







Organizadores:
Anselmo Gonçalves da Silva,
Daniel Belik,
Rachel Dourado da Silva

Emergências Amazônicas

Conflitos, resistências e reexistências

SCIENTIA INTERNATIONAL
CLAEC Editora

Emergências Amazônicas

Conflitos, resistências e reexistências

SCIENTIA INTERNATIONAL PRESS
CLAEC Editora

SCIENTIA INTERNATIONAL PRESS

Publicação científica em acesso aberto

Scientia.International, S.L.U. (Espanha)
Scientia International Inova Simples (I.S.) (Brasil)

DIREÇÃO EDITORIAL

Diretor Executivo (CEO) e Editor-Chefe
Bruno César Alves Marcelino

CONSELHO EDITORIAL

África
Adebayo O. Olukoshi — University of the Witwatersrand, África do Sul
Akachukwu Ignatius Nwabueze — University of Nigeria, Nsukka, Nigéria
Busha Taa — University of Gondar, Etiópia
Ginjo Gitima Giya — Bonga University, Etiópia
Jean-Christophe Boungou Bazika — Centre for Analysis and Political Economy Research, Congo
John Aluko Orodho — Kenyatta University, Quênia
Ringo Benjamim Victor — Universidade Púnguè, Moçambique

Ásia
Abhishek Kumar — Indian Institute of Technology Kharagpur, Índia
Afroz Ahmad Shah — Universiti Brunei Darussalam, Brunei
Andi Cudai Nur — Universitas Negeri Makassar, Indonésia
Antonio Francisco B. de Castro — Filipinas
Anuj Kumar Srivastava — Sardar Patel College of Pharmacy, Índia
Dharmendra Kumar Meena — Central Inland Fisheries Research Institute (ICAR), Índia
Eyas Abuhijleh — Ajman University, Emirados Árabes Unidos
N Anthony Baite — Banaras Hindu University, Índia
Sushant Kumar Chhotray — Defence Research and Development Organisation, Índia

SCIENTIA INTERNATIONAL PRESS

Publicação científica em acesso aberto

Scientia.International, S.L.U. (Espanha)
Scientia International Inova Simples (I.S.) (Brasil)

CONSELHO EDITORIAL

Europa

Antoni Aguiló — Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Espanha
Bernardo Antunes — Portugal
Bill Irby — Reino Unido
Bruno César Alves Marcelino — Scientia International, Espanha
Chiara Amitrano — Università degli Studi di Napoli Federico II, Itália
Gloria Casanova Molina — Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha
Isabel Barros Dias — Open University, Portugal
Kevin Ackermans — Open University of the Netherlands, Espanha
Luis Miguel Pires Almeida — Instituto Superior de Educação e Ciências de Lisboa, Escola Superior de Educação Jean Piaget de Almada, Portugal
Madalena Perestrelo de Oliveira — University of Lisboa, Portugal
Mihaela Drenscko — Reino Unido
Rafael Diego Macho Reyes — Universidad de Córdoba, Espanha
Samet Doykun — Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Turquia
Sandra Santasusagna — Universidad Isabel I, Universitat Oberta de Catalunya, Espanha

América do Norte

Ilgentche Appolon — Asociación Latinoamericana de Investigación en Educación, Canadá
Manuel de Jesús Verdecia Tamayo — Universidad de Granma, Cuba
Marco Antonio Chavez Aguayo — Universidad de Guadalajara, México
Weldy Saint-Fleur — Université de Sherbrooke, Canadá

América do Sul

Antonio Angelo Missiaggia Picorone — Federal University of Juiz de Fora, Brasil
Débora Alessandra Peter — Brasil
Éder Tadeu Gomes Cavalheiro — University of São Paulo, Brasil
Edwin Michel Vera Mendoza — Universidad Continental, Peru
Isabel Cristina Chaves Lopes — Universidade Federal Fluminense, Brasil
José Deribaldo Gomes dos Santos — Universidade Estadual do Ceará, Brasil
Juliana Porto Machado — Universidade Federal do Pampa, Brasil
Julio Paredes-Riera — Universidad Tecnológica Empresarial de Guayaquil, Equador
Luciana Garcia de Mello — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
Luiz Carlos Flôres de Assumpção — Brasil
Mateus Gamba Torres — Universidade de Brasília, Brasil
Maurício Aires Vieira — Universidade Federal do Pampa, Brasil
Michel Goulart da Silva — Instituto Federal Catarinense, Brasil
Ricardo Scopel Velho — Instituto Federal Catarinense, Brasil
William Jônatas Vidal Coutinho — Universidade Federal do Amapá, Brasil

SCIENTIA GLOBAL EDITIONS

CLAEC e-Books
Selo editorial de cooperação internacional

Scientia Global Editions: CLAEC e-Books é um selo de cooperação editorial internacional entre a Scientia International Press e a Editora CLAEC, dedicado à publicação de obras científicas digitais em acesso aberto, com circulação multilíngue, atribuição de identificadores digitais e promoção da produção acadêmica em perspectiva global.
O selo reúne a atuação internacional da Scientia International Press, divisão editorial da Scientia International, e a trajetória da Editora CLAEC, vinculada ao Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura. Essa cooperação busca ampliar a difusão do conhecimento científico, fortalecer a internacionalização de autