidaridad y nuevas prácticas pedagógicas. El ambientalismo se decanta en el campo de la ecología política: de una política de la diferencia, de la diversidad y de la otredad. (LEFF, 2014, p. 317)*

A complexidade ambiental compreende interesses e estratégias que diversificam os caminhos para a sustentabilidade, se encontrando com suas diferenças. Baseia-se em uma ética política de legitimação de novos direitos humanos, de direitos culturais e ambientais. Esses direitos proporcionam a ação de populações indígenas, camponesas e afrodescendentes para a reapropriação de seus territórios, para a preservação da diversidade cultural, para a cogestão e autonomia política das comunidades, para a conservação da natureza e uso sustentável de seus territórios da biodiversidade. Assim, o território é fundamental para a sobrevivência do povo

que usa o espaço para recriar seus modos de vida, reinventar suas identidades, viver suas culturas e visualizar suas próprias utopias (LEFF, 2014).

A racionalidade ambiental propõe a construção de uma sustentabilidade portadora de complexidade ambiental. Pertencem a essa construção diversos movimentos socioambientais latino-americanos que possuem estratégias de reapropriação da natureza e estão baseados nesses novos direitos político-culturais emergentes. Segundo Leff, (2014),

*La emergencia de estos movimientos abarca desde los procesos de emancipación político-cultural de los pueblos mapuche al sur del continente, hasta los pueblos comcáac (Seri) del noroeste de México (Luque, 2006), pasando por el movimiento zapatista y la movilización de los pueblos indígenas de Bolivia, Ecuador y la Cuenca Amazónica, extendiéndose a las luchas de resistencia frente a la expansión de la minería extractiva y de los latifundios transgénicos a lo largo y ancho de la región. Estos movimientos no sólo emergen por sus impactos ambientales, en respuesta a la destrucción y degradación de los ecosistemas y la sobreexplotación de la naturaleza que constituyen el hábitat de estos pueblos, sino porque invaden y amenazan sus modos tradicionales de vida y la dignidad de los pueblos. (LEFF, 2014, p. 24)*

Para Porto-Gonçalves (2002), esses movimentos socioambientais latino-americanos são de resistência e de (re)existência, pois além de lutar por seus territórios, lutam por suas culturas, por suas maneiras de ser no mundo, por suas sobrevivências materiais, culturais e espirituais.

A proposta de sustentabilidade ambiental local e planetária faz parte do imaginário ambientalista/ecologista e de grande parte da população mundial do século XXI. Suas primeiras formulações são iniciadas nos encontros da ONU na década de 70 sob o termo de desenvolvimento sustentável. Como dito anteriormente, a definição de sustentabilidade ocidental que se popularizou como maior intensidade é a do inglês, que definiu o *triple botton* economia – ecologia – social. Com o passar do tempo, o termo foi sendo apropriado pelos mais diversos setores da sociedade como governos, ONGs, sociedade civil e empresas dos mais variados portes.

A crítica que se destaca é que tanto o desenvolvimento sustentável como a sustentabilidade são frutos da mesma racionalidade instrumental econômica que está focada na mercantilização da natureza, ou seja são propostas que na verdade serviriam apenas para “pintar o capitalismo de verde”, fazendo com que os produtos dessas empresas multinacionais em muitos casos fossem consumidos ainda com mais intensidade pelas populações espalhadas pelo globo.

Aqui neste trabalho buscou-se desenvolver um conceito de sustentabilidade que englobasse em seu bojo uma outra forma de pensar uma outra racionalidade muito próxima a racionalidade ambiental defendida por Leff (1994, 2006, 2010, 2010), ou uma sustentabilidade próxima às propostas das epistemologias do sul de Sousa Santos (2008, 2009) ou no pós-

desenvolvimento de Escobar (1995; 2007).

O termo escolhido foi “diálogo intercultural e sustentabilidade” por retratar um modo de ser e de agir relacional, que é ao mesmo tempo soberano, autônomo, parte da diferença e da alteridade em (con)vivências múltiplas – culturais, territoriais, com consciência dos riscos e valorização das práticas – justamente por se tratar de uma sustentabilidade *desde abajo y con la tierra*. Uma sustentabilidade centrada em outras formas de ver e viver o mundo, que considere a natureza com respeito e reciprocidade, que beba na fonte dos conhecimentos tradicionais indígenas, nas sabedorias ancestrais que, desde a colonização europeia, foram colocadas de lado, tidas como credices populares, bruxarias que sofreram um processo de epistemicídio, conforme Sousa Santos (2008). Uma sustentabilidade viva, baseada na cosmovisão e nos mundos de vida originários que possuem o *know how* necessário para a formulação de alternativas ao desenvolvimento, possuidoras de uma relação recíproca e respeitosa com a natureza e não apenas mercantilista como ocorre nas relações sociedade x natureza a partir de uma ótica instrumental capitalista.

O diálogo intercultural e a sustentabilidade estão pautados em uma ética intercultural que gira ao redor de:

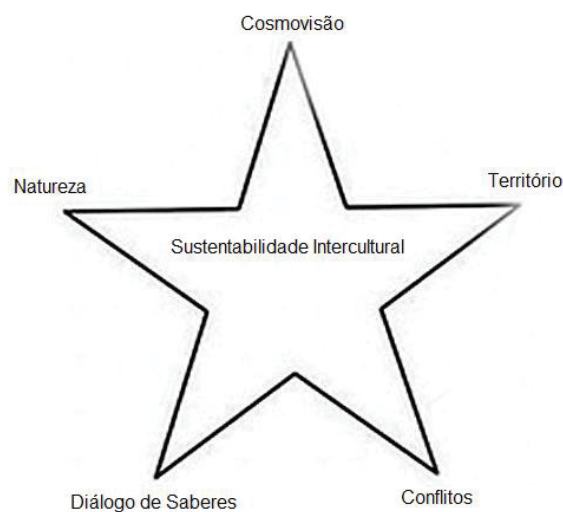
Um marco de análises histórica das sociedades, iniciando com as origens pré-colombianas, passando pela chegada dos conquistadores, as origens dos estados nacionais, e, acima de tudo, as atitudes críticas assumidas na avaliação das transformações sociais políticas do anos 70. Do ponto de vista de uma ética intercultural, a análise de diversas categorias hermenêuticas permite entender as culturas e as subjetividades emergentes, pois explicita a afirmação, no pensamento latino-americano, de uma perspectiva contextual dos valores, a qual está presente a partir dos próprios modos de vida e histórias dos povos. Essas perspectivas reportam a uma valorização das próprias formas de vida, aos diversos registros simbólicos, narrativos e discursivos, evidenciando a articulação dos sentidos valóricos (SALAS, 2010, p. 96).

Por isso é possível uma maneira racional de relacionar-se com a alteridade, ou seja, uma razão distinta do outro, e não meramente diferenciada-na-identidade. Esta concepção parece ser relevante para a ética que faz do diálogo intercultural uma questão central, ou seja, que procura compreender as razões dos outros a partir de princípios e normas materiais e formas originárias do mundo real dos oprimidos e das vítimas do sistema mundo – sem grandes possibilidades de participar plenamente em uma comunidade de comunicação (SALAS, 2010, p. 117). O diálogo intercultural deve ser transversal, deve partir de outro lugar, para além do mero diálogo entre eruditos do mundo acadêmico ou institucionalmente dominante (DUSSEL, 2016). A afirmação é indicada como valorização de seus próprios momentos culturais negados ou simplesmente depreciados que se encontram na exterioridade da modernidade. E o desenvolvimento da

alteridade cultural dos povos pós-coloniais, integrando-se ao melhor da modernidade, não deve se desenvolver em um estilo cultural que leve a uma unidade globalizada, indiferenciada ou vazia, mas a um pluriverso transmoderno (com muitas universalidades: europeia, islâmica, vedanta, taoista, budista, latino-americana, bantu etc.), multicultural, em um diálogo crítico intercultural (DUSSEL, 2016, p. 70).

Finalmente propõe-se, em contraponto ao tripé da sustentabilidade, a estrela da sustentabilidade e do diálogo intercultural e suas respectivas dimensões (FIGURA 02):

FIGURA 2 – ESTRELA DA SUSTENTABILIDADE INTERCULTURAL



FONTE: O autor (2019)

#### 4.3 DECRESCIMENTO

Este subcapítulo dedica-se ao debate a respeito de alguns pontos da perspectiva do Decrescimento que, a partir da Europa, questiona a lógica do Desenvolvimento centrada no Crescimento Econômico. A sociedade ocidental voltada ao crescimento econômico não é sustentável porque suas ambições vão ao encontro dos limites da biosfera. O crescimento pelo crescimento tornou-se seu principal objetivo. Como diz Boulding (1966) economista influenciador da economia ecológica: “quem acredita em crescimento econômico infinito em um planeta com recursos finitos, ou é louco ou é economista”. Segundo Latouche (2009, p.7) “a sociedade de crescimento não é desejável porque aumenta as desigualdades e as injustiças, cria um bem estar ilusório e nem os mais ‘abastados’ vivem em uma sociedade convivial, vivendo, sim, em uma ‘anti-sociedade’ enferma por sua própria riqueza”.

A crítica do desenvolvimento e da técnica, feita há mais de 50 anos, vem denunciando seus malefícios, principalmente em se tratando das relações do Norte com o Sul. A crise ambiental e a emergência da globalização levam ao aprofundamento de suas implicações na economia e na sociedade tanto do Norte como no Sul sendo o perigo do crescimento um problema planetário. Nossa sociedade amarrou seu destino a uma organização baseada na acumulação ilimitada e esse sistema está condenado ao crescimento, quando há diminuição ou parada do crescimento vem a crise ou o pânico (LATOUCHE, 2009). Inicialmente, a política de decrescimento tem por objetivo desmistificar a relação entre o bem-estar e o PIB. Desligando a melhoria da situação das pessoas ao aumento da acumulação material, ou seja, melhorando o bem-estar vivido e fazendo decrescer o “bem-ter”. Abandonar o crescimento pelo crescimento alimentado pela busca desenfreada do lucro pelos detentores do capital é o principal objetivo do “decrescimento” (LATOUCHE, 2006).

A construção de sociedades conviviais autônomas implica mais em um “a-crescimento”, como se fala de a-teísmo do que em um decrescimento, como o abandono de uma fé cega em uma religião: no caso a “religião da economia”. Uma sociedade de “não-crescimento” supõe uma diminuição potente das externalidades negativas do crescimento como por exemplo: poluição, violência, acidentes de trânsito, além da organização de círculos virtuosos de decrescimento (LATOUCHE, 2006). Questionar a quantidade dos deslocamentos de homens e mercadorias no mundo com seu impacto nocivo para a natureza, questionar a publicidade nefasta, a obsolescência programada dos produtos e aparelhos descartáveis e tudo para girar a megamáquina infernal faz parte do decrescimento no consumo material. Sugere também a redução dos resíduos que aumentam exponencialmente, mesmo sem possuírem ligação direta com a promoção do bem-estar (LATOUCHE, 2006).

A marcha do decrescimento deve caminhar na direção da preservação da natureza, mas também na direção da restauração do mínimo de justiça social requisito fundamental na construção de uma sociedade convivial e sustentável. O decrescimento não é uma alternativa de Desenvolvimento e sim uma saída do Desenvolvimento convencional pregado aos quatro ventos. Contudo, assim como uma ideia de desenvolvimento, equivalente a crescimento, que se quer universal, plana e homogênea é problemática em si mesma, o seu oposto, a ideia de decrescimento pode padecer dos mesmos problemas semânticos e conceituais.

#### 4.4 BEM VIVER AMERÍNDIO

Finaliza-se este capítulo com a discussão do Bem Viver Ameríndio, uma reflexão crítica do Desenvolvimento a partir da América Latina. O Bem Viver é um conceito em construção que reúne ideias e práticas antagônicas às ideias disseminadas pelo Desenvolvimento convencional, voltado cegamente para o crescimento econômico e consumo de massa e que, com o passar do tempo, acaba resultando em violência, desigualdade social e degradação ambiental. O Bem Viver é uma reflexão crítica a partir da América Latina e se baseia principalmente nas ontologias e cosmovisões dos povos indígenas da *Abya Yala*<sup>6</sup>.

O Bem Viver é um conceito em construção ajustável a cada localidade e circunstância socioambiental. Para Alberto Acosta o Bem Viver não pode ser reduzido ao bem estar ocidental, deve ser apoiado nas cosmovisões indígenas onde os bens materiais não são os únicos determinantes (ACOSTA, 2008). Para David Choquehuanca, intelectual aymara, o Bem Viver é “recuperar a cultura da vida em completa harmonia e respeito mútuo com a natureza, onde tudo é vida e não há nada separado” (CHOQUEHUANCA, 2010). Para Gudynas (2011), existem três planos para abordar a construção do conceito do Bem Viver: (1) as ideias – questionamentos radicais das bases conceituas do Desenvolvimento, (2) os discursos – construção de outras formas de falar, escrever ou pensar o mundo, as pessoas e a natureza e (3) as práticas – ações concretas, projetos políticos, iniciativas governamentais, marcos normativos.

O Bem Viver teve uma de suas primeiras aparições formais em 2008, na nova constituição do Equador, como *Sumak Kawsai* (*vivir e convivir - quechua*), onde a natureza aparece como sujeito de direito e na nova constituição da Bolívia de 2009, que oferece ideias de Bem Viver como princípio ético moral de acordo com vários povos originários, como o *suma qamaña* (*vivir bien - aymara*), *ñandereko* (vida harmoniosa – guarani) e *Küme Mongen* (bem viver – mapuche). Para Huanacuni (2010), intelectual aymara, o Bem Viver não pode ser equiparado ao Desenvolvimento ocidental porque:

O Desenvolvimento é inapropriado e altamente perigoso de aplicar nas sociedades indígenas, tal como é concebido no mundo ocidental. A introdução do desenvolvimento entre os povos indígenas aniquila lentamente nossa filosofia própria de viver bem, pois desintegra a vida comunal e cultural de nossas comunidades ao liquidar as bases tanto da subsistência como das nossas capacidades e conhecimentos para satisfazer nós mesmos nossas necessidades (HUANACUNI, 2010, p. 30).

---

<sup>6</sup> Nome que substituí América, indicando não apenas outro nome, e sim a presença de outro sujeito enunciador do discurso, o qual até aqui foi calado e subalternizado em termos políticos: os povos originários.

Segundo Torrez (2001), o Bem Viver é um espaço de bem-estar onde as pessoas, os animais e os cultivos convivem harmoniosamente. Onde não existe a dualidade moderna que separa a sociedade da natureza, já que um ao complementar o outro são inseparáveis (TORRES, 2001). Mas, além de negar o desenvolvimento convencional e suas negatividades, o Bem Viver abandona a ideia de progresso linear com sequência histórica, defende outra relação com a natureza reconhecida como sujeito de direitos, não economiza nas relações sociais, não reduz tudo a bens e serviços mercantis, reconceitua a qualidade de vida independente da posse de bens materiais, dando importância à felicidade, à espiritualidade e outras sensibilidades (GUDYNAS, 2011).

Finalmente, é importante deixar claro o desafio que é a implantação dessas medidas socioambientais do Bem Viver. A exemplo do Equador, que tem em sua constituição artigos que tratam do Bem Viver, porém se trata de um país que depende economicamente da exploração do petróleo. Essa dependência acaba gerando tensões entre as leis protetivas da natureza e das comunidades locais versus as leis ambientalmente permissivas, que facilitam a exploração do petróleo. O que gera conflitos socioambientais e resistências como no caso da Iniciativa Yasuni ITT:

O campo ITT e o bloco 31 estão localizados dentro do território waorani, bem como as terras de caça de outros povos indígenas em isolamento voluntário. Estas são tradicionais sociedades de caçadores-coletores que se movimentam ao longo de uma grande área dentro das fronteiras do parque, às vezes chegando aos blocos de petróleo. As atividades do petróleo trazem doenças, empobrecimento, conflitos e outros problemas sociais. A ocupação do território pelas companhias de petróleo vem acompanhada da instalação de acampamentos militares, bares, bordéis, estradas, pequenas empresas de pessoas de fora etc. – tudo isso provocando conflitos sociais e culturais para os povos nativos. A proposta Yasuni para deixar o petróleo debaixo da terra evoluiu com o objetivo estratégico central de confrontar diretamente o modelo de desenvolvimento petrolífero, atacando simultaneamente sua capacidade de se impor em nível local e ampliando as críticas aos níveis nacional e internacional. Desde os seus primórdios, incluiu os argumentos e as lutas das comunidades contra as políticas e os projetos do petróleo, permitindo o reconhecimento dos povos que resistiram, não só protegendo seus próprios territórios, mas também defendendo o planeta como um todo. Em nível nacional, a iniciativa incluiu um profundo questionamento do modelo extrativista; em nível internacional, teve como objetivo questionar as injustiças ambientais dos mercados de carbono e as políticas neoliberais sobre a mudança climática que impõem falsas “soluções verdes”. A maneira mais

direta de reduzir as emissões de dióxido de carbono é deixar os combustíveis fósseis debaixo da terra (MARTÍNEZ-ALIER et al, 2013).

## 5 O PAPEL DOS POVOS ORIGINÁRIOS NA CONSERVAÇÃO DE ÁREAS NATURAIS E NO USO SUSTENTÁVEL DOS TERRITÓRIOS

Estimada em aproximadamente 370 milhões de pessoas (IWGIA, 2015) a população indígena está presente em mais de setenta países ocupando aproximadamente um quarto do globo terrestre. Neste território habitado pelos povos originários se concentram 80% de toda a biodiversidade do planeta, o que já demonstra a importância desses povos na conservação de áreas naturais e no uso sustentável de seus territórios. Segundo o IBGE, o Brasil conta com 900 mil indígenas, que se dividem entre 305 etnias e falam ao menos 274 línguas (BPBES, 2020).

Da relação ancestral entre indígenas e a natureza nasceu o modelo mais antigo e eficaz de conservação da biodiversidade, baseado em seus usos e costumes, em sua cosmovisão em seus recursos locais. Ameríndios valorizam, preservam, protegem e conhecem como ninguém o ecossistema local pois sua sobrevivência depende dele. Dessa relação recíproca brota a conservação da natureza que, em contrapartida, fornece de forma sustentável os insumos necessários para a sobrevivência desses povos. Um sofisticado sistema coletivo de conhecimento ecológico é utilizado na compreensão do meio ambiente e na gestão de seus territórios de forma que estes garantam a sustentabilidade de seus modos de vida.

Mesmo que a colonização da América tenha sido exercida de maneira violenta e devastadora para as populações originárias que aqui se encontravam há milênios, muitas delas conseguiram resistir ao massacre ocorrido pela violência dos colonizadores, que mataram e escravizaram os locais com o apoio da igreja cristã. Com sua imposição religiosa doutrinadora, ela veio para essas terras difamar os Deuses locais e impor seu Deus único sobre os nativos. Além da doutrinação religiosa forçada destaca-se também a imposição relacionada ao saber, baseada na crença da superioridade do conhecer ocidental europeu sobre as chamadas “crendices” e mitos dos colonizados tidos como inferiores, bárbaros e selvagens.

Essa resistência de 500 anos gerou frutos e muito dessas etnias conseguiram sobreviver e até mesmo aumentar suas populações, que agora ressignificam suas culturas ancestrais, seus mundos de vida, mas que também com bastante criatividade se apropriam da ciência e tecnologia moderna para defender seus territórios e sua maneira de viver e de se relacionar de forma recíproca com a natureza ao seu redor. A valorização desses conhecimentos ancestrais se faz extremamente necessária nesse cenário de crise socioambiental que ameaça os últimos povos originários e a últimas áreas com remanescentes de ‘Florestas de Pé’ no continente latino-americano.

A conservação de áreas naturais é fruto de importantes iniciativas das comunidades

originárias com ou sem apoio dos Estados para resguardar esses últimos remanescentes de natureza preservada. Florestas que guardam um patrimônio incalculável de biodiversidade, de nascentes e reservatórios de água potável, que contribuem para o ciclo das chuvas, inclusive nas grandes cidades, e que possuem um papel importante nas questões pertinentes às mudanças climáticas e conservação da biodiversidade.

No Brasil cerca de 13% do território é demarcado como terra indígena. Em relação as terras indígenas na Amazônia brasileira, destaca-se que são habitadas por mais de 173 etnias originárias e somam 419 áreas demarcadas em uma área de 115.342.101 hectares, representando 23% do território amazônico e 98,33% da extensão de todas as TIs (Terras Indígenas) do país. Elas são importantes barreiras para o desmatamento, além de serem imensas reservas de carbono estocado. O papel bloqueador do desmatamento e o carbono florestal estocado pelas TIs as colocam como áreas cruciais para o cumprimento das metas de redução de emissões de GEE (gases do efeito estufa) assumidas pelo Brasil. Através da Política Nacional sobre Mudança do Clima (Lei 12.187/2009) e seu decreto regulamentador (Decreto 7.390/2010), o governo brasileiro se comprometeu a reduzir entre 36,1% e 38,9% das emissões nacionais projetadas para 2020, incluindo uma redução de 80% na taxa do desmatamento amazônico até 2020 (IPAM, 2017). Metas infelizmente distantes, devido a postura antiambiental do atual governo brasileiro neoliberal de extrema-direita.

As florestas sob a guarda dos povos indígenas na Amazônia brasileira representam um imenso armazém de carbono, aproximadamente 13 bilhões de toneladas. A conversão dessas áreas em pastagens ou áreas agrícolas, além de liberar GEE, também promove um impacto local direto com alterações na temperatura e no regime de chuvas regionais. A diminuição da evapotranspiração resultante da perda de floresta, por exemplo, provoca o aumento do fluxo de calor e pode contribuir para o agravamento das mudanças climáticas globais (IPAM, 2017).

Os indígenas são os melhores protetores de áreas preservadas. Sua presença evita até onze vezes o crescimento da taxa de desmatamento em relação a áreas situadas fora de terras indígenas. É o que aponta o relatório do *World Resources Institute e do Rights and Resources Initiative*, uma coalizão global de mais de 140 organizações internacionais, regionais e comunitárias (2019). Pesquisadores dessas entidades cruzaram os números de preservação florestal em terras indígenas e de povos tradicionais com dados da FAO sobre biomassa de florestas, com isso concluíram que cerca de um oitavo das florestas tropicais está dentro dessas áreas sendo que a taxa de preservação em terras administradas por indígenas é maior que nas outras áreas com outros gestores. Yucatán, no México, é um exemplo de área com indígenas onde a taxa de desmatamento é menor do que em reservas ecológicas, sendo até 350 vezes

menor que em áreas com florestas não regulamentadas para a conservação. Na Guatemala, onde descendentes maias tomam conta de florestas, o índice de desmatamento é vinte vezes menor e na Amazônia brasileira chega a ser onze vezes menor o índice de desmatamento em terras indígenas. Como os países em desenvolvimento não conseguem implantar sistemas de vigilância efetivos contra o desmatamento em unidades de conservação, uma boa saída é reconhecer os territórios ancestrais para que os indígenas mesmo possam administrá-los, afirmam os pesquisadores. No mesmo levantamento aparece que 31% das Terras Indígenas no Brasil estão concentradas em florestas ricas em carbono recomendando-se então que as comunidades sejam compensadas por contribuir com a prevenção da emissão de gases do efeito-estufa. Em todo o planeta as florestas sob proteção indígena concentram 37,7 bilhões de toneladas de carbono.

O reconhecimento do papel dos povos originários na ampliação da fauna e da flora através de seus etnosaberes, etnociências, conhecimentos tradicionais, suas formas de viver e habitar um local é um dos caminhos para abordar a importância das áreas demarcadas (SHIRATORI, 2019). Assim aponta o estudo *Vertebrate biodiversity on indigenous-managed lands in Australia, Brazil, and Canada equals that in protected areas* conduzido pela *University of British Columbia* e publicado na *Environmental Science & Policy* (SHUSTER e GERMAIN, 2019), que reconhece que as terras indígenas tem uma biodiversidade igual ou maior do que áreas protegidas, pois contam com um número mais alto de aves, mamíferos, anfíbios e répteis devido ao sistema de práticas de manejo da terra utilizado por essas comunidades. Schuster (2019), coordenador do estudo, afirma que “no futuro, colaborar com os administradores das terras indígenas provavelmente será essencial para garantir que as espécies sobrevivam e prosperem”. Outro autor do estudo, Germain (2019), afirma que: “de sapos e pássaros canoros até grandes mamíferos como ursos pardos, jaguares e cangurus, a biodiversidade é mais rica em terras administradas por indígenas.”

O relatório do IPBES (2019) – Plataforma Intergovernamental de Política Científica sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos aponta que uma a cada oito espécies está ameaçada de extinção. Caminhamos para a sexta extinção em massa, consequência direta da ação humana. Os pesquisadores alertam sobre o ritmo acelerado do desaparecimento de espécies, segundo uma avaliação global sobre a biodiversidade de ecossistemas.

A riqueza de biodiversidade em Terras Indígenas está relacionada com os modos de vida, com a maneira de ocupar o território e de se relacionar com a natureza que, para eles, não é mera mercadoria e sim um conjunto de seres que interagem no mundo social sendo providos de dignidade e que devem ser respeitados. Esses sistemas de conhecimentos articulados com

sistemas de práticas propiciam a conservação da biodiversidade, uma vez que não se limitam apenas ao mais produtivo ou ao mais lucrativo em relação a exploração da natureza. Estudos como do antropólogo William Balée (1994) e muitos outros afirmam que a ideia de mata virgem ou floresta prístina e intocada são falsas e ilusórias. Contra os adeptos da ecologia cultural, Balée (1994), por exemplo, a partir de seu trabalho entre os Ka'apor, mostrou que parte significativa da floresta amazônica é antropogênica, produto da atividade secular dos povos indígenas que tiveram um papel essencial na modelagem da paisagem e no enriquecimento da biodiversidade da região, antes de sofrerem o colapso demográfico pós-conquista e intensificarem suas migrações. A ecologia histórica de Balée mostrou os equívocos do determinismo ambiental (PIMENTA, 2018). Por exemplo, a Floresta Amazônica é resultado de milênios de intervenção humana que deixou um legado de diversas plantas importantes para a sociedade como a castanha, açaí, mandioca, amendoim, além da presença da terra preta de índio muito fértil, resultado de milênios de manejo humano e que sugerem uma ocupação milenar deste território pelos Ameríndios cujo estilo de vida produziu a floresta mais socio-biodiversa do mundo. Se há 'Floresta em Pé' é porque há povos indígenas que as conservam<sup>7</sup>, e o reconhecimento do papel deles na ampliação da fauna e flora através de seus conhecimentos, práticas de manejo e de suas maneiras de viver é uma forma de defender a importância vital das terras indígenas em tempos de mudanças climáticas, desmatamentos e perda acelerada da biodiversidade.

Além da promoção da biodiversidade eles também possuem um importante papel na vigilância e proteção das áreas conservadas, evitando a invasão, quando possível, de madeireiros, garimpeiros, fazendeiros ilegais e todos os envolvidos na usurpação da natureza em nome da expansão das fronteiras do capital e de seu projeto neoliberal sem escrúpulos e destruidor da diversidade da vida biológica e social.

No Brasil 13% do território nacional é demarcado como terra indígena, que proporciona todos esses benefícios incalculáveis em termos de manutenção das condições de uma vida saudável em terras brasileiras e latino-americanas. Assim evidencia-se que a existência de riqueza natural está totalmente atrelada à existência de povos indígenas e de seu jeito de ser e de se relacionar com a natureza, e não é apenas uma coincidência do destino eles habitarem territórios ricos de recursos naturais (SHIRATI, 2019).

Atualmente, a política neoliberal de extrema-direita do governo federal brasileiro é de

---

<sup>7</sup> Claro, sem deixar de destacar o papel importante das Unidades de Conservação, que no Brasil por exemplo correspondem a 18% do território, além de todo o sistema legislativo ambiental que as protegem. <https://www.embrapa.br/gite/projetos/atribuicao/index.html>

incentivo ao desmatamento da Amazônia através das velhas e ultrapassadas narrativas de desenvolvimento como crescimento econômico, através da exploração de recursos primários e exportação de *commodities*, independente dos impactos devastadores dessa prática em termos sócio-ecológicos. Além dos discursos antiecológicos e anti-indígenas, o governo federal promove o afrouxamento e a paralisação da fiscalização e da aplicação de multas por parte dos órgãos ambientais, o que atrai, cada vez mais, grileiros de terra, ruralistas, garimpeiros e madeireiros ilegais que avançam como nunca sobre a floresta e suas populações tradicionais. Geralmente o processo inicia com a derrubada da floresta com correntões, tratores, motosserra, incêndios, depois vendem a madeira extraída, fazem pastos para o gado e finalmente vendem o terreno para algum ruralista do agronegócio.

Essa expansão das fronteiras do capitalismo encontra com as comunidades indígenas e tradicionais pelo caminho, fato gerador de intensos e violentos conflitos pela posse dos territórios. Esses conflitos resultam em mortes, expulsão dos territórios e em etno/genocídio que se repete mesmo depois de 500 da colonização da *Abya Yala*. Mas essa história também é feita de resistência dos povos originários que, depois da Constituição Brasileira de 1988, tiveram o direito à posse dos territórios reconhecidos pelo Estado brasileiro. Quando se percebe que em 40 anos a Amazônia teve quase 20% do seu território desmatado e que nas terras indígenas esse índice é de apenas 2% tem-se a certeza da importância da demarcação das terras indígenas em tempos de crise ambiental planetária. Como disse o líder indígena Ailton Krenak,

Talvez uma saída para atravessar esse tempo de contradição fosse reconhecer que o mundo todo está investindo financeiramente na conservação da biodiversidade. O povo indígena sabe fazer isso. (...) A tecnologia que o povo indígena tem para fazer isso é o seu modo de vida. Talvez uma boa proposta para os brancos fosse avaliar os serviços de conservação que esses povos fazem espontaneamente, sem que seja preciso comprar aquele aparato todo". E conclui, "é simplesmente respeitar o modo de vida deles". (KRENAK, 2019, p.02)

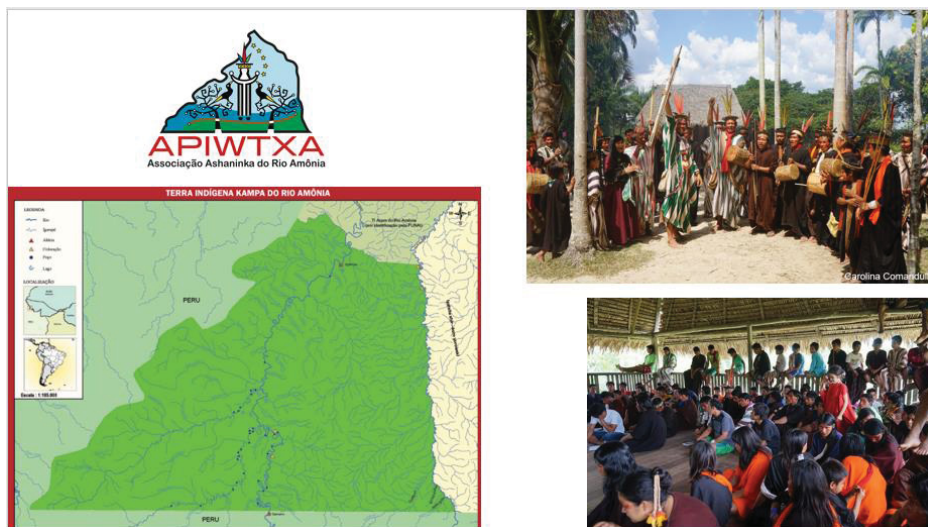
Considerando que 20% da área florestal da Amazônia já está desmatada e que esse desmatamento em grande parte é estimulado por projetos de desenvolvimento hegemônico, que possuem o crescimento econômico em sua centralidade. Se faz necessário pensar e construir caminhos para outras sustentabilidades possíveis. Sustentabilidades focadas na conservação da natureza, na valorização da diversidade cultural dos povos originários. Esses povos vêm há milênios colaborando com a manutenção e enriquecimentos dos ecossistemas locais a partir de seus modos de ver, de ser e de viver em reciprocidade e sinergia com a natureza.

## 6 DUAS EXPERIÊNCIAS DE COMUNIDADES ORIGINÁRIAS

Neste capítulo são apresentadas as informações coletadas e os momentos etnográficos vivenciados durante as pesquisas de campo, na Aldeia Ashaninka localizada na Floresta Amazônica no Estado do Acre no Brasil e no território Mapu Lahual localizado na Selva Valdiviana no Sul do Chile.

### 6.1 APIWTXA - ASHANINKA AMAZÔNIA

FIGURA 3 – FOTOS E IMAGENS DO SITE APIWTXA



FONTE: Adaptada de [www.apiwtxa.org.br/](http://www.apiwtxa.org.br/) (2019)

Os guardiões da floresta, como são conhecidos os Ashaninka, são da família etnolinguística Aruak e vivem na fronteira entre o Brasil e o Peru. No Brasil estão divididos em cinco terras indígenas e contam em média com 2.500 membros na região do Alto Juruá. No Peru são bem mais numerosos chegando a passar dos 100.000 indígenas, sendo o povo nativo mais numeroso da Amazônia (PIMENTA, 2018). A Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, visitada na pesquisa, conta com uma média de 800 membros, possui 87.205 hectares e foi homologada em 1992, sendo localizada no município de Marechal Thaumaturgo, no estado do Acre (APIWTXA, 2019).

Marcado por uma história de perseguições e resistências esse povo originário resiste desde a época dos Incas. As relações entre os Ashaninka e o Império eram pautadas pelo intercâmbio de objetos, ideias e mitos (CASEVITZ, et. al. 1988). Além do intercâmbio, o Império tentou diversas vezes conquistá-los, porém sem nunca lograr sucesso e sim resultados desalentadores (MENDES, 1991). Essa resistência também passou pela conquista espanhola

das Américas e a partir do século XIX, já no lado brasileiro, passou pela invasão de borracheiros e madeireiros

A tese mais comum entre os historiadores do Acre afirma que os Ashaninka originários do Peru foram trazidos para o Brasil por patrões caucheiros, no auge do ciclo da borracha, no final do século XIX e início do séc. XX, porém a versão dos próprios Ashaninka vai de encontro com essa tese. Para eles, sua instalação na região se deu devido a processos complexos e multifacetados, caracterizado por intensa mobilidade e sucessivas imigrações (PIMENTA, 2018) devido a diversos fatores:

Os Ashaninka explicam essas migrações em função de vários fatores: agrupamentos familiares, escassez de recursos naturais de um determinado ecossistema, trocas e comércio, alianças políticas, disputas internas, mortes de parentes, busca por um “bom patrão” ou, simplesmente, pelo desejo de conhecer outros lugares. Alegam, ainda, valores éticos de sua sociedade. Neste sentido, a migração é também uma expressão do apego à ideia de liberdade, uma aspiração constante na história desse povo. É importante salientar que as narrativas indígenas não mencionam os brancos para explicar a vinda dos primeiros Ashaninka para o rio Amônia (PIMENTA, 2018, p.203).

Com a demarcação da Terra Indígena, ocorrida em 1992, os Ashaninka do rio Amônia buscaram alternativas para a exploração predatória de madeira. Após uma experiência frustrada com a venda de produtos agrícolas, os índios iniciaram uma política ambiciosa de proteção e de recuperação ambiental de seu território e procuraram tirar benefícios de alguns de seus recursos naturais, produzidos de maneira sustentável. Além do artesanato nativo que se configura como a principal fonte de renda da comunidade, projetos relacionados ao desenvolvimento sustentável em parceria com apoiadores do indigenismo também tem promovido o engajamento dos Ashaninka (PIMENTA, 2002).

Junto à consciência ecológica, os Ashaninka investem fortemente na revitalização e manutenção de sua cultura através de seu artesanato (FOTOGRAFIA 01), suas vestimentas – *Kusmas* feitas com algodão local (FOTOGRAFIA 02), cerimônias e festividades.

FOTOGRAFIA 1 – ARTESANATOS EXPOSTOS NA COOPERATIVA



FONTE: O autor (2019)

FOTOGRAFIA 2 – MULHER ASHANINKA E SEU TEAR TRADICIONAL



FONTE: O autor (2019)

Os Ashaninka possuem uma grande rede de parceiros que os ajudam no desenvolvimento desses projetos sustentáveis. Entre eles destacam-se o governo da Noruega, ONGs internacionais e nacionais, BNDES e o governo do Acre (FOTOGRAFIA 03).

FOTOGRAFIA 3 – PLACA EM FRENTE AO YORENKA ATAME DO PROJETO ALTO JURUÁ – FUNDO AMAZÔNIA



FONTE: O autor (2019)

Além disso, o que chama a atenção é a capacidade de articulação política que esse povo desenvolveu com o passar do tempo. Um exemplo disso é o prefeito de Marechal Thaumaturgo, município onde está localizada a TI, que foi eleito em 2016 e é um Ashaninka, sendo o primeiro indígena a dirigir uma prefeitura no Acre.

A soma de todo esse cuidado que envolve a preservação da natureza, a revitalização da

cultura, a rede de parcerias e as lutas pelos direitos, faz desse povo uma referência em se tratando de experiências de sustentabilidade intercultural baseadas na hibridização entre conhecimento tradicional e ciência e tecnologia moderna voltadas para a preservação da natureza e uso sustentável do território. A sabedoria com a qual eles se relacionam com a natureza, colocando em prática conhecimentos ancestrais baseados em sua cosmovisão, mas sem renunciar ao ferramental contemporâneo é notável.

Além disso, as festividades são fundamentais para a preservação e continuidade da cultura Ashaninka. A foto a seguir (FOTOGRAFIA 04) é relacionada a uma festividade Ashaninka chamada de caiçuma onde os locais e alguns convidados se juntam para conversar, escutar músicas, jogar futebol e resolver questões relacionadas ao dia-a-dia da comunidade. Tudo isso bebendo a caiçuma sua bebida levemente fermentada de mandioca.

#### FOTOGRAFIA 4– FESTIVIDADE TRADICIONAL COM CAIÇUMA



FONTE: O autor (2019)

Essa casa tradicional retratada nas duas próximas fotos (FOTOGRAFIAS 05 e 06), representa a arquitetura natural dos Ashaninka, sustentada com material locais da floresta. Ela pertence ao local Ingo e sua família, que foi muito hospitaleira. Foi nessa casa que tivemos a oportunidade de participar de uma caiçuma.

IMAGEM 1 - FOTOGRAFIAS 5 E 6: MORADIA TRADICIONAL ASHANINKA; CASA DO INGO



FONTE: O autor (2019)

Observa-se agora (IMAGEM 2) a pescaria por tarrafa (rede de pesca), conhecida por eles como mariscada, tivemos a oportunidade de conhecer a técnica com dois jovens da aldeia muito gentis e sábios nessa arte: Owiro e seu Piyãgari, que nos guiaram nessa vivência.

IMAGEM 2 – FOTOGRAFIAS DA MARISCADA (PESCARIA) NO AMÔNIA



FONTE: O autor (2019)

Aqui nossos guias colhem mandioca (FOTOGRAFIA 09) e nos apresentam o roçado – técnica tradicional de cultivo de alimentos variados e orgânicos no meio da floresta.

FOTOGRAFIA 5 – COLHEITA DE MANDIOCA NO ROÇADO



FONTE: O autor (2019)

Na IMAGEM 3 abaixo, observa-se a abundância de alimentos locais produzidos de maneira agroflorestal e extraídos do rio Amonea.

IMAGEM 3– ALIMENTOS DA AGROFLORESTA; REFEIÇÃO TRADICIONAL ASHANINKA



FONTE: O autor (2019)

O plano de gestão Ashaninka contempla a capacidade de gestão dentro de uma cosmovisão própria:

A partir dos nossos conhecimentos sobre a floresta e com a diversidade que temos, a gente pode separar algumas áreas que servirão futuramente para as caças, e para o próprio ser humano. Se nós usarmos o Plano de Gestão dentro da nossa concepção de mundo, a gente terá sucesso. Agora, não adianta ter o Plano de Gestão, mas seguir a orientação do mundo de fora, desse outro mundo que não cabe a nós planejar e pensar. (PYANKO, 2007, p. 15).

O trabalho é executado pelos e para os próprios indígenas, que começaram a se organizar em seu território, o que permitiu o atingimento de um nível elevado em termos de conforto, tranquilidade, liberdade e autonomia e que gera o desafio de manutenção de todas essas conquistas (PYANKO, 2007).

Quando eu falo da gente ter alcançado esse nível mais alto, estou falando da consciência de se ter um território, de saber da importância dele, dos rios com as águas limpas, com os peixes, com as florestas, com as espécies da fauna e flora sendo cuidadas – falo dessa consciência que a nossa comunidade tem sobre o presente e o futuro. Com o trabalho que a gente vem fazendo no sentido de se juntar, de levar essa experiência para outras comunidades, a gente quer ampliar essa consciência. Acho que a gente conseguiu andar muito nesse sentido, nossa parte interna está bem feita. Hoje, os problemas mais sérios que estamos vivenciando vêm de fora (PYANKO, 2007, p. 10).

Quando começou o debate sobre o desenvolvimento sustentável e da preservação da Floresta Amazônica, os Ashaninka tiveram que refletir e absorver os conceitos de natureza vindouros da ecologia e o de humanidade vindo da antropologia. Contornar a visão de objeto da natureza separada do sujeito no discurso de construção do conhecimento é uma dificuldade para os Ashaninka. Nesse sentido eles têm se esforçado para incorporar suas diferentes perspectivas em uma multiplicidade de agenciamentos, seja no convívio junto ao movimento ambientalista e indigenista nacional e internacional, seja em suas atividades sociais locais (LESSIN, 2011). Mesmo culturalmente distantes eles procuram se aproximar de todos os que se aproximam politicamente colocando em prática sua filosofia de alianças de origem xamânica.

Além de se apropriar de discursos ambientalistas e ecológicos ligados à sustentabilidade e ao desenvolvimento sustentável, os Ashaninka se destacam por realmente desenvolver projetos práticos relacionados à conservação da natureza, a sistemas produtivos agroflorestais que incluem o manejo da fauna e da flora local como podemos observar:

Ao longo das aldeias, já foram plantados mais de 1.600 mudas de coco. Num cercado ao lado da casa de Benke, encontramos mais de 60 grandes jabutis criados em cativeiro. No meio da aldeia central, um pequeno açude já acumula mais de 1.700 pequenos tracajás, que em muito pouco tempo vão se multiplicar para serem espalhados no Amônia ao longo da terra indígena. Há, ainda, criação de abelhas ao redor de todas as casas das aldeias. "Estamos cuidando para que nossa floresta fique mais rica de tudo de bom que ela oferece para nós", afirmou Benke Pianco, ao ressaltar ter aprendido o manejo sustentável por pura intuição de saber que quando a natureza é bem cuidada, ela produz tudo de bom que o homem precisa (ISA, 2004, não paginado).

Visando o fortalecimento da comunidade, foi criada em 1993 a Associação Ashaninka do Rio Amônia – *APIWTXA* (que significa União) responsável pela administração dos projetos

que visam o bem-estar dos Ashaninka e de comunidades vizinhas, além da articulação política e social da comunidade. Os projetos são relacionados com o resgate de áreas degradadas, com a proteção da biodiversidade, a difusão de técnicas agroflorestais e a difusão cultural. Os principais pontos desenvolvidos são:

- Gestão territorial;
- Posicionamento político, visando à defesa dos direitos dos povos indígenas e ao bem-estar da população em geral;
- Desenvolvimento econômico sustentável;
- Proteção do meio ambiente, dentro do conceito de “Floresta em pé”;
- Preservação e valorização da cultura Ashaninka;
- Protagonismo na questão educacional da comunidade, buscando a preservação e valorização dos saberes do povo Ashaninka e o desenvolvimento sustentável;
- Proteção e valorização dos conhecimentos espirituais, mantendo as tradições da cultura Ashaninka (APIWTXA, 2019).

Outro ponto a destacar é o Centro *Yorenka Átame* (Centro Saberes da Floresta – IMAGEM 4), um espaço para o diálogo de saberes da floresta que respeita a diversidade cultural, promove experiências e aprendizagens, diálogos interculturais visando a difusão de práticas sustentáveis de manejo da fauna e flora local. Com uma política de respeito aos conhecimentos tradicionais indígenas e locais de diferentes comunidades, o centro se destaca também por se apropriar de maneira criativa de conhecimentos ocidentais.

Os Ashaninka, depois de implantar seu plano de gestão territorial de maneira exitosa, reconheceram a necessidade de compartilhar sua expertise relacionada ao debate e a mobilização em prol da proteção e sustentabilidade ambiental com as comunidades próximas, utilizando esse centro de encontros e diálogos interculturais para isso. O centro funciona como um polo de disseminação dos conhecimentos Ashaninka para grupos da região, do estado, do país e de estrangeiros interessados em partilhar experiências. Ele faz parcerias com escolas locais para a transmissão de conhecimentos relacionados à proteção do meio ambiente, que reflete diretamente na proteção da vida das pessoas agora e das próximas gerações. Finalmente, o centro aproxima indígenas, não indígenas e diversos grupos da sociedade, fortalecendo a Aliança dos Povos da Floresta que é voltada para a proteção e valorização da sociobiodiversidade amazônica (APIWTXA, 2019).

IMAGEM 4– CENTRO YORENKA ATAME– C. DE SABERES DA FLORESTA E CAMPO DE FUTEBOL



FONTE: O autor (2019)

Toda essa expertise dos Ashaninka relacionadas à sustentabilidade e ao diálogo intercultural, à manutenção da Floresta de Pé e reafirmação de sua cultura ancestral faz desse povo, que já é reconhecido nacional e internacionalmente como os guardiões da floresta, um caso extremamente relevante para uma análise ética intercultural que respeite suas perspectivas de enxergar o mundo e de se colocar diante ao mundo de maneira enraizada em sua cultura, em seus conhecimentos tradicionais, porém sem abrir mão de dialogar com o mundo contemporâneo utilizando de maneira criativa tudo que a modernidade pode oferecer para o desenvolvimento de seu bem viver Ashaninka.

Passamos a investir nessa área da conservação, do manejo, porque para nós a nossa vida é muito simples. Mas a gente estava preocupado com o contexto maior, além da terra em si. Existe uma ciência muito grande de quem aprende a viver na floresta. Desde cedo você já tem que ir se preparando, se aprofundando, para não ter dificuldades de viver nessa terra. Mas qual a garantia nós tínhamos da continuidade dos nossos ensinamentos, da nossa ciência? Qual a garantia de que ela continuaria a ser desenvolvida, na prática, que não ficaria só para história? Então, para garantir isso, a gente tinha que ter as condições da terra, dos rios, da nossa tranquilidade, enfim, da liberdade para desfrutar desse conhecimento e assim ter uma vida do jeito que a gente entende como é uma vida boa (PYANKO, 2007, p.11)

Com nossa visita de duas semanas na comunidade buscamos, através de técnicas etnográficas como conversas informais, entrevistas semiestruturadas, vivência do dia-a-dia da comunidade, participação nas práticas e nas cerimônias, aprofundar nosso conhecimento da realidade socioecológica da comunidade e suas contribuições para se pensar outras sustentabilidades para a América Latina.

Viajar para o interior da Amazônia não é tarefa fácil. Depois de Rio Branco, capital do Acre, foram 12 horas de viagem de ônibus até Cruzeiro do Sul, depois, mais uma hora de táxi

aéreo (FOTOGRAFIA 14) sobrevoado a Floresta Amazônica. Tudo isso acompanhando as queimadas que acometeram a região nesta época (agosto / 2019) e foram destaque nos noticiários em todo o mundo. Finalizamos a viagem de ida com 3 horas de catraia (uma canoa local – FOTOGRAFIA 15) pelo Rio Amônia até chegar na TI.

IMAGEM 5– TAXI AÉREO CRUZEIRO DO SUL – MARECHAL THAUMATURGO; CATRAIA ENTRANDO NA FLORESTA



FONTE:O autor (2019)

Passamos (eu e minha esposa e auxiliar da pesquisa Juliana Fontana) 15 dias dormindo em redes na varanda da casa tradicional sem paredes destinada aos técnicos. Graças à amizade com o João Mizuno, um engenheiro florestal que trabalha há anos em projetos sustentáveis na comunidade e que naquele momento estava dando aulas para os alunos de ensino médio da aldeia, inclusive as aulas eram na própria casa dos técnicos onde ele morava também (FOTOGRAFIA 6). Conseguimos aos poucos ganhar a confiança e amizade dos indígenas que no começo estavam tímidos e não demonstravam muita abertura para trocar informações.

FOTOGRAFIA 6 – CASA DOS TÉCNICOS JOÃO MINUZZO TOCANDO VIOLÃO E CRIANÇAS ASHANINKA



FONTE: O autor (2019)

Como essa casa só tinha parede no quarto, e os demais cômodos eram abertos como ocorre nas casas tradicionais, passamos esses dias com visitas de muitos Ashaninka que passavam por lá e, aos poucos, iam conversando. Além disso, eles acabavam se alimentando com a gente, incluindo muitas crianças Ashaninka. Logo ao amanhecer acordávamos com o som vibrante da floresta e ao anoitecer o céu estrelado era fascinante.

Destaca-se a longa entrevista com o coordenador pedagógico da escola o Comaiari (FOTOGRAFIA 17), filho de um dos fundadores da Aldeia, que relatou entre outras coisas os desafios da educação intercultural no centro da floresta e confirmou várias informações que havíamos captado através de fontes indiretas.

IMAGEM 6– ENTREVISTA COM KOMAYARI (COORDENADOR PEDAGÓGICO DA ESCOLA ASHANINKA) / ESCOLA BILINGUE ASHANINKA



FONTE: O autor (2019)

Destaca-se também as conversas com a Dona Pitti (FOTOGRAFIA 7), filha de caboclos da região e esposa do Cacique, seu Antonio, um casal muito amoroso e atencioso. Dona Pitti foi a mulher responsável pela alfabetização inicial dos filhos e de muitos outros Ashaninka, o que fez toda a diferença para a Aldeia chegar no patamar de desenvolvimento de hoje em dia.

FOTOGRAFIA 7- DONA PITY E JULIANA (AUXILIAR DA PESQUISA)



FONTE: O autor (2019)

IMAGEM 7- CRIANÇA ASHANINKA ANTONIO LUIS COM A KUSMA E BOLSA DE ALGODÃO LOCAL; CACIQUE SEU ANTONIO FAZENDO URUCUM



FONTE: O autor (2019)

## 6.2 MAPU LAHUAL - MAPUCHE SELVA VALDÍVIANA

FIGURA 4– FOTOS E IMAGENS DO SITE MAPU LAHUAL



FONTE: Adaptada de [www.mapulahual.com](http://www.mapulahual.com) (2019)

O povo Mapuche é originário da zona centro sul do Chile e Argentina, com uma história documentada por registros arqueológicos próximos aos 4.000 anos de existência (BENGOA, 2007). No século XVI possuíam desenvolvimento político, econômico e social em um território vasto com uma população que superava um milhão de habitantes organizados e com práticas vinculadas ao seu meio natural.

Porém, desde a chegada dos espanhóis enfrentam um processo de perda de seu meio natural e cultural. No século XIX, após a independência do Chile, ocorreu a “pacificação” da Araucanía, quando os mapuche foram despojados de suas terras. Com a ocupação militar da Araucanía, os mapuche foram cercados em reservas, empobreceram pela força do Estado e impregnaram sua memória de recordações e nostalgias do passado que foram obrigados a abandonar. Neste século se constituiu a cultura mapuche moderna, uma combinação de nostalgia, ressentimentos e afirmação de seu próprio futuro e identidade (BENGOA, 2002). Na ditadura militar esse processo se prolongou e agora se repete com o estado democrático chileno e seus distintos métodos na busca pela redução da cultura mapuche com a introdução de colonos e a fragmentação das comunidades e reduções (DÍAZ, 2010). O povo mapuche segue resistindo à colonização há séculos com diversos métodos e práticas para a restituição de seu território ancestral, muitos pela via pacífica e com apoio internacional e outros com métodos mais

agressivos. Um conflito ainda não solucionado que já teve perdas materiais e humanas (PAIRACAN, 2014).

FOTOGRAFIA 8– LAMBE-LAMBE DA RESISTÊNCIA MAPUCHE



FONTE: O autor (2019)

Segundo Bengoa (1996, p. 27), em Arauco, “a natureza abundante em recursos, permitiu o desenvolvimento de um sistema coletor em grande escala”, o que revela os altos índices de biodiversidade que existia prévio às alterações no território. Apesar de ser uma população com um número elevado (mais de um milhão de habitantes entre a VII e X região do sul do Chile), a forma de vida era adequada, segundo as necessidades de seu entorno. No entanto, esse modelo se modificou no período da colônia com a agricultura intensiva, refletindo-se na atualidade como um modelo que não é tão diferente, a monocultura florestal (FOTOGRAFIA 9).

FOTOGRAFIA 9– PLANTAÇÃO DE EUCALIPTO EM SAN JUAN DE LA COSTA – ENTRE  
COMUNIDADES MAPUCHE



FONTE: O autor(2019)

O reflexo destas modificações no território dos mapuche é uma perda de sua relação homem-natureza, onde se dá razão para uma alta resistência no processo de recuperação do território, já que existe um vínculo entre o *Nehuen* (forças do universo) e sua forma de vida de caráter simbólico. Neste enfoque, o equilíbrio que existe entre o meio ambiente natural e o cultural se reduz pela antropização irresponsável sobre o território.

A contribuição do povo mapuche para outras sustentabilidades possíveis está em seu patrimônio intangível, que é o seu modo de ocupação, no vínculo com o meio natural, na responsabilidade sobre o correto uso do entorno através de seus sistemas de agricultura, nas intervenções de baixo impacto na paisagem, na conservação do bosque nativo para garantir a fonte de serviços básicos, na distribuição equitativa de seu território e na convivência. Sem deixar de destacar suas habilidades em trabalhar com o turismo ecológico e de se relacionar com parceiros como Estado, Universidades e ONGs nacionais e internacionais. Em relação às experiências portadoras de conhecimento tradicional hibridizado com a ciência e tecnologia moderna, cita-se o exemplo da Radio bilíngue Aukinko que, através da internet, promove há 10 anos a divulgação e valorização do idioma mapuche, das músicas tradicionais, da história do povo, sendo um projeto cultural 100% mapuche.

O Povo Mapuche se destaca como a etnia que mais resistiu à colonização nas Américas. Do século XVI até o século XIX eles seguiram lutando contra a colônia e, inclusive, obtiveram o reconhecimento de seu território pela coroa espanhola através de parlamentos e tratados como o Tratado de *Quillin*. Esse território tinha 10 milhões de hectares desde o rio *Bío-Bío* na atual região de *Mauli* até o sul da *Gran Isla de Chilóe* e ia até o atlântico passando pelo o que é hoje a Argentina. Depois da Independência do Chile, o Estado chileno invadiu o território araucano e até hoje essa relação ainda contém vários pontos de tensão.

Com uma cultura viva e dinâmica, eles se apropriaram muito bem do uso do cavalo como arma de guerra e com as técnicas aprendidas desde a resistência contra o Império Inca e contra os espanhóis conseguiram se defender brilhantemente das investidas da Colônia o que com o tempo gerou o reconhecimento de seu território. Essa resistência gerou uma epopéia “*La Araucana*” a única referente a povos ameríndios escrito por Alonso de Ercilla no século XVI e comentada por Voltaire, que trata sobre os heróis Araucanos, como Lautaro e Caupolican. Personagens que até hoje dão nomes de ruas, praças e cidades no sul do Chile cuja presença da cultura mapuche ainda é muito marcante.

IMAGEM 8– ESCULTURAS LAUTARO (PAUCHO); MULHER MAPUCHE (RÍO NEGRO)



FONTE: O autor (2019)

O *Mapu Lahual* (*Tierra de Alerce*) é um território mapuche *Huilliche* (Gente do Mar) que faz parte do *Wallmapu* (Grande território Mapuche) e é formado por 10 comunidades *huilliches*, por uma rede de parques terrestres indígenas, por uma rede de eco-etno-turismo, pela

*Área Marina Costera Protegida de Múltiplos Usos AMCP-UM - Lafken Mapu Lahual* e por ECMPO's *Espacios Costeros Marinos Protegidos por Pueblos Originarios* (uma interessante parceria com o Estado chileno através de seus órgãos ambientais).

A *AMCP-UM* é uma experiência de sustentabilidade intercultural que mescla em seu interior a cosmovisão do povo mapuche *huilliche* e ciência e tecnologia moderna na preservação da natureza e uso sustentável do território. Com uma área de 4.450 hectares e 32 km de costa, ela abrange tanto um bosque ancestral com árvores milenares do norte da Patagônia como também uma área marinha de 32km (GUIA LAFKEN, 2015). Ou seja, além de preservar os bosques e os rios também protege uma faixa de mar. A AMCP-MU se localiza principalmente nas comunidades da *Caleta Condor* e *Caleta Huellehue* que também fazem parte da rede de parques indígenas *Mapul Lahual*.

FOTOGRAFIA 10– ENTRADA DA CALETA HUELLEHUE



FONTE: O autor (2019)

FOTOGRAFIA 11– PÔR DO SOL – CALETA CONDOR



FONTE: O autor (2019)

Com algumas características peculiares, os mapuche *huilliches* habitam o território *Futa Willi Mapu* (grande território do Sul) e se destacam pela habilidade em conhecer o mar e todos os benefícios que ele pode trazer para a subsistência e sobrevivência do povo. Além das atividades no mar, eles desenvolvem atividades de uso sustentável no bosque como a confecção de *tijuelas de alerces* caídos (espécie de telhas de madeira de lei utilizadas nas paredes das casas) e desenvolvem um projeto voltado ao etno-turismo ecológico que atrai turistas chilenos e estrangeiros interessados na natureza preservada e na cultura indígena.

Agora seguimos com um breve relato etnográfico de nossa visita de campo na comunidade da *Caleta Huelluhue*:

Abuelita tece seu novelo de lã (obtido diretamente de suas ovelhas) em sua roca tradicional mapuche (com uma roda de madeira) ao som da TV à cabo de tela plana LED que acompanha a rotina da casa durante boa parte do dia (FOTOGRAFIA 28). Essa descrição, fruto de observação etnográfica, demonstra muito bem a relação híbrida entre tradição e modernidade, que encontramos em nossa interessante vivência na *Caleta Huelluhue*

comunidade *Mapuche Huilliche* pertencente a *AMCP-UM - Lafken Mapu Lahual* dentro do território Mapu Lahual no norte da Patagônia - sul do Chile.

FOTOGRAFIA 12 - ABUELITA NA ROCA TRADICIONAL



FONTE: O autor (2019)

Depois de abater e limpar um carneiro (FOTOGRAFIA 13) que seria consumido como carne nas refeições da família de Enzo que me recebera tão gentilmente para esses dias de campo, um amigo local comentou: “assim que a sobrevivência se faz na *Caleta Huellahue*, cria-se o carneiro, mata o carneiro e se alimenta do carneiro”.

FOTOGRAFIA 13– RETIRADA DO COURO DO CARNEIRO RECÉM ABATIDO



FONTE: O autor(2019)

Enquanto assistia a esse ato não muito corriqueiro para as pessoas da “cidade”, um dos meus anfitriões comenta com o outro: “esse é um ecologista, essa gente não quer que se mate nada”. Essa fala demonstra um tensionamento entre a população local e sua relação com os ambientalistas, que há muitos anos ajudaram na implantação da AMCP-MU pelo Estado chileno, através do seu ministério do meio ambiente, sobre a qual Enzo se manifestou positivamente: “Depois da *Lafken* houve uma melhora em relação à procura de turistas que passam na comunidade através do turismo promovido pela rede de parques indígenas Mapu Lahual, do qual fazem parte 12 comunidades indígenas da região, atividade que contribui financeiramente com boa parte da comunidade”.

Atividades relacionadas a criação de animais (galinhas, vacas, cabras, marrecos, porcos) são utilizadas diretamente para a subsistência das famílias. A extração de *alerce*, derrubado para a confecção de *tijuelas*, ainda praticada por uma parte da comunidade, com o tempo foi sendo trocada pelas atividades relacionadas ao turismo, que acaba trazendo mais recursos financeiros para as famílias.

FOTOGRAFIA 14 – TIJUELAS DE ALERCE E CAIAQUE PARA TURISMO - MANQUEMAPU



FONTE: O autor (2019)

Fiquei alguns dias na casa de Enzo - pessoa que, junto com seu pai, iniciou esse trabalho turístico há aproximadamente 15 anos, recebendo um casal de alemães. No passado, eles também trabalhavam com as *tijuelas de alerce*.

Nossa observação baseada na busca de alternativas sustentáveis ao desenvolvimento hegemônico em áreas com natureza nativa preservadas e com a presença de comunidades originárias encontrou na *Caleta Huellehue* um belo exemplo desta integração.

Pois lá observamos elementos do conhecimento tradicional como a prática de pesca, criações de animais para o consumo de carne e da lã, extrativismo de produtos da selva, dos rios e dos mares como os mariscos.

FOTOGRAFIA 15– COLETA DE MARISCO ZAPATO



FONTE: O autor (2019)

Além disso os nativos passam o dia com o fogo aceso no centro da casa como era feito nas rukas (casas tradicionais mapuche, FOTOGRAFIA 32).

FOTOGRAFIA 16– ILUSTRAÇÃO RUKA TRADICIONAL (MUSEO REGIONAL DE LA ARAUCAANIA - TEMUCO)



FONTE: O autor (2019)

Em relação aos aspectos da ciência e tecnologia moderna manejadas pela população, observou-se o uso de placas fotovoltaicas (FOTOGRAFIA 17), internet, celulares, TV à cabo, rádio transmissor, barco a motor dois tempos e geradores de luz elétrica a partir da gasolina.

FOTOGRAFIA 17– PLACAS SOLARES E TURBINA EÓLICA - MANQUEMAPU



FONTE: O autor (2019)

Em se tratando do desenvolvimento presente e futuro da comunidade, os locais acreditam que o desenvolvimento alcançado atualmente pela comunidade está a contento, porém necessitando de algumas melhorias como no caso do sinal de internet e de celular para se comunicarem melhor com os clientes do ecoturismo e familiares da cidade, além de melhorias que partam dos anseios da comunidade e não impostos de cima para baixo pelo Estado.

Segue algumas indagações sobre a comunidade pesquisada:

Quais os elementos do modo de viver tradicional mapuche ainda se fazem presentes na população local?

Elementos como a prática da pesca, criações de animais para o consumo da carne e da lã, extrativismo de produtos da selva, dos rios e dos mares como os mariscos. Passar o dia com o fogo aceso no centro da casa como era feito nas *rukas* antigas (casas tradicionais).

Quais os aspectos da ciência e tecnologia moderna manejadas pela população? Uso de placas de energia solar, de celulares, de TV à cabo, rádio transmissor, barco a motor dois tempos, geradores a gasolina, internet.

Finalmente, qual a percepção dos moradores sobre o desenvolvimento atual e futuro da comunidade?

Essas questões foram norteadoras da visita de campo nas comunidades dos mapuche *huilliches* que durante o outono/inverno (estações vigentes durante a realização da visita) vivem um frio intenso típico da eco-região valdiviana chuvosa, e desenvolvem uma cosmovisão complexa marcada por uma relação sinérgica entre natureza, cosmologia, vida espiritual e subsistência.

O que se percebe ao vivenciar um pouco o cotidiano da comunidade mapuche *huilliche* é que mesmo as pessoas habitando uma área de natureza protegida e desenvolvendo atividades de eco e etnoturismo, sua relação com a natureza, antes mesmo de ter um viés ambientalista e até mesmo cosmológico originário, possui uma questão de sobrevivência.

Assim demonstra a fala de um local: “essa é a sobrevivência na *caleta huillehue*, cria-se a ovelha, mata-se a ovelha e depois come-se a ovelha”. A mesma ovelha que fornece a lã que será fiada e transformada em novelo e em roupas pela *abuelita* da casa. Demonstra-se assim uma relação direta entre as pessoas e suas criações de animais todos muito bem cuidados e que servem de alimentos, na confecção de vestimentas, fornecem adubos e são fatores importantes para a sustentabilidade local. Criações de animais e pastoreio são características que acompanham o povo mapuche há mais de 500 anos. A versão oficial aponta a chegada dos cavalos, ovelhas, galinhas, do trigo como obra dos conquistadores espanhóis, porém

encontramos falas de locais que contam que já se utilizavam desses animais e plantas antes mesmos da colonização.

FOTOGRAFIA 18– CRIAÇÃO DE OVELHAS



FONTE: O autor (2019)

Mesmo tendo ocorrido uma oficina de *mapudungun*, idioma mapuche, ministrado pelo *Lonko* Carlos Pailmaquem (autoridade tradicional política do Mapu Lahual – entrevistado posteriormente) alguns dias antes da visita na comunidade, quando perguntado a Enzo sobre a cultura mapuche ele comentou que a mesma não é muito difundida atualmente entre eles. Porém, ela está totalmente enraizada em seu jeito de ser e de interagir com seu *mundo de vida*, como pudemos observar nas suas práticas cotidianas, como a criação de animais, extração de mariscos e pescados, a utilização de fogão a lenha no centro da cozinha o dia todo para esquentar a casa, fazer as refeições, e assar os pães todos os dias. Essas atividades são reconhecidamente atribuídas ao povo mapuche há mais de 500 anos, conforme constatado na visita ao museu mapuche de Temuco e em relatos presentes nos trabalhos do principal estudioso dos mapuche o antropólogo José Bengoa (2009).

Discursos ambientalistas relacionados à importância de se manter áreas preservadas de natureza nativa também são percebidos de maneira indireta. O fato de existir ali uma área de natureza protegida, a princípio, é percebido de maneira positiva pela comunidade pois incrementou o turismo, que tem um perfil de eco e etno-turismo, com foco nas caminhadas em *senderos* com *alerces* ancestrais, pesca e mergulhos.

De qualquer maneira, a preocupação com a sobrevivência em um local de acesso extremamente difícil – duas horas e meia de ônibus (4x4) por uma estrada altamente precária,

mais uma hora de caminhonete (4x4), disponível somente duas vezes na semana, ou através de uma lancha disponível duas vezes por semana que leva 3 horas pelo Oceano Pacífico, e que, devido às condições climáticas, muitas vezes não sai – é percebida com bem mais clareza do que as questões mais filosóficas relacionadas ao bem viver ou à sustentabilidade das próximas gerações.

Acredita-se que esse seja um ponto central na análise de experiências de bem viver ameríndio ou sustentabilidade intercultural, tentar captar a relação real das comunidades com a natureza e não apenas idealizar essa relação através de percepções adquiridas durante as reflexões teóricas. Pois, muitas vezes, nós cientistas e acadêmicos acabamos formando opiniões sobre as comunidades que estudamos sem nunca ter ido ao campo, somente através de teorias que muitas vezes não se adequam ao contexto específico que pretendemos conhecer.

Fica evidente que a modernidade também está presente no cotidiano da comunidade, seja com tecnologias ecológicas, como as placas de energia solar (FOTOGRAFIA 19) que fornecem a maior parte da energia elétrica utilizada nas residências ou o aquecimento a termocanção da água da torneira e do chuveiro aproveitando o calor do fogão a lenha. Assim como tecnologias como barcos a motor dois tempos e gerador de energia elétrica movidos a gasolina e utilizados quando a energia solar não é suficiente. As placas solares foram colocadas através de um programa do governo chileno que beneficiou todas as casas da *caleta*. Demonstra-se assim a importância do apoio de políticas públicas para auxiliar na sustentabilidade e qualidade de vida da comunidade.

FOTOGRAFIA 19– CASA REVESTIDA COM TIJUELAS DE ALERCE, PLACAS SOLARES E ANTENA DE RÁDIO.



FONTE: O autor (2019)

Durante as refeições é comum que os locais assistam à programação de TV à cabo em um aparelho com uma grande tela. E os comentários que são feitos durante as refeições relacionados aos filmes e a diversos programas demonstram um grande envolvimento dos locais com esse modelo de comunicação moderno e de massa. Além da TV, a comunidade conta com torres de rádio amador e com antena que permite efetuar e receber ligações de voz nos celulares. Os celulares estão totalmente presentes no cotidiano da comunidade que espera ansiosa por um projeto que vai permitir a utilização de internet pelos moradores da *caleta*.

No inverno a população das *caletas* sofre uma baixa em relação ao verão quando há mais atividades relacionadas a uma maior procura de turistas. No inverno, como a região faz parte da ecorregião valdiviana chuvosa, os dias são marcados por muita chuva, cerração e frio.

FOTOGRAFIA 20 – NEVOEIRO NO RÍO HUELLEHUE



FONTE: O autor (2019)

Acender o fogão e a calefação à lenha da sala são as primeiras atividades realizadas pela população, para garantir o aquecimento das casas e a preparação dos alimentos que, em parte, vêm da cidade mais próxima, e em parte como as carnes derivam das criações das famílias. Pescados e mariscos são coletados no rio e no mar e castanhas e frutas são coletadas no bosque nativo.

Depois de 500 anos da conquista espanhola das Américas, os mapuche – chamados de araucanos pelos conquistadores – possuem uma história de resistência que durou 300 anos em relação aos espanhóis, que tentaram várias vezes conquistá-los, porém foram derrotados e se obrigaram a reconhecer o território mapuche conhecido como *Wallmapu*. Esse território se

estendia desde a fronteira do rio *Bío-Bío* na região de *Bío-Bío*, próximo a Santiago, até o sul da *Gran Isla de Chilóe*, possuindo uma extensão de 5 milhões de m<sup>2</sup>. Bengoa (2009) fala sobre um povo guerreiro no século XVI, sobre um povo diplomata no século XVII e um povo próspero e criador de gado e cavalo nos séculos XVIII e XIX, que negociavam suas criações do pacífico ao atlântico, atravessando parte do território que hoje pertence a Argentina.

Depois da independência do Chile, no século XIX, o governo chileno não reconheceu mais o território araucano e tratou de, através da pacificação de Araucanía, conquistar os indígenas de maneira violenta, queimando suas *rukas* (casas tradicionais mapuche) junto com as colheitas de trigo das famílias, matando e aprisionando os homens, violando as mulheres e sequestrando as crianças. Após esse período violento da história do Chile, os nativos que sobreviveram foram confinados em reservas com tamanhos reduzidos, reconhecidas através de títulos de Mercê, porém com o passar do tempo os índios que não sabiam ler foram sendo enganados e induzidos a alugar ou vender suas propriedades.

No caso da *Caleta Huehelle*, de acordo com Enzo, hoje em dia a situação em relação à documentação da terra de sua família está regularizada e esse tema da regularização fundiária não causa preocupação a essa comunidade. Fato que não acontece com várias outras comunidades mapuches no sul do Chile, em que os *abuelos* foram induzidos a se desfazer dos documentos ou das terras, que foram oferecidas ou adquiridas por colonos europeus (alemães, espanhóis, italianos). Os mesmos colonos que, quando vinham para o Chile, ganhavam do Estado além de um pedaço de terra um rifle para se defender dos selvagens (Museu Temuco). Fora as histórias de cartórios incendiados relatados pelos locais da *Caleta Condor*. Daniel (líder comunitário e nosso anfitrião) comentou que na *Caleta Condor* ainda se luta para que a documentação do território saia da mão de colonos que nunca pisaram lá e passe para os verdadeiros moradores originários.

Junto com a pacificação da Araucania o preconceito eurocêntrico, que tratava os ameríndios em geral como selvagens primitivos, começou a se transfigurar em preconceitos que os tratavam como bêbados, vagabundos que não gostam de trabalhar, ou que suas práticas espirituais e de cura eram práticas de bruxarias. Enfim, uma campanha de difamação sistemática foi feita contra os mapuche junto a população crioula, mestiça dos chilenos que prontamente foram se tornando preconceituosos com os nativos. Esse preconceito é percebido até hoje nas ruas do sul do Chile. Por exemplo, algumas crianças mapuche quando se referem às suas *abuelas* inicialmente dizem que as mesmas são cristãs, deixando clara uma preocupação para que as outras pessoas não pensem que suas *abuelas* praticam religiosidade ou medicina mapuche. A ditadura foi outro fato marcante na questão territorial mapuche pois induziu ainda

mais a venda dos territórios indígenas.

Tradicionalmente o povo mapuche sempre se reunia para discutir as questões coletivas em seus parlamentos que duravam dias e que inclusive eram feitos com a participação de espanhóis na época colonial. A partir do início do século XX associações mapuche foram sendo criadas para a defesa de seus direitos territoriais, porém, a partir dos anos de 1990, essa resistência foi se ampliando juntamente com a emancipação indígena ocorrida em vários países da América Latina, como no caso do levante zapatista no México. No Chile, a resistência mapuche se dá atualmente pela luta de defesa de seus territórios e na revalorização e resgate da cultura e do jeito de ser mapuche. Essa resistência passa pelo combate às empresas florestais, que estão secando as nascentes de água com seus plantios monoculturais de eucalipto e pinus, passa também pelo combate à construção de hidrelétricas, que inundariam sítios sagrados da cosmovisão mapuche. O resgate crítico da história é fundamental para compreender um pouco mais os anseios e comportamentos das comunidades mapuche.

A experiência mapuche demonstra muito bem a proposta de uma sustentabilidade intercultural com um pé dentro e outro fora da modernidade (CANCLINI, 1989), que transita entre a racionalidade instrumental moderna, mas também desenvolve elementos de uma racionalidade ambiental (LEFF, 1994) que considera o vasto conhecimento das populações locais no trato com a natureza e também a sua maneira direta de resolver seus próprios problemas e satisfazer suas necessidades básicas. Finalmente, destaca-se a importância das parcerias externas com governos e organizações não governamentais na promoção de projetos benéficos para as populações locais e para proteção da natureza como é o caso da *AMCP-MU - Lafken Mapu Lahual*.

Em uma sociedade moderna compulsiva pelo consumo de bens materiais e com a aceleração cada vez mais forte do neoliberalismo sobre as áreas remanescentes de natureza preservada, que em grande medida contam com a presença de comunidades tradicionais, se faz necessária a compreensão destas experiências de preservação da natureza com a participação de povos originários para se pensar e promover outras experiências de sustentabilidade. Não uma sustentabilidade pensada apenas a partir das bases tecno-científicas ocidentais, que estão levando os ecossistemas ao colapso, e sim uma sustentabilidade intercultural, que reconheça a sabedoria desses povos que estão há muitos séculos manejando seus ecossistemas de maneira adequada. Que não interfira de forma tão impactante a ponto de dizimá-los e que interaja de maneira sinérgica e recíproca com a natureza, potencializando sua capacidade de gerar prosperidade em relação à abundância da vida natural e que não apenas a usurpe para transformá-la em mercadoria.

O diálogo intercultural fundamenta-se no diálogo de saberes e na coexistência entre ciência, tecnologia moderna e conhecimento tradicional. Entre a tradição ressignificada e a modernidade reapropriada de maneira criativa. Atividades relacionadas ao mercado também fazem parte dessa coexistência, desde que não comprometam o equilíbrio dos ecossistemas locais e a qualidade de vida das comunidades. Segundo Daniel,

O que eles esperam em relação ao Desenvolvimento do território é ter seus direitos reconhecidos, o que inclui principalmente o reconhecimento dos títulos das terras e o direito de serem consultados quando houver interesse do Estado em realizar alguma obra ou promoção de alguma atividade econômica dentro do território, ou seja que seja cumprida às resoluções da Convenção 169 da OIT, a qual o Estado do Chile é signatário. (Informação verbal)

O Estado acaba fazendo consultas públicas consideradas bem suspeitas, que são alvo de reclamações das comunidades mapuche em relação à veracidade das mesmas. *Lonko* Carlos Paillmanquen (líder comunitário do território, uma espécie de Cacique) deixou claro, quando perguntado sobre o Desenvolvimento, que o que desejam é seguir com os bosques preservados, trabalhando esta linha do eco-turismo e fortalecendo sua cultura, idioma, cerimônias e o seu Bem Viver Mapuche (*Kyme Mogen*).

*Para el pueblo Mapuche existe una relación estrecha entre su identidad cultural y la propia tierra, no en vano el significado literal de su nombre es Gente de la Tierra, marcada por una profunda identidad religiosa que se materializa en la relación entre el mundo tangible y el intangible. Su cosmovisión, cargada de espiritualidad permite la interrelación entre estos y la Madre Tierra. En este vínculo, el equilibrio y la relación armoniosa con esta, concebida no exactamente al mismo nivel que en los pueblos andinos pues mantienen la creencia en un ser superior omnipotente distinto, la filosofía del Buen Vivir, se conceptualiza como **Kyme Mogen**, donde los valores de empatía, respeto, vivir sin violencia y mantener una relación de reciprocidad con la tierra no tomando de ella más de lo que se necesita configuran las directrices de su particular filosofía de vida. (MASSONI, 2013, não paginado)*

As fotografias a seguir (IMAGEM 9) representam um pouco do bem viver mapuche expresso através de sua cultura, artistas, altares e paisagens ancestrais.

IMAGEM 9 – ALTAR MAPUCHE HUILICHE PLAYA DE PUCATRIHUE; PLACA DA LENDA DO ABUELITO HUENTEYAO



FONTE: O autor (2019)

FOTOGRAFIA 21– ESCRITOR MAPUCHE – ISLA DE CHILOÉ



FONTE: O autor (2019)

FOTOGRAFIA 22– ESCULTOR MAPUCHE – PUERTOVARAS; REWUE - ALTAR MAPUCHE



FONTE: O autor (2019)

Finalmente, destaca-se que as atividades de subsistência são fundamentais para a manutenção dessas pessoas nesses locais distantes e de difícil acesso e que contam ainda com a presença exuberante da natureza nativa preservada como é caso da *Lafken Mapu Lahual* (FOTOGRAFIA 23), que inclusive faz parte de um *hotspot* da biodiversidade mundial possuindo uma vegetação em alguns pontos que estão preservados desde a última glaciação na passagem para o mesoceno.

FOTOGRAFIA 23– VEGETAÇÃO DA LAFKEN MAPU LAHUAL



FONTE: O autor (2019)

Ademais, a comunidade *huilliche* com seus habitantes históricos, que continuam protegendo e contribuindo com sua maneira de ser, com seu bem viver para que o território continue florescendo de maneira exuberante, desempenham papel fundamental nesta experiência de sustentabilidade intercultural.

A proposição de alternativas ao desenvolvimento hegemônico predatório da natureza e de culturas originárias passa por um certo tipo de sustentabilidade intercultural que contempla um posicionamento crítico em relação aos antecedentes históricos da população originária. No caso dos mapuche e ameríndios em geral, deve-se observar o período pré-colombiano, o colonial até a formação do estado liberal moderno e a situação atual. O reconhecimento da diversidade das maneiras de se pensar, de se viver e suas maneiras de relacionamento com a natureza, além de seu direito ao território também devem ser considerados.

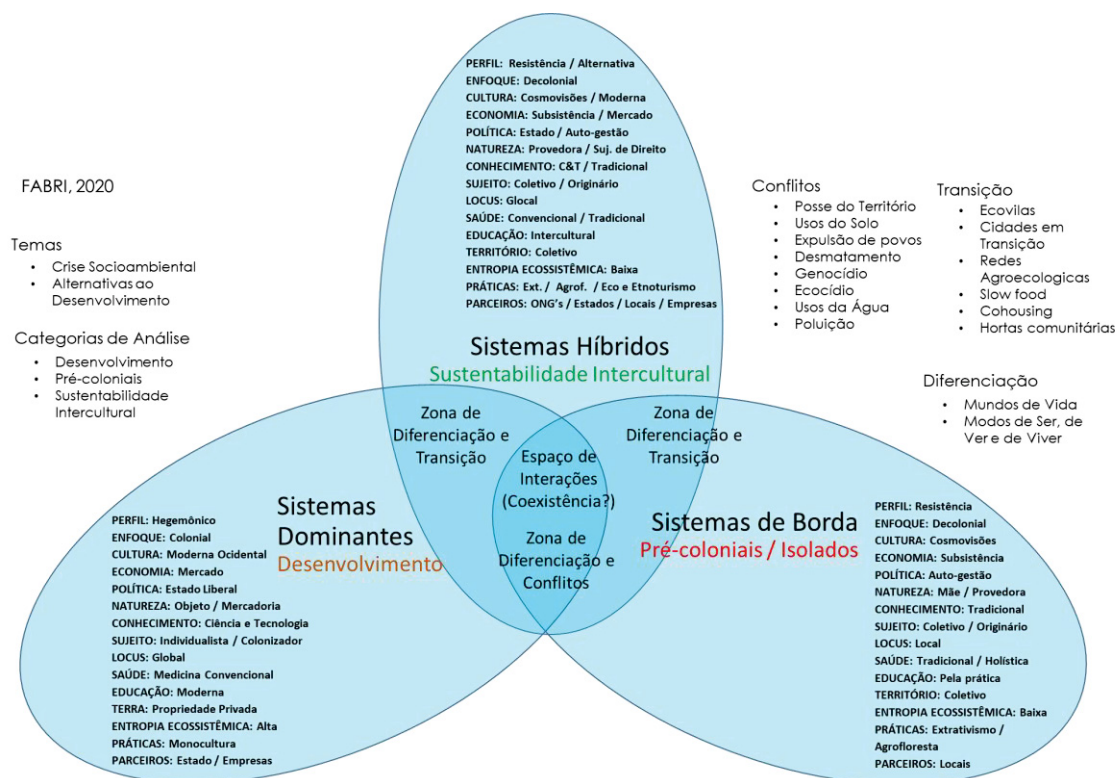
## **7 ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS: APLICAÇÃO E TRADUÇÃO AOS CASOS ESTUDADOS**

Neste capítulo aborda-se a aplicação dos aspectos teórico-metodológicos nos casos estudados através do desenvolvimento de um diagrama e um fractal relacionados às dimensões vitais na integração do tecido comunitário para o diálogo intercultural e sustentabilidade. Além de quadros comparativos com elementos históricos e atuais marcantes das comunidades. E, finalmente, uma análise detalhada das dimensões: Cosmovisão, Território, Natureza, Diálogo de saberes e Conflitos Socioambientais de cada povo estudado.

### **7.1 DIAGRAMAS (SISTEMAS DE INTERAÇÃO SOCIETAL - SIS - E FRACTAIS - E TABELAS COMPARATIVAS): COSMOVISÕES, ESPAÇOS-TEMPO (CALENDÁRIO), TERRITÓRIO, NATUREZA E DIÁLOGO DE SABERES, CONFLITOS)**

O enfoque desenvolvido pelo coletivo interdisciplinar da linha de Epistemologia e Sociologia Ambiental – EPSA (Coletivo EPSA-PPGMADE – Relatório de Pesquisa 2019), sobre as dinâmicas socioambientais das populações tradicionais em um contexto de “modernidade periférica”, apresentou um modelo em forma de diagrama (FIGURA 05) no qual situam-se dinamicamente espaços de interconexão entre os sistemas hegemônicos, caracterizados pela existência de um mercado capitalista e um sistema de borda constituído por populações tradicionais à margem do sistema dominante. No entanto, essas interfaces permitem a emergência de sistemas híbridos, não isentos de conflitos, sob formas de resistência/coexistência, abrindo espaços para diversos tipos de sociabilidade.

FIGURA 5– DIAGRAMA SIS – SISTEMA ANALÍTICO DE SUSTENTABILIDADE/DIÁLOGO INTERCULTURAL



FONTE: Adaptado com base no relatório final da linha de pesquisa EPSA-PPGMADE (2019)

O caso das comunidades pertencentes à tradição dos povos originários é um caso especial de sistema de borda, uma vez que é fortemente marcado pelo sistema cultural no qual e para o qual não há natureza sem cultura e nem cultura sem natureza, designado também como ‘*culturalezas*’ de acordo com o enunciado do axioma biocultural (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2008). Buscando representar esse quadro, foi desenvolvido o Sistema de Integração Societal (SIS) no coletivo de pesquisadores (EPSA-PPGMADE).

Segundo algumas das propostas metodológicas do coletivo da linha de pesquisa EPSA-PPGMADE (relatório de pesquisa, 2019), o SIS é composto por um sistema de práticas materiais, práticas culturais (simbólicas ou imateriais) e por agenciamentos (ecologia de saberes e ecologia das práticas), que promovem a produção de subjetividades e sua fixação em estruturas sociais e institucionais. O movimento de inclusão/exclusão desses componentes ocorre nas Zonas de Diferenciação e Transição, na Zona de Diferenciação e Conflitos e no Espaço de Interações ou de Coexistências, que reúne elementos dos três sistemas.

Assim, um Sistema Híbrido (campo central superior do diagrama) resulta da confluência e combinação de cada um dos dois sistemas (Dominante e de Borda), ao produzir coexistência dos seus principais aspectos (econômicos, tecnológicos, culturais, socioambientais, educacionais...). Contudo, como já afirmado, pode também produzir conflitos quando a coexistência for ameaçada pela sobreposição exagerada de alguns subsistemas sobre os demais. No caso do sistema alimentar, por exemplo, os usos indiscriminados de agrotóxicos pode colocar em risco o subsistema de saúde; a contestação desse predomínio pode vir desde o próprio Sistema Dominante, desde que os atores sejam capazes de gerar contestação, mas também pelos Sistemas de Borda, em especial pela ecologia das práticas e saberes alternativos gerados pelas novas formas de produção e consumo por parte dos produtores agroecológicos e dos consumidores urbanos, críticos ao tipo de consumo imposto pelo mercado.

A capacidade de respostas dos atores situados nas bordas do sistema hegemônico, especialmente aqueles que se situam no campo do socioambientalismo é dada pela possibilidade de mobilização de recursos que os atores subalternos possuem. No caso de sujeitos constituídos e mobilizados, ocorrem ações em defesa dos territórios e de sua reprodução material e cultural, assim como para muitos dos povos indígenas e demais aqui designados genericamente como populações tradicionais do campo, da floresta, ribeirinhos, do mar e litoral. Some-se a esses atores as populações das cidades marginalizadas pela urbanização.

Para o caso dos Sistemas Híbridos, permanece a pergunta sobre o que promoveria ou permitiria sua existência? Atendendo a essa indagação, buscamos adaptar o diagrama (SIS) aos casos estudados, designando cada um dos conjuntos do diagrama pelos atributos de cada um deles (Sistemas Dominantes, de Borda e Híbridos), procurando identificar nas diversas interfaces (Zonas de Diferenciação e Transição, e Espaços de Coexistência e Conflitos) as características de cada comunidade estudada, bem como os arranjos decorrentes dos diálogos interculturais e qual a capacidade de resiliência/resistência decorrentes de suas próprias experiências interculturais.

Para nos auxiliar na escolha de quais comunidades estudar e, depois de escolhidas, quais aspectos observar durante as visitas de campo e que correlações estabelecer entre ambos os casos com o intuito de analisar e visualizar quais são as dimensões fundamentais para se pensar alternativas sustentáveis ao modelo dominante baseadas no diálogo intercultural, além do diagrama (SIS), utilizamos os QUADROS 01 e 02 abaixo e o fractal da sustentabilidade/diálogo intercultural, apresentado em seguida das tabelas comparativas.

QUADRO 1 - ANÁLISE DE SISTEMAS HÍBRIDOS – SUSTENTABILIDADE/DIÁLOGO INTERCULTURAL

Dimensões / Sistemas	Desenvolvimento	Pré-coloniais / Isolados	Sust. Intercultural
<b>Perfil</b>	Hegemônico	Resistência / Alternativa	Resistência / Alternativa
<b>Locus</b>	Global	Local / Contextual	Glocal
<b>Enfoque</b>	Colonial	Decolonial	Decolonial
<b>Implantação</b>	Desde Acima	Desde Abaixo com a Terra	Desde abaixo com a Terra
<b>Política</b>	Estado Liberal	Auto-gestão / Estado	Auto-gestão / Estado
<b>Cultura</b>	Ocidental	Cosmovisão	Ocidental / Cosmovisão
<b>Território / Terra</b>	Propriedade Privada	Ter. Coletivo / Móvel	Território Coletivo
<b>Conhecimento</b>	Ciência e Tecnologia	Conhecimento Local	C&T e TK
<b>Racionalidade</b>	Instrumental	Ambiental	Ambiental / Instrumental
<b>Natureza</b>	Recurso	Provedora	Provedora / Suj. de Direito
<b>Parcerias</b>	Estado / Privada	Locais	Estados/Ong's/Privados
<b>Economia</b>	Mercado	Subsistência	Subsistência / Mercado
<b>Modo de Ser</b>	Viver Melhor	Bem Viver	Bem Viver / Viver Melhor

FONTE: O autor (2019)

O QUADRO 01 compara as características relevantes para a análise de sistemas híbridos de sustentabilidade/diálogo intercultural. Nela, observa-se diferenciações e semelhanças relacionadas às dimensões presentes nos sistemas hegemônicos, de borda e híbridos.

QUADRO 2– COMPARAÇÃO ENTRE OS CASOS

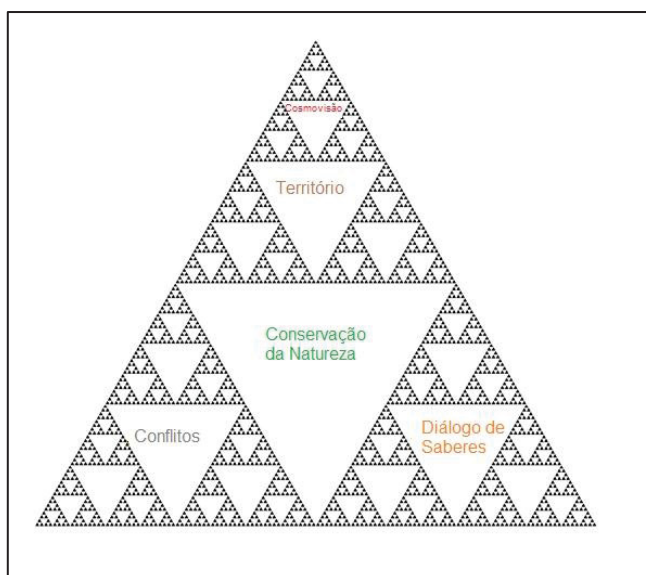
Características	Apiwtxa	Mapu Lahual
Resistência aos Incas	X	X
Resistência à Colônia Espanhola	X	X
Rede de Parceiros Nacionais e Inter.	X	X
Subsistência / Economia Circular	X	X
Economia de Mercado	X	X
Associação / Cooperativa	X	X
Agroecologia	X	X
Manejo Fauna e Flora	X	X
Governança / Auto-Gestão	X	X
Áreas de Conservação	X	X
Emancipação Originária	X	X
Reciprocidade com a Natureza	X	X

FONTE: O autor (2019)

No QUADRO 02, observa-se fatos históricos e características atuais dos casos estudados, o que demonstra semelhanças históricas e atuais das experiências dos dois territórios pesquisados.

Outra maneira escolhida para representar a inter-relação das dimensões da sustentabilidade intercultural, em forma hologramática, foi por meio do fractal da sustentabilidade/diálogo intercultural.

FIGURA 6– FRACTAL DE SUSTENTABILIDADE INTERCULTURAL



FONTE: O autor (2019)

O holograma representado na FIGURA 06 foi criado com base no Triângulo de Sierpinski, forma geométrica pertencente a uma classe de objetos matemáticos conhecidos como fractais, cuja principal característica é não perder a sua definição inicial à medida que é ampliado, ou seja, ser auto-semelhante (uma parte sua é idêntica ao todo); Obtém-se como limite de um processo recursivo. Para começar o processo partimos de um triângulo equilátero. Em seguida unem-se os pontos médios de cada lado do triângulo, formando 4 triângulos cujos lados estão ligados. Retira-se agora o triângulo central. A recursão consiste em repetir indefinidamente o procedimento anterior em relação a cada um dos triângulos obtidos (KNOWLES, 2013).

## 7.2 COMO SE INTEGRA O TECIDO COMUNITÁRIO PARA O DIÁLOGO INTERCULTURAL E SUSTENTABILIDADE

Após a análise multicaso, as dimensões consideradas fundamentais para a (r)existência de alternativas ao desenvolvimento hegemônico e experiências de sustentabilidade e diálogo intercultural foram: Cosmovisão, Território, Conservação da Natureza, Diálogos de Saberes e Conflitos Socioambientais, pela percepção de que delas emanam todas as outras dimensões e que também elas estão contidas em todas as outras dimensões. Por isso usamos o fractal para a

representação, pois, assim como ocorre com o holograma, na sustentabilidade intercultural a parte é semelhante ao todo e o todo é semelhante à parte. Assim, parte-se agora para uma análise teórica mais aprofundada dessas dimensões relacionando-as com as observações, com as impressões vivenciadas e com as informações recolhidas durante a pesquisa bibliográfica e as visitas de campo.

### 7.2.1 Cosmovisões

Os ameríndios não consideram a terra como mera mercadoria, sob suas cosmovisões a natureza é a principal fonte de vida, de suporte e de ensinamento. A natureza não é apenas uma fonte produtiva, mas o centro do universo, a origem da cultura e da identidade étnica. A percepção de que todas as coisas vivas e não vivas e os mundos natural e social estão intrinsicamente ligados pelo princípio da reciprocidade está no cerne de sua cosmovisão. Assim a defesa da natureza é a defesa da sua cultura e a defesa da cultura é a defesa da natureza (TOLEDO, 1999).

O modo de ser ameríndio é dotado de complexidade e riqueza sendo capaz de fabricar teorias sobre si e sobre outrem (SZTUTMAN, 2008). O conceito de “perspectivismo ameríndio” caracteriza o modo de conceber a realidade dos indígenas e serve para alertar sobre outros modos de perceber a realidade com uma perspectiva antípoda ao positivismo ocidental. Eduardo Viveiro de Castro se refere ao “perspectivismo ameríndio como a concepção indígena segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além dos seres humanos e que veem a realidade diferentemente dos seres humanos” (CASTRO, 2008 p. 32). “Uma das teses do perspectivismo é que os animais não nos veem como humanos, mas sim como animais” (CASTRO, 2008 p.35). Exemplificando: para os homens, as onças no mato são apenas animais, “bestas”; mas para as onças no mato, os homens é que não passam de bichos (e de carne sedutoramente suculenta). Outro exemplo: na perspectiva dos urubus, a carniça...é um delicioso peixe-assado (CASTRO, 2008).

O convite é olhar o mundo com outros olhos, num exercício de estranhamento/alteridade, através do qual podemos vivenciar o real à maneira do perspectivismo ameríndio, isto é, concebendo uma multiplicidade de consciências que se esparramam por toda a paisagem do real, sendo que cada animal teria uma tendência a fazer de sua perspectiva uma espécie de “centro-do-mundo”, de conceber-se como “subjetividade” e objetificar o outro. A partir de muitos mitos ameríndios se percebe a noção de que os animais são criaturas que um dia foram humanos, como no caso do mito da Mulher Búfala Branca dos

Sioux da América do Norte, onde existe uma linda mulher sagrada representada por uma novilha de búfala. “Tal humanidade pretérita dos animais nunca é esquecida, porque ela nunca foi totalmente dissipada, ela permanece lá como um inquietante potencial – justo como nossa animalidade “passada” que permanece pulsando sob as camadas de verniz civilizador” (CASTRO, 2008, p. 36). Do perspectivismo ameríndio emergem frases, aparentemente absurdas, altamente poéticas, inspiradoras de reflexões altamente interessantes, como “*onça também é gente*” ou “*a oncidade é uma potencialidade das gentes*” (CASTRO, 2008, p. 38).

Um dos nativos do *Mapu Lahul*, Daniel, da *Caleta Condor*, comentou sobre quando os pumas (onça parda) descem a Cordilheira da Costa para comer alguma criação da comunidade indígena como vacas, ovelhas, galinhas e cavalos. Perguntei cavalos? Ele respondeu: “que cavalos eles só pegam quando descem em manada. É quando eles vêm pegar a parte que lhes pertence”. Isso demonstra um sentimento de reciprocidade para com as onças no sentido de perceber que os pumas também fazem parte do ecossistema e estão integrando-o assim como ele, seus pares e suas criações.

Diferente da ciência moderna, que trata a natureza como objeto, e da racionalidade econômica, que trata a natureza como mercadoria, a cosmovisão ameríndia trata a natureza como sujeito de direito, mais ainda, como vários sujeitos de direito, presentes na paisagem sejam eles animais, plantas, minerais, rios, mares, condições meteorológicas. Essa percepção de sujeito para com a natureza e não apenas de objeto sustenta toda uma relação de respeito e de preservação da natureza. De alguma maneira a cosmovisão faz com que os ameríndios se relacionem com a natureza de maneira intrínseca e recíproca muitas vezes com uma percepção sagrada e de gratidão para com a natureza, como uma mãe que dá o sustento para toda a comunidade mega-biodiversa.

Conversando com um dos líderes do Mapu Lahual o *Lonko* Carlos Paiamaquem ele nos informou que, segundo a cosmovisão mapuche, a ligação com o território e com a natureza é uma ligação muito forte de mãe e filho. Assim, eles querem seu território reconhecido e protegido e a natureza preservada e saudável para que ela possa fornecer o alimento e os remédios para seu povo, além de fornecer os altares para que a comunidade possa rezar e praticar sua espiritualidade. Quem quer vender ou maltratar sua própria mãe? Perguntou ele.

#### 7.2.1.1 Cosmovisão Mapuche

Uma cosmovisão não é uma consideração particular sobre o funcionamento de alguma entidade particular. É uma série de princípios comuns que inspiram teorias ou modelos em todos

os níveis: uma ideia da estrutura do mundo, que cria o marco ou paradigma para se pensar as ideias restantes.

Os Mapuche concebem o cosmos como uma série de plataformas que aparecem superpostas no espaço e que foram criadas em ordem descendente no tempo da origem, tomando como modelo a plataforma alta, recinto dos deuses criadores. A agrupação dessas plataformas se dá da seguinte maneira:

- *Meli ñom wenu* (os quatro lugares de cima), também *wenu mapu* (*a tierra de cima*), é a plataforma, onde habitam os deuses, que se distribuem hierarquicamente a partir da plataforma mais alta, os espíritos, empregados menores dos deuses; os ancestrais, autênticos e míticos, sendo os autênticos os protetores e intermediadores da linhagem e os míticos os conselheiros éticos comuns.
- *Anka wenu* (meio de cima) *minche mapu* (terra de baixo), antagônica e zona anterior, é a plataforma do mal, onde habitam os seres maléficos, que não se agrupam nem tem relações entre eles.
- *Mapu* (terra), o mundo natural onde se sintetiza o conflito permanente entre as zonas anteriores (TURISTIPS, 2019).

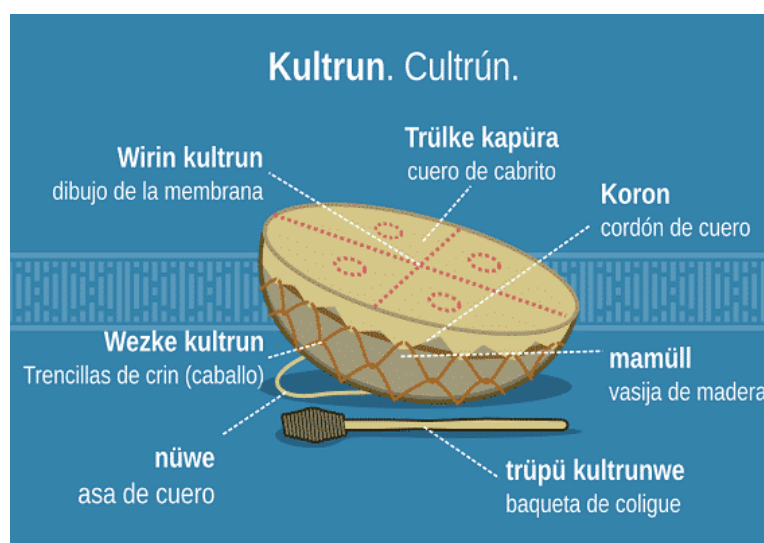
A visão cósmica mapuche é dualista e dialética: *el wenu mapu* contém só o bem, entretanto *anka wenu* e *minche mapu* representam só o mal; na terra coexistem o bem e o mal em uma síntese que não implica fusão, senão justaposição dinâmica. A verdadeira polaridade tende a união; e a conjunção de duas forças opostas em uma condição necessária para chegar no equilíbrio cósmico dualista. Assim como o cosmos se ordena verticalmente, o mundo “real”, o *mapu*, está ordenado horizontalmente em base dos quatro pontos cardiais. Daí que a plataforma terrestre, o mundo dos mapuche se constitui na *meli witrán mapu* (terra dos quatro lugares), também chamada *meli chakiñ mapu* (terra das quatro ramas) o *meli* esquina *mapu* (terra das quatro esquinas). Esta organização se estabelece a partir do ciclo solar diário, que parte como ponto de referência do Leste, onde nasce o sol na cordilheira, para terminar no Oeste, no mar onde se põe o sol. Se coloca uma ordem hierárquica aos pontos cardiais e conotações de bondade e maldade que surgem tanto da experiência racional como da mágico-religiosa.

A ordem espacial cerimonial mapuche tem também um desenvolvimento circular, um giro que tem seu início no Leste, e se desenvolve em sentido anti-horário. Todos os rituais mapuche se regem por esta ordem (por exemplo no *ngillatún* - rogativa), ordem espacial que

outorga uma dimensão temporal baseada no número de vezes que se repete o giro completo. Esta ordem sagrada também se reflete na ordem do profano, da vida cotidiana como o servir dos alimentos, das bebidas (mate, chicha, vinho e *muday*) seguindo a mesma ordem e sentido do giro cerimonial (TURISTIPS, 2019).

O *Kultrun* mapuche (FIGURA 07) é uma expressão da cosmovisão araucana, um importante instrumento de percussão usado nas cerimônias religiosas, que permite entrar em contato com as divindades.

FIGURA 7– KULTRUN

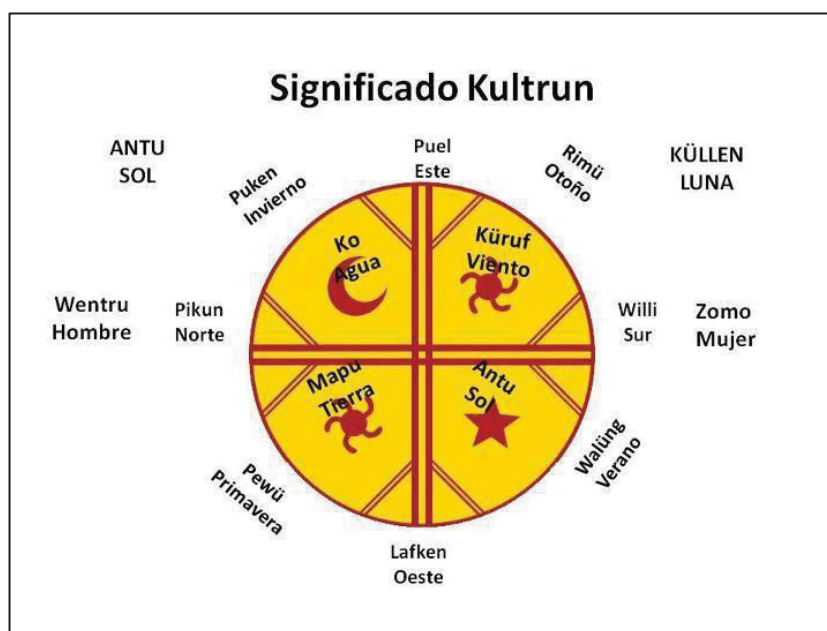


FONTE: (CULTURA10, 2019)

O *kultrun* mapuche é um tambor de forma semiesférica de uns quarenta centímetros de diâmetro que representa a metade do universo, é fabricado de canelo ou laurel e contém em seu interior, objetos sagrados como pedras, plumas e ervas medicinais. É coberto por uma membrana de pele de cordeiro tensionado com ataduras de couro de cabrito ou crinas de cavalo na qual se desenha os símbolos cósmicos de alta transcendência para esta cultura, como são as linhas em forma de cruz, onde, a vertical significa cosmos, a horizontal a terra e a interseção entre ambas o centro do mundo.

Assim mesmo os extremos de cada raia se ramificam em três traços adicionais que indicam as patas do *choique* ou avestruz, e nos quatro espaços que são divididos pela cruz dos pontos cardeais que manifestam a força das estações, conjuntamente, ao seu redor se assinalam as quatro fases lunares. Os diferentes sons que emite o *kultrun* da cultura mapuche estão associados ao tipo de mensagem que é enviada aos deuses, além de permitirem o transe da *Machi* (Sacerdotiza Mapuche) durante os rituais (CULTURA10, 2019).

FIGURA 8– A SIMBOLOGIA DO KULTRUN MAPUCHE

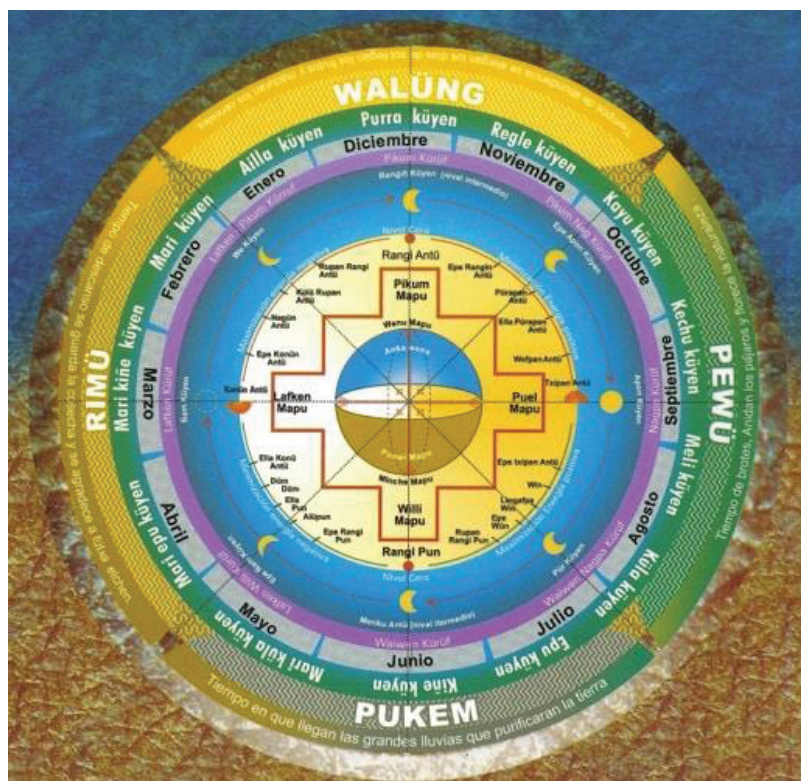


O *Kultrun* está carregado de elementos que se relacionam diretamente com as atividades produtivas e aos pedidos as deidades durante as distintas estações do ano:

- *Pukem* ou inverno, é a época do ano em que a terra renova sua fertilidade mediante a chuva os raios do sol, por isso, solicitam aos deuses os benefícios para trabalhar a etapa seguinte.
- *Pewu* ou primavera. Neste período se começa a desenvolver os trabalhos, e aproveitando a brotação das plantas, se organizam o uso produtivo dos espaços, neste caso, pedem aos seres superiores para melhorar as condições do solo.
- *Walüing* ou verão, se celebra a colheita com uma festividade chamada *gejipun*, sendo a oportunidade de agradecer e fortalecer a identidade como povo.
- *Rimu* ou outono, o tempo de armazenar os frutos prevenindo os meses de inverno, também, se aproveita o compartilhamento familiar para transmitir os conhecimentos mapuche (CULTURA, 2019).

Da mesma forma, a presença do calendário lunar dentro do *kultrun* mapuche declara a fertilidade dos solos e o bem estar de uma cultura que é centrada na íntima relação com a Mãe Terra (CULTURA10, 2019).

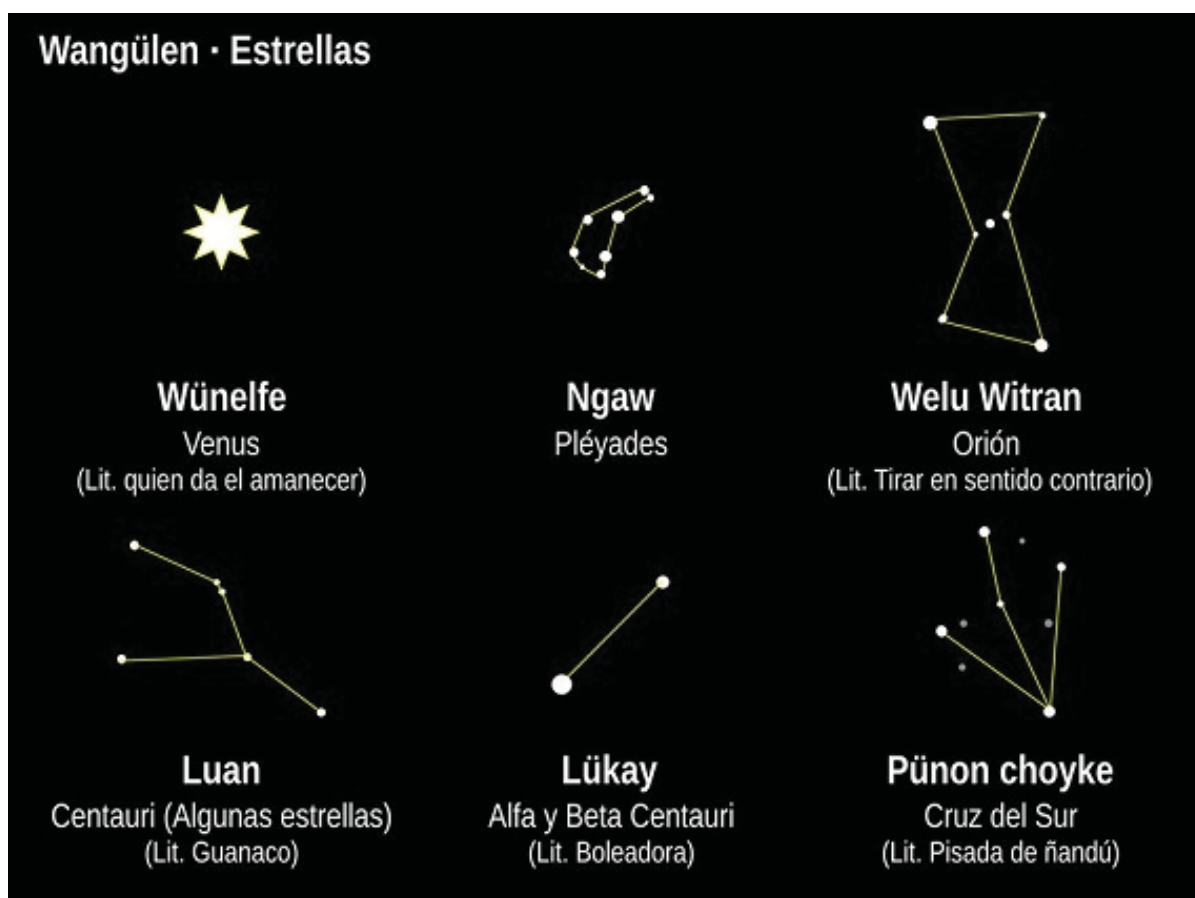
FIGURA 9- CALENDÁRIO MAPUCHE



FONTE: (CULTURA10, 2019)

O Calendário Mapuche é um sistema preciso acoplado em sua cosmovisão. É composto por treze luas ou meses conhecidos como *mari küla küyen*, com 28 dias cada um, resultando um ano o *kiñe tripantü* de 364 dias. O calendário mapuche provém do astro que rege a fertilidade da terra oferecendo vida, bem estar e boa fortuna: a lua. Concebendo a vida em uma relação harmônica com as energias do universo, os mapuche lograram dividir o tempo em ciclos, desta maneira, desenvolveram o calendário com a mesma precisão astronômica e matemática que a grande pirâmide de *Quéops*. Ao associar os conceitos básicos opostos, os mapuche definiram a medição do tempo. Por um lado, com o passado ou *Kufi*, que estava relacionado com os mitos da origem dos deuses e os demônios, por outro lado com o presente ou *we* que se conectava com o transito temporal recebido e expressado por *antü* ou o sol, referindo-se ao tempo do dia e da noite, *adamis tripantü*, que equivale as estações do ano.

FIGURA 10– CONSTELAÇÕES MAPUCHE



FONTE: (CULTURA10, 2019)

Assim, os mapuche não praticavam o computo dos dias, senão que durante a jornada do dia captavam as posições do sol e os raios solares, e pela noite localizavam certos astros, entre os que se destacavam *el lucero del alba* ou *wüñelfe*, o *lucero* da noite ou *yepun*, a cruz do sul ou *welu-witrau* e a constelação astral de pequenas estrelas o *ngau*, as quais serviram em grande medida para desenvolver o calendário mapuche (CULTURA10, 2019).

Pudemos perceber durante a participação do *We Tripantu* Mapuche (FOTOGRAFIA 24 e IMAGEM 10) essa relação de respeito e sinergia com os ciclos da natureza e com os espíritos ancestrais que habitam a paisagem nos três mundos da cosmovisão mapuche (o mundo subterrâneo para os maus espíritos, o mundo terreno que todos vivem sobre a terra e o mundo superior onde estão os ancestrais e as pessoas boas). O *We Tripantu* é uma espécie de ano novo mapuche sincronizado com os ciclos da terra e das estações na América do Sul em relação as plantações e as colheitas. Nesta data - solstício de inverno no hemisfério sul - passa-se a noite toda se confraternizando, conversando sobre a comunidade, festejando, mas também pedindo e rogando para um bom ano com uma boa colheita e prosperidade para os Mapuche. Em

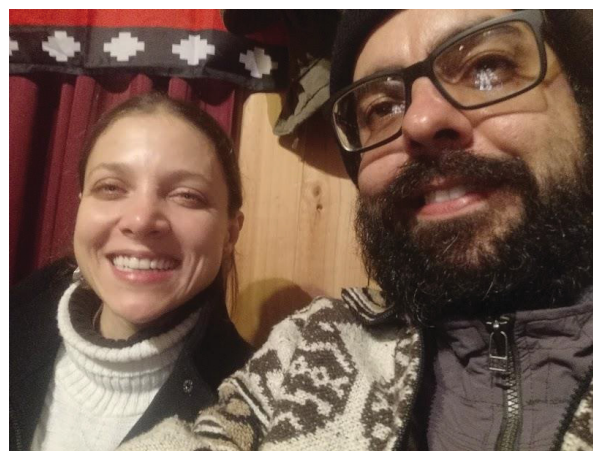
*mapudungun*, idioma mapuche, *Mapu* quer dizer terra e *Che* quer dizer gente, assim Mapuche quer dizer Gente da Terra mostrando essa conexão com a natureza desde sua própria nomeação.

FOTOGRAFIA 24– ANO NOVO MAPUCHE



FONTE: O autor (2019)

IMAGEM 10 – *WE TRIPANTU* – COMUNIDADE MAQUEMAPU; ADRIANO E JULIANA NO *WE TRIPANTU*



FONTE: O autor (2019)

A cosmovisão mapuche fala da existência de uma estreita relação com os rios, montanhas, árvores, animais, ventos, o visível e o não visível, o palpável e o não-palpável, e todos os outros seres que também são irmãos dos mapuches. Ademais em *Mapu* (Terra) se sustenta a história da origem como povo e cultura.

Os primeiros mapuche compreenderam que a existência de *Che* (gente) foi dada pela e a partir da terra. Seus ancestrais dizem: *mapumeu ta llegiyiñ*, *mapu ta choyüeiñmeu* (nascemos da terra, da terra brotamos). Assim se materializa o enraizamento do *Che* ao espaço onde nasceu: *el lof-mapu*, com as árvores, rios, serras e animais. Depois que nasce um mapuche, sua

placenta é enterrada em torno da *Ruka* (casa tradicional). É devolvida para o útero da Mãe Terra, porque ela segue sendo nossa mãe. Desta maneira se outorga a conexão, proteção e igualdade entre todos os seres que habitam o *admapu* (espaço comum). Desde sempre assumiu como razão do ser “a manutenção do equilíbrio e harmonia”, com o entorno.

Os primeiros mapuche, analisaram cada fenômeno natural, suas mudanças, movimentos, alteração e evolução. Estudaram o sol, a lua, as estrelas, a noite, o dia e as etapas do ano, descobrindo que produzem equilíbrios e mudanças na terra, natureza, pessoas, animais e plantas, etc. O ordenamento interno como povo foi determinado pelos ancestrais mapuche baseado no entendimento de interação e coexistência entre os seres vivos e não vivos. Para manter um permanente encontro e uma relação harmoniosa e equilibrada com todos os seres na terra foram criadas normas que permitiram o ordenamento e a organização do mundo individual e coletivo (LEFIO, 2007).

Por sua vez, os primeiros mapuche geraram diversos sistemas e ordenamento do micro-mundo (mundo mapuche). Mecanismos para manter no tempo a conexão com os conhecimentos e sabedorias, com a ideia de abrir as portas do tempo. Conectar-se e unir o passado com o presente e assim projetar a vida, história e essência do ser mapuche até o futuro. Então criaram os *Epeu* e o *Apeu*, relatos reais e imaginários que permitem recriar e recordar o mundo em torno da explicação do micro-espaço o *wall-mapu*, desde a explicação da origem mapuche (COSMOVISIÓN MAPUCHE, 2019).

### 7.2.2 Cosmvisão Ashaninka

A Cosmvisão Ashaninka possui as características dos sistemas cosmológicos xamânicos presentes nas terras baixas da Amazônia com o universo dividido em vários níveis; a existência de um mundo invisível por trás do mundo visível e o xamã como mediador entre esses mundos. Com a particularidade de ser uma concepção extremamente dualista do universo com as fronteiras claramente divididas entre o Bem e o Mal. Segundo Weiss (1969), o universo indígena é organizado verticalmente e compreende um número indeterminado de níveis superpostos. De baixo para cima, tem-se sucessivamente: *Sarinkavéni* (o “inferno”), *Kivinti* (o primeiro nível subterrâneo), *Kamavéni* (o mundo terrestre), *Menkóri* (o mundo das nuvens) e outras camadas que cobrem a terra e compõem o céu (WEISS, 1969). Os conjuntos dos níveis celestes chamam-se *henóki* que também quer dizer céu cuja dominação adequada é *Inkite*.

De acordo com Weiss, mesmo esses níveis sendo inter-relacionados, os moradores de cada um deles experimentam seu mundo de uma maneira sólida. Assim, por exemplo, se

tomamos como referência a nossa Terra (*Kamavéni*), residência dos homens mortais, o céu visível a partir dela constitui apenas o chão do nível imediatamente superior (*Menkóri*), cuja maior parte permanece fora da nossa percepção visual. Embaixo de *Kamavéni* existem dois níveis: *Kivínki* (-1), residência de “bons espíritos”, e *Šarinkavéni* (-2) que, segundo o autor, pode ser qualificado como o “Inferno dos Campa”. Weiss salienta, no entanto, que o nível -1 é mencionado por poucos Ashaninka, muitos considerando que, abaixo da terra, só existe *Šarinkavéni*: o mundo dos demônios.

A cosmologia Ashaninka complica-se quando Weiss (1969) identifica os habitantes das diferentes camadas do universo, procurando explicar o papel desempenhado por cada um deles, suas diversas manifestações e suas relações com os Ashaninka. No céu, ou mais especificamente, em cima (*henóki*), vivem os bons espíritos. Essa categoria é chamada de *amacénka* e *ašanínka*, ou seja, é tomada como extensão da própria autodenominação do povo. Esses espíritos são hierarquizados conforme o poder que lhes é atribuído e sua importância na cosmologia. Os mais poderosos são denominados *Tasórenci* e são considerados como verdadeiros deuses. Eles têm o poder de transformar tudo através do sopro e formam o panteão ashaninka que criou e governa o universo. No topo dessa hierarquia está *Pává* (Pawa), o mais poderoso dos *Tasórenci*, pai de todas as criaturas do universo. Geralmente invisíveis aos olhos humanos, alguns *Tasórenci* podem, no entanto, aparecer na Terra revestindo-se de forma humana. Os espíritos do Mal e os demônios, chamados genericamente *Kamári*, habitam o nível mais inferior, onde vivem sob a autoridade suprema de *Koriošpíri*. Mas esses espíritos maléficos não residem apenas em *Šarinkavéni*. Embora essa primeira camada da hierarquia apresente a maior concentração desses seres e abrigue os mais poderosos entre eles, os espíritos nefastos também se encontram, em vários lugares, no mundo habitado pelos homens. Na “nossa” Terra, o principal demônio é *Mankóite*, que tem sua moradia nas ribanceiras frequentemente encontradas ao longo dos rios em território ashaninka. Ele se caracteriza por uma forma humana, mas geralmente permanece invisível. Um encontro com ele anuncia a morte. É interessante notar que, segundo Weiss 1969, o *Mankóite* vive de maneira semelhante ao branco: suas casas têm os mesmos objetos, possuem mercadorias etc. Assim, a espiritualidade ashaninka apresenta um caráter extremamente dualista. No Cosmos hierarquizado por *Pává*, os espíritos são, geralmente, bons (*amacénka* ou *ašanínka*) ou maus (*kamári*). Tanto uns como outros manifestam sua presença de diferentes maneiras na Terra habitada pelos humanos. O *šeripiari* (xamã) atua como mediador entre os homens e essas diferentes camadas do cosmos. Com o auxílio do tabaco, da coca e do *kamárampi* (*ayahuasca*), ele procura comunicar-se com os espíritos bons e combater as forças diabólicas, mas também

pode dispor seu poder a serviço do Mal (feitiçaria). Dessa forma, o plano em que vivem os homens não é habitado exclusivamente por seres humanos, animais e plantas. Ele apresenta-se como um mundo em equilíbrio frágil, onde os homens vivem constantemente assediados pelo confronto entre o Bem e o Mal. (POVO ASHANINKA, 2020). Na mitologia ashaninka, o gênero de Sol e Lua são opostos ao português, sendo o primeiro feminino e o segundo masculino. Segundo Weiss 1969, *Pawa* teria nascido de uma relação sexual da Lua com uma mulher ashaninka que morreu queimada ao dar à luz a Sol. Desse modo, Lua é considerado o pai de *Pawa*. Antes de subirem ao céu, durante muito tempo Sol e Lua viveram na terra. Lua ofereceu a mandioca (*kaniri*) aos Ashaninka que, até aquele momento, só se alimentavam de *térmitas*. Todavia, apesar de ser o pai de Sol e considerado como Deus, Lua ocupa um status inferior à Sol em razão de suas atividades que o afastam da vida e o aproximam da morte, como por exemplo o canibalismo, Lua alimenta-se dos mortos e o destino dos Ashaninka é serem devorados por ele.

Essa relação de filiação entre a Lua e o Sol parece um pouco problemática entre os Ashaninka do rio Amônia. *Kashiri* não é sempre reconhecido como pai de *Pawa*, na medida em que muitos informantes afirmam, categoricamente, que este sempre existiu e criou tudo, inclusive Lua. Este é visto como um ser ambíguo, ao mesmo tempo considerado como um Deus fornecedor da mandioca (*kaniri*), mas também associado a um ser canibal que briga periodicamente com Sol (eclipses) e é associado ao mundo dos mortos. Segundo os Ashaninka do rio Amônia, após a vida na Terra, os mortos (*kamikari*) vão, num primeiro momento, para o mundo “embaixo” (*isawiki*), onde permanecem por um tempo. Nas fases de lua nova, *Kashiri* ingere-os e leva-os para *Pitsitsiroyki*, onde os entrega a uma estrela. Esta é encarregada de lavá-los, perfumá-los e guardá-los até a visita de *Pawa* que, periodicamente, vem escolher entre os mortos os Ashaninka que ele reconhece como filhos legítimos e deseja guardar perto de si. (POVO ASHANINKA, 2020).

Os mitos de criação do mundo do povo ashaninka mostram sua ligação com os incas. A lenda é narrada por Moisés Piyãko (FOTOGRAFIA 25), que em sua formação de xamã se dedica às tradições espirituais.

FOTOGRAFIA 25– O XAMÃ MOISÉS PIYÃKO, 48, QUE DOMINA O RITUAL DA AYAHUASCA E É REFERÊNCIA PARA ASSUNTOS ESPIRITUAIS NA ALDEIA DOS ASHANINKAS.



FONTE: Sebastião Salgado. (FOLHA, 2017).

Na história, os incas vieram logo depois de nós. Muito antigamente, havia uma comunidade ashaninka, e, no centro dela, havia uma lagoa, de onde eles ouviam o canto de um galo. Um dia, uma pessoa pegou um anzol para pescar. Cada isca que punha pescava alguma coisa, galinhas e outros bichos que não existiam. (PIYÃKO, 2017, não paginado).

Numa dessas vezes em que ele colocou o anzol, pescou um inca. Por isso, primeiro os incas viveram com os ashaninka. Mas um dia, segundo a lenda, eles se afastaram para morar mais longe, e aí surgiu o povo inca. Eles nunca foram inimigos dos ashaninka e nunca os dominaram como fizeram com outros povos. Eles sempre viveram de igual para igual, mantinham relações de troca. “O que meu povo precisava, buscava nas cidades dos incas. E o que eles precisavam, compravam dos ashaninka. Os incas não sabiam andar na floresta, não desciam para a floresta, ficavam só na montanha. Ouvi essa história do meu avô, quando eu era pequeno” (PIYÃKO, 2017, não paginado).

Segundo Moisés, os ashaninka buscavam dos incas ferramentas, tecidos e cestarias, além de certos alimentos que eles tinham nas cidades e que os ashaninka não plantavam. Os incas se interessavam especialmente por penas de aves da floresta, para adornos. Havia muitas diferenças de cultura entre eles, talvez a mais marcante fosse que os ashaninka comem carne de macaco, os incas não: “Eles só comem coisas da montanha. E compravam peixes e pássaros

da floresta, penas e couro de animais”. (PIYĀKO, 2017, não paginado).

O mesmo mito da criação narra também o surgimento dos não indígenas, que na língua deles se chamam *wiracochas*:

Depois que puxaram os incas, passou um tempo e o galo continuou cantando dentro do lago. Então o mesmo herói foi lá pescar de novo. Aí, quando ele puxou o anzol, veio um homem diferente, *wiracocha*. Eles ficaram com medo desse povo, que ninguém sabia quem era. Então pegaram um facão para cortá-lo. Mas de cada pedaço que cortavam nascia outro homem, que se multiplicava rapidamente, e eles ficaram com mais medo, desistiram de lutar e fugiram para longe daquele lugar, deixando os brancos por ali” (PIYĀKO, 2017, não paginado).

Com a multiplicação desses estrangeiros, representada pela chegada dos espanhóis, que rapidamente dominaram o território do antigo império, *Pawa*, o Deus supremo dos ashaninka, guardou a sabedoria, transformando os sábios em seres natureza, para que eles não contassem aos invasores os segredos de seus poderes.

Até hoje ninguém entende como os incas faziam aquelas construções tão grandes. Eram poderes que eles tinham. Eles pensavam as coisas, desenhavam e, com os poderes, elas ficavam prontas. Também nós tínhamos poderes semelhantes: os tecidos, por exemplo, eram feitos com poderes, sem o trabalho que temos que ter hoje em dia. As pessoas desenhavam um tecido e ele ficava pronto. Depois, esses poderes foram recolhidos, tudo fechado. As pessoas que tinham poderes foram transformadas. Hoje, o mundo na floresta é todo encantado, formado de pessoas que tinham poderes e foram transformadas em pássaros, árvores e animais. (...). Nossa vida está conectada na floresta. Tem pássaro que fala frases inteiras em nossa língua. Quando nós fazemos nossas festas religiosas, reproduzimos músicas que os pássaros cantam. É o nosso povo que está encantado. Cada pessoa que adquiria um conhecimento muito grande, *Pawa* transformava em pássaro, assim, para guardar o conhecimento, o segredo (...) Muitos dos animais que existem são gente transformada em animal de sabedoria. A onça, por exemplo, é parte dessa proteção. Ela protege os espíritos que trabalham com ela. E ela pega os espíritos maus durante a noite e mata. Aqui, sempre ela anda pela aldeia, ouvimos ela, mas ela não mexe com a gente. Ela acorda a gente, mas não ataca as pessoas que estão deitadas” (PIYĀKO, 2017).

A ayahuasca é a chave para penetrar nos encantos guardados na floresta. Segundo a narrativa ashaninka, *Pawa* escondeu a sabedoria ao transformar os sábios em animais. Mas precisava preservar a capacidade de alguns homens de acessar esses conhecimentos. Para isso criou então a ayahuasca, que põe os homens em contato com o mundo espiritual. Segundo Moisés Piyāko, 2019 “Depois que *Pawa* transformou todas as pessoas que achou que era necessário, ele transformou *horoa*, a mulher, em uma folha, a *chacrona*; e o homem ele transformou em um cipó, que nós chamamos de *kamarampi*, e os incas chamavam de ayahuasca”.

O casamento desse homem com essa mulher é a chave para a gente conseguir penetrar em todos os encantos que estão guardados. *Pawa* deixou esse ensinamento de como seria possível decifrar os segredos. Com *kamarampi* você pode conversar com os pássaros e com os outros animais encantados, como nós estamos falando aqui. A bebida que tomamos nos rituais é a mistura do homem e da mulher. É a chave para

acessar os ensinamentos. (PIYÃKO, 2017, não paginado)

Os ashaninka reivindicam a primazia do conhecimento da ayahuasca, hoje presente em diversas culturas indígenas do Acre. Moisés afirma que seu avô, Samuel, um grande líder histórico (*Pinkatsari*) dos Ashaninka do Acre, ensinou os segredos da ayahuasca a Mestre Irineu, o seringueiro que fundou a religião do Santo Daime.

A nossa história é muito grande, muito antiga. O uso da ayahuasca como chave para decifrar os segredos guardados por *Pawa* já vem de muito tempo. Depois, de um século para cá, a população da Amazônia começou a tomar ayahuasca. Foi meu avô que serviu *kamarampi* pela primeira vez para o Mestre Irineu. E ele criou um rito, e depois vieram outros e criaram outros e outros. E isso nós não aceitamos, porque não há tantos mundos espirituais, tão diferentes. Só há um mundo espiritual, porque *Pawa* é único, não há tantos assim para escolher. Só há um, e você recebe, conforme seu merecimento, o que é bom ou ruim. (PIYÃKO, 2017, não paginado)

Entre os ashaninka, o consumo ritual de *kamarampi* é feito em grupos de até seis pessoas, em reuniões discretas, em torno de um xamã, como Moisés. A finalidade é ouvir o mundo espiritual, receber ensinamentos, entender situações. É um momento de concentração, por assim dizer.

Por outro lado, as festas coletivas (chamadas *Piarentsi*) reúnem toda a aldeia e convidados, que consomem *caičuma*, uma bebida levemente fermentada, feita de mandioca ou batata. Essas festas têm um papel muito importante na vida dos ashaninka, porque expressam alegria, gratidão e proximidade entre as pessoas da comunidade. Ao mesmo tempo, são “um termômetro para medir os ânimos dos deuses”, como explica a antropóloga Erika Mesquita, que estuda a visão dos ashaninka sobre as mudanças climáticas: ao participar da festa com os índios, se o Deus dono da chuva (*Inkaniteri*) fica bêbado, ele fará cair chuva forte; se não chove, é porque ele não se divertiu tanto. Mas se chove fraco depois de uma festa, é sinal de que os espíritos femininos ficaram alegres e bêbados (FOLHA, 2017). Tivemos a oportunidade de participar de um *Piarentsi* onde experimentamos a *caičuma* bebida levemente fermentada a partir da mastigação da mandioca ou batata doce pelas mulheres ashaninka dias antes da festividade.

No calendário Ashaninka há duas estações, a estação seca (*Aosarentsi*) e o tempo das águas (*Kiyawõtsi*), que se manifestam de maneiras distintas. A estação seca é anunciada por algumas estrelas, flores, frutas e animais. Entre os pássaros, os gaviões *owiro* e mero (gavião-pixué, *buteo magnirostris*), com seus cantos, são os primeiros a trazer a boa nova. O *pamatxaki* (urubuzinho ou papacua. *Chelidoptera tenebrosa*), quando é visto no chão ou pousado nos tocos da beira do rio, indica também que o verão se inicia, pois é um pássaro que habita o alto das árvores e desce somente nesta época, para fazer seu ninho nos barrancos que o rio deixa

descobertos quando as águas baixam. O canto do sapo-canoeiro começa a ser ouvido quando a força das chuvas termina, visto que ele jamais canta se houver sinal delas no céu, seu canto traz à tona para os Ashaninka tudo o que está relacionado com o verão céu azul, terreiro seco, muito *piyarentsi* (caiçuma) abundância de comida, preparação do roçado, viagens, *tapiri*, coleta de ovos, água limpa, peixes. (MENDES, 2002)

O desabrochar das flores do taxi e do ingá marca a passagem da estação seca para a estação chuvosa. O pássaro *Katsinarite* (espécie de uru, *Odontophorus* sp.) alegre com as primeiras chuvas e canta para avisar a todos quando o inverno chega. Anunciando a nova estação, várias espécies de insetos, como formigas, grilos, gafanhotos entre outros, que passaram por um longo período de silêncio, começam a cantar. O rato-coró e algumas espécies de sapo também começam a manifestar-se da mesma maneira. Homo (um anfíbio, jia-do-baixo) que passou o verão inteiro calado, volta agora a cantar quase todas as noites: ao ouvi-la, os Ashaninka sabem que o inverno se aproxima e que as primeiras chuvas devem cair dentro de poucos dias. Os primeiros sinais da chegada da estação chuvosa são as nuvens escuras, pouco vento e um calor muito intenso. Ventos e trovões acompanham as fortes pancadas de chuva do início da estação que em geral são rápidas. As águas dos rios e igarapés começam a modificar-se já com as primeiras chuvas, adquirindo um aspecto barrento, turvo. Ao perceberem os primeiros sinais da estação chuvosa, os Ashaninka que estavam acampados nas praias retornam a suas casas para cuidar de seus roçados que já estão cheios de mato, precisando de limpeza. Os dias escuros de chuvas continuam obrigando as pessoas a se dedicarem à confecção de artefatos ou atividades que podem ser realizadas dentro de casa, e são características da estação de águas. As chuvas levam embora os peixes, que desaparecem nas águas barrentas do inverno, mas, por outro lado, trazem consigo coisas boas, como abundância de caça, os bichos gordos e a fartura de frutas (MENDES, 2002).

### 7.2.3 Território

Nesta dimensão retrata-se a relação material, espiritual e cosmológica dos povos pesquisados com seus territórios, não se restringindo apenas a descrições da localização geográfica deles.

### 7.2.3.1 Território Mapuche

*La visión del Rewe Lafquen Mapu Lahual*

*La visión del territorio Huilliche Lafquen Mapu Lahual se forma de muchos trazos, que van dando vida a la organización de nuestro pueblo en su territorio, en el que habita desde hace siglos. En nuestra visión somos parte de la tierra, somos el pueblo originario de estas tierras. Imaginamos que estas tierras siguen siendo habitadas por nuestros descendientes en Lof, trabajando unidos. Vemos nuevos werkenes, machis, kimches y lonkos sirviendo a sus comunidades y trabajando en conjunto con sus lonkos de la Butahuillimapu. Imaginamos ser parte del reestablecimiento del territorio Huilliche de las cordilleras de la costa desde el Río Bueno al Río San Luis. Nos vemos practicando nuestra lengua y rituales. Vemos nuestra economía diversa: agricultura, crianza, silvicultura, recolección, pesca, artesanía y turismo. Imaginamos a nuestros hijos estudiando en escuelas bilingües. Imaginamos a nuestros Lonkos gobernando unidos nuestro territorio. Imaginamos embarcaderos, senderos y parques comunitarios y a nuestros jóvenes navegando, pescando, buceando, guiando, y gestionando nuestra economía colectivamente. Imaginamos ser visitados y atender turistas de todo el mundo interesados en conocer nuestras riquezas escénicas, naturales y culturales. Imaginamos a nuestro pueblo agradeciendo y pidiendo a Chao Tsrokin por su bienestar, a través de nuestras ceremonias y tradiciones. Imaginamos comunidades trabajando unidas y weches (jóvenes) orgullosos y orgullosas de su linaje. Imaginamos que somos reconocidos y valorados como pueblo originario. Imaginamos no ser más engañados ni traicionados. Imaginamos vivir en paz. (PLAN MAESTRO, 2006, p. 5)*

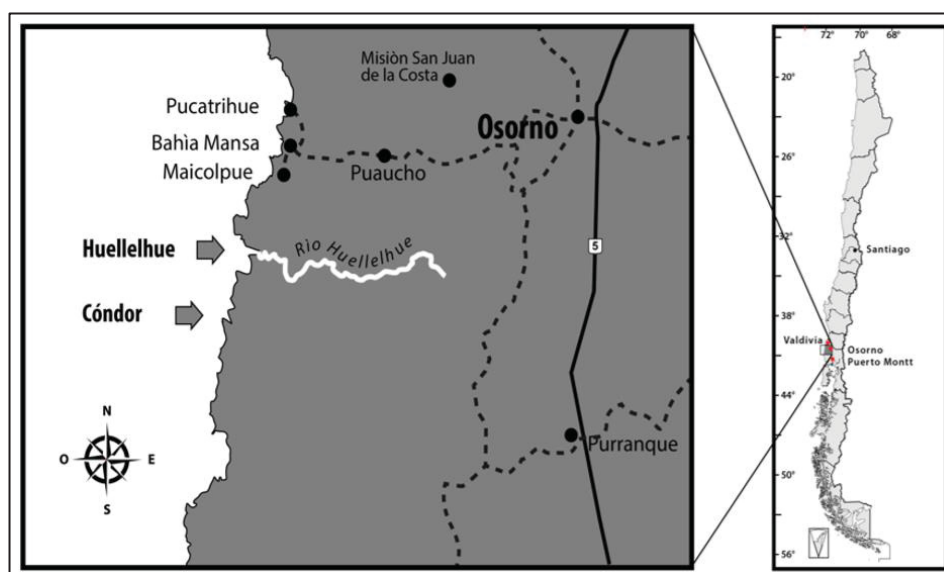
Uma das características do povo mapuche e que o mantem até estes tempos é que desde suas origens se desenvolveu um profundo vínculo com seu território de origem. Segundo sua cosmovisão a terra não pode se separar da cultura e da identidade. Aspectos que constituem um enxame onde se entrecem o sentido social e cultural que da identidade e o sentido de pertencimento a um povo. Os valores culturais, identidades coletivas, usos tradicionais, leis e espiritualidade se encontram todas ligadas em um lugar determinado, por tanto este último tem um rol fundamental na perpetuação da cultura.

Todo o Sul do Chile faz parte do *Wallmapu* o grande território Mapuche que vai desde o Mauli um rio e uma região abaixo de Santiago até o Sul da *Gran Isla de Chiloé*. Os mapuche resistiram e defenderam seu território desde os Incas até a colonização espanhola, sucumbindo só depois da independência do Chile, depois disso não teve jeito a violência foi extrema.

Dentro do *Walmapu* temos o *Futa Willi Mapu* grande território do Sul habitado pelos *Mapuche Huilliche* e dentro deste território temos o *Mapu Lahual (Tierra de Alerce)* onde foram realizadas a vivência de Campo. Como mencionado anteriormente o território é formado por dez comunidades, parques indígenas, área marinha costeira protegida de múltiplos usos e espaços marinhos protegidos por povos originários, além de uma rede de etno/ecoturismo. Destaca-se que as iniciativas de preservação partiram em sua maioria da comunidade. O território se configura como um sistema híbrido de sustentabilidade intercultural baseado no diálogo de saberes entre conhecimento tradicional e C&T que transita entre a modernidade e



FIGURA 12– MAPA MAPU LAHUAL LOCALIZAÇÃO EM RELAÇÃO AO MAPA DO CHILE



FONTE: *Biodiversidad y Ecología de los Bosques Costeros de Chile*.

### 7.2.3.2 Território Ashaninka

Acho que o Plano de Gestão Territorial e Ambiental do povo Ashaninka está situado dentro da realidade das nossas práticas. Amanhã, o Plano de Gestão também pode ser outro, porque para nós ele é só um registro onde acrescentamos sonhos e marcamos o tempo, mas ele não determina nenhuma alteração que venha a desequilibrar o nosso jeito de viver. Se a gente pensar que antigamente nós vivíamos em territórios sem fronteiras e que hoje o nosso território tem limites, a nossa exploração também vai ter que ter limites. (PYANKO, 2007, p. 15).

Na Terra Indígena Kampa do Amônia também encontramos um povo que resiste para manter sua cultura desde o império Inca, a colonização espanhola e os Estados-nações. Agora, com seu território demarcado desde o ano de 1992, eles desenvolvem projetos de desenvolvimento sustentável com o apoio de parceiros internacionais. Mas também sofrem com a pressão de madeireiros e caçadores ilegais.

Segundo a história oral indígena, no final do século XIX, alguns Ashaninka já percorriam o rio Amônia no período estival para caçar, pescar e coletar ovos de tracajá (alimento muito apreciado). Com o tempo, o território de passagem tornou-se local de residência para alguns Ashaninka. Os nativos deixam claro que não foram eles que vieram para o Brasil e sim o Brasil que incorporou o território no qual eles estavam presentes. De fato, o território que é hoje estado do Acre foi reconhecido pelo Tratado de Petrópolis de 1903 assinado pelo Brasil e Bolívia e em 1909 com a assinatura do Tratado de Rio de Janeiro entre Brasil e Peru foi resolvido um litígio fronteiro entre Brasil e Peru na região do Alto Juruá (PIMENTA, 2018).

A terra indígena Ashaninka, na época de sua demarcação, possuía um terreno bastante



QUADRO 3– COMPARATIVO DOS TERRITÓRIOS

<b>Características / Territórios</b>	<b>Ashaninkas</b>	<b>Mapu Lahual</b>
<b>Tamanho (hectares)</b>	87.227	60.000
<b>Habitantes</b>	867 (+ou-)	1300 (+ou-)
<b>Florestas Preservadas</b>	X (Amazônica)	X (Valdiviana)
<b>Construções Locais / Tradicionais</b>	X / X	X / -
<b>Pesca</b>	X	X
<b>Caça</b>	X	-
<b>Cultivo de Alimentos</b>	X	X
<b>Criações</b>	X	X
<b>Extrativismo</b>	X	X

FONTE: O autor (2019)

#### 7.2.4 Natureza

A dimensão da natureza descreve as iniciativas de conservação da natureza realizadas pelas comunidades pesquisadas a partir de sua própria visão de mundo e organização social, mas também com a parceria de atores externos como ONGs, governos, universidade entre outros.

##### 7.2.4.1 Mapu Lahul

FOTOGRAFIA 26 – CALETA CONDOR



FONTE: O autor (2019)

*La cultura y cosmovisión Huilliche buscan relaciones armónicas con los ecosistemas en que habitan. Esta orientación general es especialmente importante en el territorio Rewe Lafquen Mapu Lahual, pues sus recursos son de alto valor de conservación de biodiversidad, no sólo para los habitantes sino para toda la Humanidad. Hay un argumento adicional para la especial atención por el uso sustentable del patrimonio natural, y es que las comunidades viven de sus recursos naturales. También hay consenso que las actividades vinculadas al turismo permitirán el desarrollo económico. El territorio cuenta con recursos naturales de enorme belleza: bosques, ríos, playas, costas, además de la riqueza cultural de sus habitantes, por lo que reúne las condiciones para llegar a ser un destino turístico a nivel mundial. Todo esto requiere conocer profundamente el lugar y desarrollar una acción colectiva de conservación y uso sustentable. (Plano de Manejo, 2006, p. 11)*

O *Mapu Lahual* (que em língua *Tsézüngun* significa “*Tierra de Alerces*”) se localiza na Selva Valdiviana (Humida) na latitude 40°S, da Cordilheira *de la Costa* localizada na zona norte da Patagônia – Sul do Chile (GUIA, 2015). Possui a rede de Parques Indígenas Mapu Lahual, que é uma iniciativa de conservação e ecoturismo levada a cabo por 10 comunidade *Williches*, que habitam ancestralmente a Cordilheira de La Costa na Província de Osorno, Região de Los Lagos, Chile. Esta rede abarca a zona litoral das comunas de San Juan de La Costa, Rio Negro e Purranque.

A paisagem do território Mapu Lahual se caracteriza por ser uma zona com pouca intervenção humana, ausência de centros urbanos e escassos caminhos para o trânsito de veículos pesados. A acidentada geografia do lugar permite a existência do último grande reduto de bosque *Laurifólio siempreverde* na América do Sul, comumente conhecido como *Selva Valdiviana* (Smirh-Ramirez 2004), conformando uma paisagem única de bosque nativo e mar. Esta zona também é conhecida como *Cordillera de La Costa del Sarao*, este último devido aos efeitos (perda da vegetação) gerados pelos gigantescos incêndios provocados nesta zona durante centenas de anos (colonização europeia), como parte da intensa exploração do *alerce* (*Fitzroya cupressoides*) e sua valiosa madeira.

Na atualidade, a exploração ilegal de *alerce* é punida pela legislação chilena e as atividades extrativistas das comunidades locais se realizam mediante planos de manejo autorizados pela CONAF (*Corporación Nacional Florestal – Chile*). Esta cordilheira possui numerosos rios que nascem e recorrem dito maciço até desembocar no mar, onde o transporte de sedimentos de origem mineral formou praias de areias brancas, que contrastam com o azul turquesa do mar, constituindo uma paisagem única e de muita beleza cênica.

Dentro do território Mapu Lahual se localiza a Área Marina Costera Protegida de Múltiples Usos (AMCP-MU) *Lafken Mapu Lahual*, (referenciada a seguir como LML). A LML se localiza na borda costeira da comuna de Rio Negro e foi resultado do projeto “*Conservación*

*de la Biodiversidad de Importancia Global a lo largo de la Costa de Chile*” (PNUD-GEF-Gobierno de Chile) (CONAMA 2006). O Decreto Supremo Nº 517/2006 que criou o LML estabelece que a área abarca os 32km de costa (latitudinal) de dita comuna e se estende desde a linha de mais alta maré até uma milha náutica (1,85km) mar adentro, incluída a porção terrestre adjacente (*roqueiros, acantilados*, praias, barras e *riberas* presentes nos 80 m desde a linha de mais alta maré) e os ambiente estuarinos (dos rios *Huelleshue y Choguaco* em um tramo de 1,5km desde suas *desembocaduras*), totalizando uma superfície de 4.463 hectares. O clima da LML é do *subtipo templado lluvioso* com abundantes precipitações e muita humidade. No contexto da biogeografia marinha do Chile continental a LML se localiza em uma área considerada como intermediária que incluem componentes mistos de caráter subtropical e temperado frio com prevalência de *añidad subantártica* (Camus, 2001). Está condição de zona intermediária permite supor uma alta riqueza de espécies em seu entorno.

A geografia humana da LML se compõe principalmente por comunidades *Williches* possuidoras de um patrimônio vivo que se encontra em processo de atualização, cujas atividades produtivas se relacionam com a pesca artesanal (coleta de *orilla* e recursos bentônicos) e no bosque nativo (principalmente “*alerceros*”) operando a escala de economia familiar e desenvolvendo um turismo de interesse especial. Essas comunidades se localizam no litoral da LML e integram a rede de parque Indígenas Mapu Lahual.

As comunidades humanas que habitam o litoral da LML possuem modos de vida caracterizados pelo isolamento geográfico e o conhecimento da natureza local, componentes importantes para seu patrimônio cultural. Assim, por exemplo, para chegar a *Caleta Huelleshue* ou *Caleta Condor* uma opção é por via marítima mediante navegação partindo do porto da *Bahía Mansa* (comuna e *San Juan de la Costa, Província de Osorno*). Para tanto, além de condições climáticas adequadas, é necessário dominar as técnicas de navegação, rota e tempos apropriados para cruzar as barras (nos estuários) dos rios e poder chegar à cada localidade. Outra forma de acesso é mediante caminhada (ou cavalgada) através da Cordilheira da Costa. Para a caminhada se requer um grande esforço físico, memória espacial e conhecimento dos *senderos*, assim como também para navegar certos *tramos* de rios, que dentro do território constituem as principais vias de conectividade (GUÍA, 2015).

Os bosques da vertente ocidental da Cordilheira da Costa do Chile, entre o sul de *Valdivia* e *Maullín*, contém a única extensão significativa de bosques costeiros *templados* que subsistem no continente (Smith-Ramirez et. al. 2005). A particularidade destes bosques radica em sua biota rica em endemismos locais, com grande número de gêneros e famílias monoespecíficas de plantas e animais, descendentes de antigas linhagens únicas no planeta

(Armesto et. al. 1996; Smith-Ramirez, 2004). A diversidade de espécies nativas endêmicas que se encontram nestes bosques, muitas delas desconhecidas, se deve à sua história como refúgio glacial ocorrido há aproximadamente 12.000 anos e onde, posteriormente, as distintas espécies de flora e fauna começaram a recolonização da Depressão Intermediária e da Cordilheira dos Andes. Na atualidade, a Cordilheira de La Costa, em sua vertente oriental, se encontra sob forte pressão antrópica, fundamentalmente pelo avanço dos cultivos agrícolas, criação de gado e plantações florestais, que têm contribuído para que o Registro Nacional de Áreas Protegidas e Sítios Prioritários do *Ministério del Medio Ambiente* tenha declarado como “sítio prioritário para a conservação da biodiversidade, encontrando-se ademais, dentro dos 35 pontos quentes (*hotspots*), para a conservação da biodiversidade no planeta. (GUIA, 2015).

O modelo de gestão participativo da LML tem permitido a proteção da biodiversidade e das raízes culturais do povo *Lafkenche*. Este manejo em congruência com a cosmovisão do povo indígena, somado à inacessibilidade apresentada por este reduto arborizado, permitiu a persistência de sua flora e fauna quase inalterada (GUIA, 2015).

#### 7.2.4.2 Apiwtxa – Ashaninkas

FOTOGRAFIA 27– APIWTXA



FONTE: O autor (2019)

O Estado do Acre possui mais de 47% de seu território composto por áreas protegidas. Situado na Região Norte do país, o Acre possui uma história de luta e resistência das populações tradicionais – índios, extrativistas, ribeirinhos e agricultores familiares – em defesa e proteção

do meio ambiente. Com 87% de floresta nativa, o estado concentra 23 Unidades de Conservação (UCs) e 36 Terras Indígenas reconhecidas – 47,9% do território protegido por lei. Do total de UCs, três são de proteção integral: Estação Ecológica do Rio Acre, Parque Nacional da Serra do Divisor – geridas pelo governo federal –, e Parque Estadual do Chandless (segundo maior da Região Norte), gerenciado pela Secretaria de Estado de Meio Ambiente (Sema). As outras 19 são de uso sustentável, ou seja, admitem a presença de moradores, que compartilham da conservação da natureza com o uso racional dos recursos. O governo estadual é responsável por oito Unidades de Conservação Estadual: Chandless; Florestas Estaduais do Antimary, do Rio Gregório, do Mogno e do Rio Liberdade; Área de Relevante Interesse Ecológico Japiim Pentecoste; Áreas de Proteção Ambiental Igarapé São Francisco e Lago do Amapá (AGÊNCIA, 2019).

A Terra Indígena Kampa do rio Amônia dos Ashaninka faz divisa no Brasil com a Reserva Extrativista do Alto Juruá e com a Terra indígena Arara do Rio Amônia que por sua vez faz divisa com Parque Nacional da Serra do Divisor. No lado do Peru as divisas da T.I Kampa são com as comunidades nativas de *Saweto*, *Sawawo* e *Nueva Shahuaya*.

As formações florestais do Estado do Acre, notadamente a Floresta Ombrófila Densa Submontana, Floresta Ombrófila Densa Montana e Floresta Ombrófila Aberta Submontana. Ênfase especial é dada ao potencial florestal das disjunções de Floresta Aberta com Bambu dominante, uma vez que esta classe de vegetação representa uma parcela significativa da cobertura florestal do Estado. Nos anos 80, que antecederam a Conferência Mundial do Meio Ambiente e Desenvolvimento, RIO-92 da ONU, o movimento ambientalista ganhou força e já denunciava preocupações com a questão Amazônica, especialmente com a perda de recursos naturais. No Brasil um dos expoentes desse movimento o seringueiro Chico Mendes, cuja expressão internacional fez os olhos políticos se voltarem para a região. A defesa de um modelo de extrativismo que não destruísse a floresta ganhou repercussão mundial em 1988 com o assassinato desse líder ecologista (IBGE, 2005).

No caso da Terra Indígena dos Ashaninka, a conservação da natureza é feita conforme sua cosmovisão, simultaneamente ao uso sustentável do território. Os locais utilizam a estratégia de deixar áreas por dois anos sem serem utilizadas para o roçado nem para a caça, visando com isso a preservação da floresta e de toda sua biodiversidade. Além disso, desenvolvem parcerias com diversas instituições nacionais e internacionais com o intuito de reflorestar seu território, conservar a natureza e utilizar seus recursos de maneira sustentável.

O crescimento do movimento ambientalista nas últimas décadas influenciou progressivamente as políticas públicas para o desenvolvimento da Amazônia, hoje oficialmente

norteadas pela ideologia do desenvolvimento sustentável que procura conciliar o crescimento econômico com a preservação do meio ambiente. Nesse cenário, os povos indígenas da região adquiriram uma visibilidade sem precedentes. Alçados pelo imaginário coletivo em símbolos de uma relação harmoniosa e idílica entre homem e natureza, eles souberam instrumentalizar suas tradições culturais e integrar a retórica ambientalista do desenvolvimento sustentável nos seus discursos para concretizar suas aspirações etnopolíticas e melhorar suas condições de vida. Todavia, se a aproximação com o ambientalismo trouxe resultados positivos e melhorou sensivelmente as condições de vida dos povos indígenas, a ideologia presente nos projetos de desenvolvimento sustentável permanece caracterizada por uma série de ideias pré-concebidas sobre os índios que devem ser problematizadas. Na região do Alto Juruá, na faixa de fronteira do Brasil com o Peru, os Ashaninka do Rio Amônia não só adotaram o “rumo da sustentabilidade” (MENDES, 2000), como são considerados hoje um exemplo em relação à políticas de desenvolvimento sustentável bem-sucedidas.

Na década de 1980, o território Ashaninka viveu uma intensa exploração madeireira com invasões mecanizadas e cortes em grande escala que afetaram, direta ou indiretamente, mais de  $\frac{1}{4}$  da Terra Indígena. Além das consequências desastrosas para o meio ambiente, essa exploração predatória afetou profundamente a organização social dos índios e pôs em risco sua reprodução cultural. Todavia, se os Ashaninka se referem ao “tempo de madeira” como um período de crise, também ressaltam que foi nele que emergiu uma nova consciência política e ecológica, possibilitando a união do povo em torno da luta pela terra e de projetos de desenvolvimento sustentável.

Com a demarcação da Terra Indígena ocorrida em 1992, os Ashaninka do rio Amônia buscaram alternativas para a exploração predatória de madeira. Após uma experiência frustrada com a venda de produtos agrícolas, os índios iniciaram uma política ambiciosa de proteção e de recuperação ambiental de seu território e procuraram tirar benefícios de alguns de seus recursos naturais produzidos de maneira sustentável. Além da produção e da comercialização de artesanato nativo, que constitui desde então a principal fonte de renda da comunidade, os Ashaninka começaram a se envolver em uma série de projetos de desenvolvimento sustentável com diferentes parceiros do indigenismo (PIMENTA, 2004). Esses projetos eram relacionados ao reflorestamento, ao manejo da fauna e flora, à conservação da natureza, ao cultivo de alimentos e ao extrativismo sustentável.

### 7.2.5 Diálogo de Saberes

Para os ameríndios, de acordo com seus sistemas de conhecimento, a relação entre Natureza e Cultura não se manifesta como oposição ou separação pelo contrário, animais, plantas, rios, eventos climáticos participam da cultura, do mundo social, integrando os espaços das relações regidas por uma ética própria às pessoas. Na sua diversidade e complexidade, Natureza e Cultura são indissociáveis dos modos de vida associados à biodiversidade e a universos relacionais de ecologia abundante, além de maneiras de produção e circulação específicas das formas de saber. Os sujeitos portadores de conhecimentos tradicionais ou *bricoleur* como Levi-strauss os chamou em o “Pensamento Selvagem” (CASTRO, 2015), remetem seu aprendizado tanto à uma referência mítica ou ancestral, quanto à um processo de inovação e experimentação dinâmico movido pela criatividade ameríndia.

Pensamentos guiados pela curiosidade e orientados com sofisticação não estão aquém do rigor e da profundidade da ciência (STRAUSS, 1992). A ciência do concreto, baseada em cuidadosa experimentação, que dirige sua atenção e toma como meio de formulação de suas categorias de análise os cheiros, as cores, as texturas, os sabores, os sons, em suma, aqueles elementos da percepção que limitam o excesso de generalização do saber científico, revela seu compromisso com o particular, com o local.

O conhecimento tradicional é um conhecimento prático, experimental e reflexivo, que representa um patrimônio cultural passado de geração para geração. Está incorporado em práticas voltadas para a sustentabilidade da vida, tais como produção de alimentos e medicamentos. É enraizado em territórios culturais, espaço onde se forjam e renovam as identidades originárias que incluem sistemas de linguagem e comunicação: história e memória coletiva, normas para a convivência, relações com outros povos e sociedades expressadas nos costumes em comum e no direito consuetudinário dos povos (THOMPSON, 1998) além de seus mitos, rituais, cerimônias e festividades.

Pensar o ambientalismo como filosofia de vida, como um modo de pensar o mundo, de viver a vida e de construir a sustentabilidade engloba o olhar atento aos outros conhecimentos fora da ciência moderna. A construção da racionalidade ambiental implica um processo transdisciplinar que vai além do que pensar o ambientalismo como um paradigma interdisciplinar. Assim, as disciplinas científicas se abrem a um diálogo com outros saberes e a reconstituição dos *mundos de vida* inscritos em uma nova filosofia de vida. (LEFF, 2006).

O diálogo de saberes é compreendido como um encontro de seres culturais, ordens ontológicas diversas, de suas hibridações e reconstrução de identidades coletivas, onde o

sentido do ser nunca é de ordem meramente simbólica ou subjetiva, senão que está constituída por uma trama de relações entre cultura e natureza.

*Las imbricaciones entre lo Real y lo Simbólico; en una infinita disyunción e hibridación de órdenes diferenciados, que sin poderse reducir a una dualidad ontológica y comprenderse por una contradicción dialéctica, abren un proceso infinito de diferenciación, redificación, rizomatización y reenlazamiento de los procesos de la vida. (LEFF, 2014, p. 312).*

Da invasão do conhecimento sobre o real, sobre a natureza e sobre a vida surge a complexidade ambiental de onde emergem ordens ontológicas híbridas, ressignificações políticas de novas categorias e conceitos – identidade, autonomia, território – como processos de sinergias ecológico-culturais e como princípios de reinvenção de identidades coletivas nos processos de reapropriação do patrimônio natural e de seus territórios biodiversos. A complexidade ambiental é resultado da hibridação das ciências e tecnologias modernas com as cosmovisões e sistemas de práticas tradicionais, é o encontro de uma diversidade de racionalidades (LEFF, 2014). Essa complexidade é o espaço em que a ontologia existencial ressoa em cosmogonias ancestrais como a do Bem Viver, que concebem a vida inscrita no cosmos e se constitui em uma trama de relações entre ecossistema e sociedade, um complexo sistema de práticas que relaciona o real, o imaginário e o simbólico (LEFF, 2014).

Observamos na vivência com os Mapuche do território Mapu Lahual o exercício do diálogo de saberes entre ciência e tecnologia modernas e conhecimentos tradicionais em experiências como a utilização de placas fotovoltaicas nas casas, escola e sedes associativas da comunidade. Na utilização de rádio amador e celulares para se comunicar, na utilização de TV à cabo, barco com motor dois tempos. A Internet em algumas comunidades funciona em outras não. Além da energia solar, utilizam também gerador a petróleo para complementar quando a energia é insuficiente. Encontramos um exemplo dessa hibridização entre conhecimento ancestral e tecnologia modernas nessa passagem durante a visita na *Caleta Huellehue*:

Abuelita tece seu novelo de lã (obtido diretamente da criação familiar de suas ovelhas) em sua roca tradicional mapuche (com uma roda de madeira), ao som da TV à cabo de tela plana LED, que acompanha a rotina da casa durante boa parte do dia e cuja programação diária é bem comentada pelos moradores e visitantes da residência. Essa descrição, fruto de observação etnográfica, demonstra muito bem a relação híbrida entre tradição e modernidade, que encontramos em nossa rica vivência na *Caleta Huelluhue*, comunidade *Mapuche Huilliche*. Fruto de um “momento etnográfico”, essa observação reflete o que Canclini (1989) chama de culturas híbridas na América Latina que possuem um pé dentro e um pé fora da modernidade. Em outro momento a *abuelita* utilizou uma máquina de pão moderna para fazer um pão

tradicional assado no fogão a lenha que também é utilizado para esquentar a água do chuveiro. Destaca-se também as técnicas tradicionais de cultivo e coleta de marisco, criações de animais e cultivo de alimentos.

Os Ashaninka da Amazônia brasileira são conhecidos por manter suas tradições e conhecimentos tradicionais bem preservados ao passo que estão conectados a parceiros de vários pontos do mundo divulgando sua batalha em preservar a floresta em pé e suas tradições através da rede mundial de computadores. Também utilizam satélites para mapear seu território e auxiliar nas informações para a vigilância e proteção de seu território. Em nossa visita observamos e conversamos com os locais para entender melhor como esse diálogo de saberes ocorre na prática na comunidade. Além disso, também conhecemos o centro *Yorenka Atame* um centro de diálogo de saberes que os Ashaninka mantém na cidade de Cruzeiro do Sul para promover cursos culturais e ambientais para moradores da região e demais interessados em aprender e compartilhar seus conhecimentos tradicionais e também ocidentais como no caso das Universidades que apoiam a comunidade. O Centro *Yorenka Atame* (Centro Saberes da Floresta) é um espaço para o diálogo de saberes da floresta que respeita a diversidade cultural, promove experiências e aprendizagens, diálogos interculturais visando a difusão de práticas sustentáveis de manejos da fauna e flora local. Com uma política de respeito aos conhecimentos tradicionais indígenas e locais de diferentes comunidades o centro se destaca por também se apropriar de maneira criativa de conhecimentos ocidentais. Durante a visita, pudemos observar sistemas de práticas como o roçado, onde cada grupo familiar cultiva seus alimentos como a mandioca, que tem mais de 25 espécies catalogadas pela comunidade, a pimenta, o abacaxi, a manga, o açaí, a banana entre outras várias espécies plantadas de forma agroflorestal. Além do cultivo, os roçados são utilizados para pastorear animais de caça como a paca, por exemplo, que vai se alimentar no roçado e é caçada. Praticam também a pesca com linha e tarrafa, chamada por eles de mariscar, além de possuírem vasto conhecimento referente às plantas medicinais.

A ontologia da diversidade, da diferença e a ética da alteridade vão se enraizando em outras maneiras de entender o mundo, em sistemas de práticas produtivas e outras formas de habitar o mundo. Com uma política de sustentabilidade ecológica, convivência social e diversidade cultural abrem-se novas perspectivas para a reorganização da sociedade refletidas em reformas constitucionais, redes de solidariedade e novas práticas eco pedagógicas.







*En el orden de la racionalidad ambiental, la producción se funda en los potenciales de la organización ecológica y en la creatividad cultural. Frente a la economía convencional, que en su inercia de crecimiento va desestructurando los ecosistemas, contaminando el ambiente y generando la degradación entrópica del planeta, emerge un paradigma de productividad eco-tecno-cultural, orientado a la construcción de*

*una sociedad negentrópica* (LEFF, 1994, 2014)

Observa-se que a discussão sobre diálogo de saberes deve partir da diferenciação/complementariedade que existe entre ecologia dos saberes e ecologia das práticas. Refere-se ao uso e saberes modernos (tecnociências), sem deixar de destacar os sistemas de práticas como fonte de produção de seus saberes técnicos, como é o caso do manejo realizado com os recursos dos rios, mares e recursos agroflorestais. Com o diálogo de saberes não se pretende regressar aos modos tradicionais de produção, mas estar aberto em aprender com eles. Aprender que a produção pode ser pensada a partir da valorização da natureza com práticas produtivas incorporadas dentro de valores culturais, materiais e simbólicos, formando um emaranhado complexo entre processos ecológicos, biodiversidade e imaginários sociais. Um modo de produção baseado na cosmovisão, nos potenciais ecológicos e nos ecossistemas com suas relações de reciprocidade e de trocas material-simbólicas, uma produção que não visa o lucro e o crescimento econômico e sim apenas o bem viver (LEFF, 2014).

No QUADRO 04 podemos observar tanto a utilização das tecnociências, como a prática de conhecimentos tradicionais nas comunidades estudadas.

QUADRO 4– PARALELO DE DIÁLOGO DE SABERES

	Mapuche	Ashaninka
<b>Tecnociência Diálogo com a ciência moderna</b>		
<b>Conhecimentos tradicionais</b>		
<b>Manejo da Natureza</b>		

FONTE: O autor

### 7.2.6 Conflitos Socioambientais

O desenvolvimento hegemônico é sustentado pela exploração dos recursos naturais como forma de gerar riquezas, por isso se faz necessária a reflexão sobre novos elementos analíticos que permitam a compreensão das tensões existentes entre conflitos sociais e ambientais, de forma que a natureza seja analisada dentro do campo dos conflitos sociais (ACSELRAD, 2009). Assim se faz necessária a compreensão da dimensão humana e social no interior dos conflitos ambientais. Esses conflitos de certa forma distributivos em torno da questão ambiental também possuem os componentes sociais devendo, portanto, serem tratados como “conflitos socioambientais” (MUNIZ, 2009).

No contexto do crescimento econômico quando analisa-se a posição dos subalternos é salutar as perspectivas de análises dos conflitos socioambientais, da (in)justiça ambiental e do racismo ambiental pois fica clara a apropriação desproporcional quando o assunto é a exploração dos recursos naturais assim como onde se localizam os depósitos dos dejetos poluentes da sociedade de consumo.

Por sua vez a resistência de ativistas ambientais e de movimentos sociais é bem distinta em relação a suas bandeiras quando se trata do “Norte e do Sul” segundo o ecologismo dos pobres de Martinez Allier (2011):

Quais os valores colocados em jogo pelos ativistas protetores dos rios nas suas lutas locais contra as grandes represas? Em alguns momentos, no Norte, eles defendem o valor das atrações naturais, ou a "ecologia profunda", que dão um caráter sagrado à natureza. Ao mesmo tempo, no Sul a sobrevivência material é frequentemente o valor fundamental, compatível com o sagrado, com o estético e com o respeito devotado a todas as formas de vida. No Norte, a oposição às represas decorre muitas vezes de grupo de pessoas preocupadas com a desapropriação de belezas naturais ou pela perda de prazeres como descer navegando rio abaixo suas corredeiras. No Sul, o antagonismo tem origem, como no movimento dos atingidos por barragens do Brasil, numa população provida de poucas posses em perigo de perder sua fonte de sobrevivência (MARTINEZ, 2011, p. 178).

Além disso, quando se trata da apropriação de territórios com riquezas naturais fica clara a desproporcionalidade de forças utilizadas pelos governos e grandes empresas na conquista de novos territórios para a geração de lucros em detrimento dos interesses das populações tradicionais que habitam há muitos anos esses territórios, de certa forma, mantendo seu equilíbrio ecológico. Um exemplo dessa relação desigual é a luta dos Mapuche em defesa de seu território sagrado. Os Ashaninka, contudo, enfrentaram conflitos com madeireiros ilegais que comumente são pobres prestando serviços a ricos exportadores de madeira de lei da Amazônia. Na sequência analisaremos alguns pontos desses conflitos socioambientais nos casos estudados.

### 7.2.6.1 Mapuche

O neoextrativismo, a expansão das fronteiras neoliberais no Chile, se manifesta com as *minerías* e monoculturas. Mais ao norte de Santiago e ao Sul se concentra na agropecuária, na indústria leiteira, nas grandes *florestales* que acabam ocupando áreas enormes para o plantio de Eucalipto. Essa espécie de árvore seca as nascentes de água das comunidades mapuche ao redor, fato que gera atualmente um conflito armado entre o Estado chileno, que militarizou a região rural de Temuco, e a resistência Mapuche, que como tática usa o incêndio de caminhões das *florestales* e se refugia em serras com bosques. Além disso, hidrelétricas acabam alagando muitos hectares do território de comunidades nativas. *Pillmaiken* é um exemplo emblemático de luta dos povos mapuche pela manutenção de seu território sagrado que possui um altar – *Kintuante* – que fica no encontro dos rios que a empresa *Starkraft*, que possui capital do Estado Norueguês, quer alagar para a construção de uma hidrelétrica. Esse conflito atualmente volta assumir um maior destaque devido ao fato de o Estado chileno e a empresa estarem exercendo mais pressão nas comunidades mapuche que ocupam o território. Por outro lado, a resistência segue forte dentro do Chile e na divulgação das ações como a ocupação do território junto a apoiadores internacionais.

FIGURA 14– RESISTÊNCIA MAPUCHE.



FONTE: Kintuante, 2019

### 7.2.6.2 Ashaninka

No caso dos Ashaninka, no momento, os conflitos estão mais calmos conforme relato do entrevistado Comairi, mas no início deste século eles enfrentaram várias batalhas com madeireiros ilegais peruanos. Este conflito foi relatado no documentário “A gente luta mas come fruta” (FOTOGRAFIA 28) realizado pelos próprios Ashaninka, com o diretor e um dos líderes da comunidade Wewito e com personagens da própria comunidade. Neste conflito foram envolvidos vários atores, como o Governo do Acre, FUNAI, IBAMA, e Exército que realizaram operações no território Ashaninka para coibir e expulsar da T.I os madeireiros ilegais.

FOTOGRAFIA 28– CENA DO DOCUMENTÁRIO “A GENTE LUTA MAS COME FRUTA”.



FONTE: WEWITO (2006).

Além disso, eles relataram que já tiveram problemas com traficantes de drogas, pois o território é bem próximo da fronteira do Peru e também com caçadores ilegais, mas esse problema também foi superado e hoje em dia a comunidade está mais tranquila em relação a conflitos. Outra ameaça que eles sofreram foi com um projeto de extração de petróleo do lado peruano que poderia afetar o rio Amônia, que tem papel central na comunidade no fornecimento de pescados, transporte e fornecimento de água. O que os levou a se mobilizarem também para resistir a esse projeto, tanto entre os Ashaninka do lado brasileiro como do lado peruano. Ao que parece, esse projeto está parado no momento também. De qualquer forma os Ashaninka estão sempre vigiando seu território, um motivo pelo qual a Apiwtxa, que é a parte da comunidade com mais casas concentradas, se localiza no início da T.I assim eles conseguem monitorar todos os barcos que entram e saem do território. Além de fazerem rondas em grupos por terra e barco para vigiar e coibir a presença de possíveis invasores e usurpadores da natureza.

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crise ambiental global representa uma crise civilizatória dos limites da modernidade desencadeadora de processos irreversíveis e insustentáveis que aceleram na estrada rumo à morte entrópica do planeta. O aquecimento global chama a uma reflexão sobre o curso que tomou o progresso da tecnociência e da capitalização da natureza e os impactos devastadores para a biodiversidade do planeta causado por ele. A objetivação do mundo, causada pela modernidade, fruto do iluminismo da razão e suas promessas de progresso científico, tecnológico e econômico, levou a visão de separação entre humanidade e natureza ao passo que esta virou objeto e mercadoria para aquela. Essa mercantilização da natureza somada aos apelos consumistas espalhados mundo afora pela globalização neoliberal tem excedido a capacidade de carga do planeta, além de transformá-lo em um grande depósito de lixo, muitas vezes tóxicos, o que acaba acelerando a degradação da biodiversidade e da sustentabilidade da vida.

A degradação ambiental e o aquecimento global são indicadores contundentes sobre os limites delicados para uma vida saudável no planeta Terra. A crise ambiental é uma crise nos modos de compreensão do mundo instituídos pela razão iluminista, que apartou natureza da cultura com o seu dualismo ontológico e epistemológico, a conheceu e a dominou transformando-a em objeto e finalmente a mercantilizou de acordo com sua racionalidade instrumental econômica. Nesta análise não se deve deixar de considerar simultaneamente os sistemas de conhecimento, os sistemas econômicos e as relações materiais concretas de interação com a natureza. O processo de degradação e de desestruturação das complexas relações ecossistêmicas que sustentam a teia da vida no planeta e a crise sócio ecológica sinalizam os limites do progresso sonhado na modernidade e alerta sobre a necessidade de se pensar novos horizontes rumo à sustentabilidade da vida.

A América Latina possui riquíssimos territórios culturais, herança de suas ricas e megadiversas culturas possuidoras de conhecimentos originais com tradições que remontam as formas ancestrais de ocupação do continente, que contemplam conhecimentos climáticos e botânicos derivados de centenas de anos de ocupação em complexos ecossistemas como florestas, bosques, manguezais, desertos, dunas, serras, praias entre outros, fruto da riqueza mega-diversa do continente. Os povos originários habitam os territórios da *Abya Ayala* por centenas de anos e coevolúram imersos na teia da vida desses ecossistemas, desenvolvendo um incrível legado de conhecimentos experienciais relacionados ao ambiente local e à biodiversidade, construindo uma relação sinérgica e de reciprocidade com a natureza que os cerca. Este patrimônio megadiverso de saberes dos povos originários latino-americanos se junta

aos conhecimentos afrodescendentes, caboclos, mestiços e camponeses subjugados pela colonização eurocêntrica. Esses conhecimentos hoje se encontram em uma posição que, por um lado começam a ser valorizados por parte da sociedade moderna e por outro correm o risco de desaparecer devido a pressão exercida pela expansão do capital na conquista de seus territórios e na inviabilização de seus modos de conhecer e de ser em seus mundos de vida.

A crise socioambiental contemporânea exige novas teorias e estratégias de ação. Considera-se a crise como um momento conjuntural na reconstrução do nexo entre verdade e realidade entre palavras e coisas, que demanda novas práticas de ver, de saber e de ser. Identifica-se a necessidade de desfazer e desaprender o desenvolvimento propagado pelo *status quo* da modernidade a fim de abrir caminhos para novas formas de ver e viver o mundo (ESCOBAR, 2007).

Nesta pesquisa refletiu-se sobre a complexidade da problemática socioambiental, sobre a modernidade, sobre desenvolvimento hegemônico e sobre possíveis alternativas sustentáveis para a América Latina, possuidora de uma riqueza sociobiodiversa exuberante. Visou-se pensar e dar visibilidade para experiências de comunidades indígenas que vivem em harmonia com a comunidade ecológica local utilizando em seu dia a dia tanto seus conhecimentos ecológicos tradicionais como a ciência e tecnologia moderna na produção de sua subsistência, no monitoramento e na preservação de seus ecossistemas e territórios, entre outros.

Assim a análise das duas experiências portadoras de sustentabilidade e diálogo intercultural de duas comunidades originárias, uma amazônica e a outra patagônica (norte) serviram para ilustrar na prática o diálogo de saberes entre o conhecimento tradicional e a ciência e tecnologia moderna. Representando concretamente alternativas sustentáveis ao desenvolvimento hegemônico e predatório da sociobiodiversidade latino-americana, na medida em que essas etnias originárias satisfazem suas necessidades materiais e culturais, respeitando a floresta em pé com toda sua riqueza megabiodiversa.

O Bem Viver pensado e vivido desde *Abya Yala* se configura como a principal plataforma crítica ao desenvolvimento predatório da riqueza socioambiental, além de ser proponente de ações concretas baseadas nas ontologias e cosmovisões dos povos originários da América Latina. Ainda hoje, a ideia de desenvolvimento amparada no crescimento econômico, modernização, industrialização, progresso linear histórico, entre outros pressupostos da modernidade continua sendo entoada como um mantra por todo o mundo, mesmo que em muitos casos não atenda várias das expectativas geradas nas populações dos países em desenvolvimento. Restando então a complicada tarefa para seus críticos de liberação do campo discursivo para que outras formas de enxergar e viver a vida e outros imaginários possam ser

identificados, desenvolvidos e articulados entre si na construção de novos caminhos para a liberdade e para a construção da sustentabilidade local e planetária.

Dessa maneira, ao longo da presente pesquisa buscamos identificar as respostas apresentadas pelas populações analisadas interpostas às imposições do sistema hegemônico. Indagamos a que correspondem essas respostas enquanto alternativas ao desenvolvimento e se tais respostas se tratam de formas híbridas de adaptação-resistência frente aos mecanismos do mercado e aos seus sustentáculos ideológicos e político-culturais. Da mesma maneira, questionamos se essas formas de respostas se adequam às estratégias do Bem Viver Ameríndio e da Conservação da Natureza. A partir dessas respostas também indagamos sobre o significado dos conflitos frente ao binômio alternativas ao desenvolvimento-formas híbridas de adaptação/resistência.

Como foi comentado, não existe um único modelo de desenvolvimento no campo hegemônico da sociedade globalizada, nem nas propostas pós-desenvolvimentistas no campo oposto. Assim, foram identificadas as práticas materiais e discursivas que permitiram localizar, pelo menos, sua inscrição no campo de alternativa ao desenvolvimento, por meio do agenciamento do diálogo intercultural e do modelo de organização social híbrido, assentado no diálogo de saberes.

Neste sentido, a pesquisa indicou importantes indícios de apoio à Tese de que as formas de ambas comunidades têm conduzido suas lutas acertadamente na direção do diálogo intercultural, enquanto estratégia principal de r(e)xistência. Os elementos que permitem dar consistência à amálgama desse diálogo intercultural – como modo de ser e de agir relacional, soberano e autônomo – é o que constitui a própria razão de ser da racionalidade ambiental, assentada nos princípios cosmológicos culturalmente enraizados na história desses povos originários, nos territórios que traduzem a relação intrínseca dessa cultura com a natureza e nas práticas de conservação de ecossistemas.

Através do conjunto de elementos constitutivos de um sistema societal híbrido elencados na Tese, cujo modelo foi desenhado pelo diagrama (sistema analíticos de sustentabilidade/diálogo intercultural) e pelo fractal (sustentabilidade /diálogo intercultural), é possível acompanhar algumas das metamorfoses e interações nas diversas interseções do modelo, designadas como zonas de diferenciação e transição, espaços de interações e coexistência e zonas de diferenciações e conflitos. As duas tabelas analíticas dos sistemas híbridos permitiram comparar as dinâmicas concretas, a partir do diagrama, bem como as semelhanças históricas e atuais das experiências dos dois territórios pesquisados.

O diálogo intercultural tem permitido extrapolar a simples reprodução endógena, para

espaços extracomunitários, demonstrando, no caso dos Ashaninka, uma capacidade de articulação política, com a eleição de um Ashaninka como o primeiro indígena a dirigir uma prefeitura no Acre. Os Mapuche não ficam a dever nesse quesito. Além de suas estruturas políticas internas, aprenderam o longo caminho das negociações com o estado chileno que lhes permitem inclusive representar a defesa de seus territórios em cortes nacionais e internacionais de justiça, como no caso da resistência ao projeto de construção de uma hidrelétrica sobre uma área considerada sagrada e local de repouso de seus antepassados.

Além dessa dimensão política, a presença da cultura de ambas comunidades se faz notar no entorno local e regional por meio da difusão de seus saberes (artesanato, língua, cosmologia, proposta de turismo etno-ecológico, práticas medicinais e de produção de alimentos agroflorestais), contribuindo assim para o exercício do diálogo intercultural.

Outrossim, já está claro diante do mundo o papel dos povos originários, como guardiões da natureza, na conservação das áreas naturais e no uso sustentável dos territórios. Contudo, conforme demonstrado na seção sobre conflitos, a sanha da expansão das fronteiras pelas práticas predatórias do capital neoextrativista tem sido uma constante ameaça à sobrevivência dessas culturas.

As lições aprendidas sobre as experiências observadas nesta Tese permitem lançar sérias dúvidas sobre a eficácia universal das grandes convenções internacionais como as das Nações Unidas, que perdem sua eficácia quando aplicadas em escala local e executadas por meio de políticas públicas e projetos concretos criados e executados de cima para baixo, sem a devida participação das percepções e necessidades das populações locais.

Finalmente, destaca-se que é necessário utilizar a experiência milenar contida no conhecimento ecológico indígena, mas sem renunciar à ciência e tecnologia moderna. Busca-se assim o empoderando das comunidades indígenas, que são responsáveis diretamente pela preservação e manejo de ecossistemas prestadores de inestimáveis serviços ambientais e riquíssimos em socio-biodiversidade. Assim, o desafio para o século XXI é se pensar em outras sustentabilidades possíveis que partam do reconhecimento, do respeito e da compreensão de outras formas de ver, viver e ser no mundo, agora novamente de maneira recíproca e sinérgica com a Mãe Terra e todos os seres vivos e espirituais contemplados na Teia da Vida.

## REFERÊNCIAS

- CEBALLOS, G. EHRLICH, R. Accelerated Modern Human-Induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction. **Science Advances**. June 2015.
- ACSELRAD, H.; MELLO, C. A.; BEZERRA, Gustavo N. **O que é justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- ACOSTA, A. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. Ecuador **Debate**, Quito, v. 75, p. 33-47. 2008.
- AGÊNCIA. Disponível em: <https://agencia.ac.gov.br/acre-possui-mais-de-47-de-seu-territorio-composto-por-unidades-de-conservacao/> Acessado em: 15 jun. 2019.
- ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO. Disponível em <https://journals.openedition.org/aa/270> Acessado em 26 jun. 2020.
- APIWTXA. Disponível em <http://apiwtxa.org.br> Acessado em: 20 nov. 2017.
- BALÉE, W. **Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany – The historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People**. New York: Columbia University Press.1994.
- BARBADOS DECLARATION, International Work Group for Indigenous Affairs / World Council of Churches. 1971.
- BARNES, B; BLOOR, D. **Relativism, rationalism and the sociology of knowledge**. In: BENGGOA, J. Historia del Pueblo Mapuche, Siglo XIX y XX. Santiago de Chile: Ediciones SUR. 1996.
- BENGGOA, J. **Historia de um conflito**. El Estado y Los Mapuches em el Siglo XX. Editora Planeta Chilena. 2002.
- BENGGOA, J. **Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín**. Santiago de Chile: Catalonia. ISBN: 9789568303761. 2007.
- BENKI. Disponível em: <http://apiwtxa.blogspot.com/2010/07/benki-pianko-defende-cautelana.html> Acessado em: 15 jun. 2019
- BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade: o que é: o que não é**. Petrópolis, Rj: Vozes, 2012.
- HOLLIS, M.; LUKES, S. (Ed.). **Rationalism and relativism**. Cambridge: MIT Press, 1982
- BERNAL, J.D. **Science in history**, London: Pelikan Books. 1969
- BIODIVERSIDAD Y ECOLOGIA de los Bosques Costeros de Chile. Eds. Smith-Ramírez C. y Squeo F. Editorial Universidad de Los Lagos. Recuadro 7: xxx-xxx
- BLASER, M. Uma outra cosmopolítica é possível? **Antropologia da UFSCar**, 10. jul./dez. 2018.

- BOLÍVIA. Constitución (2009). Constitución de la República del Bolivia, 2009.
- BOULDING, K. E. **The Economics of the Coming Spaceship Earth**". Hopkins University Press, 1966.
- BOYD, H. W.; WESTFALL, R. **Pesquisa mercadológica: texto e casos**. 7.ed. Rio de Janeiro: FGV, 1987.
- BPBES, 2020. Disponível em: <https://www.bpb.es.net.br/produto/contribuicao-dos-povos-indigenas-e-comunidades-locais-tradicionais-para-a-biodiversidade-brasileira/> Acessado em 15 mai. 2019
- BRAMWELL, A. **Ecology in the 20th century: a history**. New York: Yale University Press, 1989.
- BRASIL **Constituição da República Federativa do Brasil**. 1988.
- CANCLINI, G. N. **Cultura Libre, Culturas Híbridas**. Estratégias para Entrar e Salir de la Modernidade. Grijalbo, México 1989.
- CAMPOS, N. **“Terras de Uso Comum”**, tesis, Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2000.
- CASEVITZ, B; SAIGNES. F.M; Taylor, A.C. **Al Este de los Andes: Relaciones entre las Sociedades Amazônicas y Andinas entre los Siglos XV y XVII**, tomo I. Quito-Lima: coedición Ed. Abya-Yala con el Instituto de Estudios Andinos. 1988.
- CASTRO, E.V. de e SZTUTMAN, R. Org. **Coleção Encontros**. Editora Beco do Azogue. 2008.
- CASTRO, E. V. de **A revolução faz o Bom tempo**. Conferência completa em "Os Mil Nomes de Gaia". 2015.
- CECHIN, A. **A natureza como limite da economia: a contribuição de Nicholas Georgescu-Roegen**. São Paulo: Senac/São Paulo/Edusp, 2010.
- CECHIN, D. A e VEIGA J. E da. **Revista de Economia Política**, vol. 30, nº 3 (119), pp. 438-454, julho-setembro/2010. A economia ecológica e evolucionária de Georgescu-Roegen. 2010.
- CHOQUEHUANCA C., D. 2010. Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. **América Latina en Movimiento**, ALAI, No 452: 6-13.
- COLOMBIA **Constitución Política de Colombia**. 1991.
- COSMOVISIÓN MAPUCHE. Consideraciones para el Sistema de Educacióón Mapuche. Disponível em: [https://issuu.com/imaginantediciones/docs/cosmovision\\_mapuche\\_epub](https://issuu.com/imaginantediciones/docs/cosmovision_mapuche_epub) Acessado em: 15 ago. 2019.
- CLIFFORD, James. **Dilemas de la Cultura**. Antropologia, literatura y arte en la perspectiva

posmoderna. 1998. Gedisa Editorial. Barcelona 1998.

CULTURA 10. Disponível em <https://www.cultura10.org/mapuche/kultrun/> Acessado em 15 ago 2019.

CUNHA, L. H. Diálogos entre saberes (LEFF, E. Epistemologia ambiental). **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 4, p. 65-66, jul./dez. 2001. Editora da UFPR. 2001.

DAHL, G.; RABO, A. Kam-ap or take-off: local notions of development. Stockholm Studies in Social Anthropology, SSSA, Dept. of Social Anthropology, Stockholm University: Distributed by Almqvist & Wiksell International, Stockholm. 1992

DALY, H. E.; FARLEY, J. Ecological Economics: Principles and Applications. Washington, D.C.: Island Press. 2004

DECLARAÇÃO das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Nações Unidas 2008.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **A thousand plateaus**, Minneapolis: University of Minnesota Press. 1987.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Qué es la filosofía?** Barcelona: Anagrama. 1993/2011.

DÍAZ, A. En la Araucanía. El Último Parlamento Mapuche de Coz-Coz. Relato de Aurelio Díaz Meza (1907). **Revista Chilena de Literatura**. Sección Miscelánea. Disponível em <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/123166/En-la-araucania-el-ultimo-parlamento-mapuche-de-coz-coz.pdf?sequence=1> . 2010. Acessado em 05 mar. 2019.

DICIONÁRIO eletrônico Houaiss da língua portuguesa. Versão 1.05. Editora Objetiva, 2004. 1 CD-ROM.

DUSSEL, E. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1 Janeiro /Abril 2016.

\_\_\_\_\_. “La filosofía europea no es universal” Disponível: <https://www.elespectador.com/noticias/actualidad/filosofia-europea-no-universal-articulo-552386> Acessado em : 09/08/2019. 2015.

EQUADOR. Constitución. **Constitución de la República del Ecuador**, 2008.

ESCOBAR, A. Encountering development. The making and unmaking of the Third World, Princeton, Princeton University Press. 1995

\_\_\_\_\_. **La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo.** 2007.

FABRI, Adriano. Ecovilas: uma análise comparativa a partir das dimensões da sustentabilidade. Brasil. 2015. 143 f. Dissertação (Mestrado em Tecnologia) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2015. Disponível em: <http://repositorio.utfpr.edu.br/jspui/handle/1/1362> . Acesso em 01/06/2019.

FLORIANI, D. **Crítica da razão ambiental**: pensamento e ação para a sustentabilidade. São Paulo: Annablume, 2013.

\_\_\_\_\_. Marcos Conceituais para o Desenvolvimento da Interdisciplinaridade. In: PHILIPPI JUNIOR, Arlindo; TUCCI, Carlos; HOGAN, Daniel Joseph; NAVEGANTES, Raul. Interdisciplinaridade em ciências ambientais. São Paulo: Signus, 2000.

FOLHA 2017. Disponível em: <https://arte.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/sebastiao-salgado/ashaninkas/mitos-de-criacao-do-mundo-mostram-ligacao-com-os-incas/> Acessado em: 02/02/2020

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis. Rj: Vozes. 1983

GEORGESCU-ROEGEN, N. **The Entropy Law and the Economic Process**. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1971

GIDDENS, A. “**Living in a post-traditional society**”, in Beck, U., Giddens, A. y S. Lash 1994.

GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH., S. **Modernização Reflexiva**: Política, Tradição e Estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 1997.

GUDYNAS, E. “Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo”; pp 379- 410, En: “**El desarrollo en cuestión**. Reflexiones desde América Latina”, F. Wanderley, ed. Oxfam y CIDES UMSA, La Paz, Bolivia, 2011.

\_\_\_\_\_. Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo. **América Latina em Movimento**, ALAI, No 462: 1-20; febrero. Quito. 2011.

HOBBS, T. **Leviatã**. Martin Claret: São Paulo. 2010.

GUIA de Aves e Mamíferos. Área Marina Costera Protegida de Múltiplos Usos Lafken Mapu Lahual. FPA Chile e Lab. de Ecología ULAGOS. 2015

HAESBAERT, R. **El mito de la desterritorialización**, México: Siglo XXI Editores. 2011.

HARVEY, D. **El nuevo imperialismo**, Madrid: Ediciones Akal. 2004.

HUANACUNI, M. **Vivir Bien / Buen Vivir**, Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Investigación y CAO, La Paz, 2010.

IBGE. **Potencial Florestal do Estado do Acre**. Relatório Técnico. Projeto Levantamento e Classificação da Cobertura e do Uso da Terra. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. 2005.

ILLICH, I. **Ivan Illich in conversation with Majid Rahnema**. 1997. Disponível em <http://escoladeredes.net/group/bibliotecaivanillich> Acessado em 17 ago. 2017.

IWGIA. Disponível em: [https://www.iwgia.org/images/publications/0716\\_THE\\_INDIGENOUS\\_ORLD\\_2015\\_eb.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications/0716_THE_INDIGENOUS_ORLD_2015_eb.pdf) Acessado em: 20 out. 2019

IPAM. Disponível em: [http://ipam.org.br/wp-content/uploads/2015/12/terras\\_ind%C3%ADgenas\\_na\\_amaz%C3%B4nia\\_brasileira.pdf](http://ipam.org.br/wp-content/uploads/2015/12/terras_ind%C3%ADgenas_na_amaz%C3%B4nia_brasileira.pdf)  
Acessado em 15 nov. 2017. 2017.

IPBES, disponível em: <https://www.ipbes.net/> acessado em: 18 ago. 2019. 2019.

ISA. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ashaninka> Acessado em: 19 ago. 2019. 2004

KAUFFMAN, S. A. Antichaos and adaptation. **Scientific American**, v. 265, p. 78-84, Ago 1991.

KINTUANTE. Disponível em: <https://kaosenlared.net/nacion-mapuche-denunciamos-a-la-empresa-noruega-statkraft-y-al-estado-chileno-por-la-profanacion-y-usurpacion-de-nuestros-el-tuwe-cementerio/> acessado em 10 ago. 2019.

KNOWLES, B. A. **Fractal Social Organizations**. 2013. Disponível em: <https://snotskie.com/fractal-social-organizations> Acessado em 10/03/2019.

KRENAK, A. Disponível em: <https://www.valor.com.br/cultura/6069311/duas-liderancas-indigenas-falam-sobre-os-tempos-bolsonaro> acessado em 18/08/2019. 2019.

LABASTIDA, J. **El edificio de la razón**, México: Siglo XXI Editores. 2007.

LATOUCHE, S. O decrescimento como condição de uma sociedade convivial. **Cadernos IHU Idéias**. Ano 4 – no 56 – 2006.

\_\_\_\_\_. Pequeno tratado de decrescimento sereno. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2009.

LATOUR, B. **Enquête sur les modes d’existence: une anthropologie des modernes**, Paris: La Découverte. 2012

LEFF, E. **Ecología y capital**. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable, México: Siglo XXI Editores 1994

\_\_\_\_\_. **Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de las ciencias al diálogo de saberes**, México: Siglo XXI Editores. 2006

\_\_\_\_\_. “**Imaginarios sociales y sustentabilidad**”, **Cultura y representaciones sociales**, Num. 9, México, pp. 42-121. 2010.

\_\_\_\_\_. **La apuesta por la vida**. Imaginación sociológica e imaginários sociais em los territórios ambientales del sur. Vozes Editora 2014.

LEFIO, M. A. Proyecto, MAE. Temuco. Chile. 2007

LESSIN, L. Nos rastros de yakuruna: a partida de Pawa e a pós- sustentabilidade Ashaninka. 204f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento em Antropologia, Universidade Estadual de São Paulo, Marília, 2011. Disponível em:

[http://www.marilia.unesp.br/Home/PosGraduacao/CienciasSociais/Dissertacoes/lessin\\_1\\_do\\_mar.pdf](http://www.marilia.unesp.br/Home/PosGraduacao/CienciasSociais/Dissertacoes/lessin_1_do_mar.pdf). Acessado em 20 jun. 2019

STRAUSS, L. **O Pensamento Selvagem**. Petrópolis, Vozes, 1992.

LITTLE, P. E. **Ecologia Política como Etnografia**. Um Guia Teórico e Metodológico. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n.25, p.85-103, jan/jun. 2006.

\_\_\_\_\_. **Environments and environmentalisms in anthropological research: facing a new millennium**. *Annual Review of Anthropology*, v. 28, p. 253-284, 1999.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre el gobierno civil**. Barcelona: Altaya, 1994.

LYOTARD, J.F. **A Condição pós-moderna**. José Olympio. 1998.

MALINOWSKY, B. **Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea**, London: Routledge and Kegan Paul. 1922.

MAPU LAHUAL. Disponível em <http://mapulahual.com> Acessado em 24 jun. 2019.

MARCUS, E. G. Etnografia en /del sistema mundo. El surgimiento de la etnografia multilocal. **Alteridades**, vol.11, núm.22, julio-diciembre, 2001, pp. 111-127. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Distrito Federal, México.

MARTINEZ-ALIER J. et al. **Towards a Post-Oil Civilization**. Yasunization and other initiatives to leaves fossil fuels in the soil. 2013. ejlt Report No.:06

MASSONI, A. **El Buen Vivir para El Pueblo Mapuche**. 2013. Disponível em: <https://discursosypracticadelbuenvivir.wordpress.com/2013/07/04/el-buen-vivir-para-el-pueblo-mapuche/> Acessado em: 20 ago. 2019.

MARX, C. (1965), **O CAPITAL**, Editora Boitempo 2013.

MENDES, M. K. 1991. Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira. Dissertação de mestrado em antropologia. Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Campinas.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia da Floresta – O alto Juruá: Práticas e Conhecimentos das Populações –** Manuela Carneiro da Cunha e Mauro de Almeida (orgs). P. 181. Companhia das Letras. 2002.

MORIN, E. **Ciência com Consciência**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Berhand, 1998.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

O'CONNOR, J. **Natural causes**. Essays in ecological Marxism, New York: Guilford. 1998.

ONU e o Meio Ambiente – Disponível em: <https://nacoesunidas.org/acao/meio-ambiente/> - 2017 Acessado em: 20 jun. 2019.

ORGANIZAÇÃO Internacional do Trabalho. **Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales**: un manual. 1. ed. 2003.

PAIRICAN, F. M. **La rebelión del movimiento mapuche**. Santiago. Pehuén 2014.

PERSPECTIVAS TEÓRICAS DOS CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS NO CAMPO DO DESENVOLVIMENTO. **Revista Uniara**, v.17, n.1, julho 2014.

MARTINEZ, A. J. **O Ecologismo dos pobres**: conflitos ambientais e linguagens de valoração. São Paulo. Contexto, 2011.

PIGG, S. “Constructing Social Categories Through Place, Social Representations and Development in Nepal, en *Comparative Studies in Society and History*. 34(3), 491-513. 1992.

PIMENTA, J. AMOR REBELDE: HISTÓRIA, CASAMENTO E POLÍTICA NO ALTO JURUÁ. **Mana** [online]. 2018, vol.24, n.2, pp.199-234. 2018.

PIMENTA, J. 2002. “índio não é todo igual”. A construção ashaninka da história e da política interétnica. Tese de doutorado em antropologia, Universidade de Brasília - UnB, Brasília.

PIMENTA J. 2004. Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: Os paradoxos de um exemplo Amazônico. **Anuário Antropológico**, p. 115–150, 2002/2003.

PLAN MAESTRO, de Desarrollo – **Rewe Lafquen Mapu Lahual** – Febrero – 2006.

POLANYI, K. *"El mercado y el hombre"* en Textos Selectos de EUMEDNET. Disponível em: <http://www.eumed.net/textos/> 1944. Acesso em: 02 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. "La falacia económica" en Textos Selectos de EUMEDNET. Disponível em: <http://www.eumed.net/textos/1977>. Acesso em: 02 jul. 2019

PORTO-GONÇALVES, C.W. Geo-grafias: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad, México: Siglo XXI Editores. 2001.

\_\_\_\_\_. “Latifundios genéticos y existencia indígena”, **Revista Chiapas**, 14: 7-30. 2002.

POVO ASHANINKA. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ashaninka> Acesso em: 20 fev. 2020.

PYANKO, F. e PYANKO, M. Plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena Kampa do Rio Amônia– Rio Branco: Comissão Pró-índio do Acre, 2007.

PYĂKO, M. 2017. Disponível em: <https://arte.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/sebastiao-salgado/ashaninkas/mitos-de-criacao-do-mundo-mostram-ligacao-com-os-incas/> Acesso em: 02 de fev. 2020

RAFFESTIN, C. **Pour une géographie du pouvoir**, Paris: Librairies techniques. 1980

RIST, Gilbert - **The History of Development: From Western Origins to Global Faith** (third edition) was first published in English in 2008 by Zed Books Ltd, □ Cynthia Street, London NI, Qjf, UK, Rom 400,175 Fifth Avenue, New York, ny 10010.  
SACK, R. Human territoriality: its theory and history, Cambridge: Cambridge University Press 1985.

RELATÓRIO DE PESQUISA.COLETIVO EPSA-PPGMADE. **Modernidade Periférica e sujeitos plurais no contexto da crise socioambiental**: tensões, conflitos e coexistências entre sistemas centrais e das bordas para a construção de estratégias teórico-metodológicas. Curitiba: PPGMADE-UFPR, 2019.

SALAS, Astrain Ricardo. **Ética intercultural**: (re) leituras do pensamento latino-americano – São Leopoldo. Nova Harmonia. 2010.

SALLES, V. e MATOS, E. A Teoria da Complexidade de Edgar Morin e o Ensino de Ciência e Tecnologia. **Revista Brasileira de Ensino de Ciência e Tecnologia**. UTFPR. 2017.

SCHUMPETER, J. **Capitalism, socialism and democracy**, London: Routledge. 1942/1976.

SERRES, M. **Diálogo sobre a ciência, a cultura e o tempo**. Lisboa: Wook.. 1996

SHERIDAN, Thomas E. **Where the dove calls**: the political ecology of a peasant corporate community in northwestern Mexico. Arizona: The University of Arizona Press, 1988.

SACHS, W. **The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power** was first published in 1992 by Zed Books Ltd, 7 Cynthia Street, London NI 9JF, UK and Room 400,175 Fifth Avenue, New York, 10010, USA. 1992.

SACHS, Wolfgang. **The Archaeology of the Development Idea**. Ed. Orient Blackswan, 1997.

SHIRATORI, K. Disponível em: [https://www.nexojournal.com.br/ensaio/2019/Como-os-povos-e-as-terras-indigenas-protegem-a-biodiversidade?utm\\_medium=Social&utm\\_campaign=Echobox&utm\\_source=Facebook&fbclid=IwAR1sD3m2qPHpbOKTFTHu4Fr85w54TOIRshJc--KJ74wAEu0HqgcWrQSHdxA#Echobox=1563919760](https://www.nexojournal.com.br/ensaio/2019/Como-os-povos-e-as-terras-indigenas-protegem-a-biodiversidade?utm_medium=Social&utm_campaign=Echobox&utm_source=Facebook&fbclid=IwAR1sD3m2qPHpbOKTFTHu4Fr85w54TOIRshJc--KJ74wAEu0HqgcWrQSHdxA#Echobox=1563919760) acesso em 18/08/2019. 2019.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. De como a natureza foi expulsa da modernidade. **Revista Crítica do Direito**, n. 5, vol. 66, ago.dez. 2015. p. 88-106. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0B94HulPcnYU-c1EtSjKxNEhSX2s/view>. Acesso em: 14 jul. 2019

SOUSA SANTOS, B. e MENESES, M. Paula. **Epistemologias do Sul** / org. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. – (CES). 2009. Edições Almedina. AS – Coimbra. Portugal. 2009

SOUSA SANTOS, B. (2008). **Conocer desde el Sur**. Para una cultura política emancipatoria, Buenos Aires: CLACSO/CIDES-UMSA/Plural Editores. 2008.

STONICH, Susan. **“I am destroying the land!”** The political ecology of poverty and environmental destruction in Honduras. Boulder: Westview Press, 1993.

SVAMPA, M. **Pensar el desarrollo desde América Latina**. In: Massuh G (ed) *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Mardulce, Buenos Aires, pp 17–58. 2012.

THOMPSON, E.P. **Costumes em comum**: Estudos sobre a cultura popular tradicional, São Paulo: Companhia das Letras. 1998.

TOLEDO, V. **El outro zapatismo**. Luchas Indígenas de Inspiración ecológica em México. Transforma. 1999.

TOLEDO, V. e BARRERA-BASSOLS, N. **La memoria biocultural**. Barcelona: Icaria Editorial, S.A., 2008.

TORREZ, E. M. **Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña** / espacio de bienestar. Pp 45-67, En: “Aymar ayllunakasan qamawipa. Los aymara: búsqueda de la qamaña del aully andino” (S. Yampara et al. coords. ). Ediciones Qamañpacha, CADA, La Paz. 2001.

TRIVIÑOS, A. N. Silva. 1987. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa na educação. São Paulo: Atlas, 1987.

\_\_\_\_\_. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1990.

TRUMAN, H, 1964/[1949], **Public Papers of the Presidents of the United States**, Harry S. Truman, Wash.ngton, U.S. Government Printing Office. 1964.

TURISTIPS. **La cosmovisión Mapuche**, um viaje ancestral. Disponível em: <https://turistips.cl/la-cosmovision-mapuche-viaje-ancestral/> acessado em 13 set. 2019

VEIGA, José Eli da. **Desenvolvimento sustentável**: o desafio do século XXI. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

VERTEBRATE biodiversity on indigenous-managed lands in Australia, Brazil, and Canada equals that in protected áreas conduzido pela University of British Columbia e publicado na **Environmental Science & Policy**. - Volume 101, November 2019, Pages 1-6 – ELSEVIER 2019. Disponível em <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1462901119301042> Acesso em 18 jul. 2019

VILLORO, Luis. **El Pensamiento Moderno**. Filosofia Del Renacimiento / Luis Villoro. – 2ª. Ed. – México : FCE, El Colegio Nacional. Colec. Centzontle 2010.

YIN, R. K. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. 3 ed., Porto Alegre: Bookman, 2005

WALDROP, M. Mitchell. **Complexity**: the emerging science at the edge of order and chaos. New York: Simon and Schuster, 1992.

WEBER, M. **Economía y sociedad**. Esbozo de sociología comprensiva, México: Fondo de Culura Económica. (1922/1983).

\_\_\_\_\_. 1980. **Ciência e Política: duas vocações.** In *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.

WEISS, Gerald. *The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*. Ph.D. Dissertation, University of Michigan. 1969.

WEWITO. **A gente luta mais come fruta.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=p-D6meHSFuI> . Acesso em: 20 mar. 2006.

WORLD Resources Institute e do Rights and Resources Initiative. Disponível em <https://rightsandresources.org/en/#.XVnA4uhKjIU> Acesso em: 07 jul. de 2019.

ZIAI, Aram. *Exploring Post-development. Theory and practice, problems and perspectives*. 2007. This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2007. 270 Madison Ave, New York, NY 10016. 2007.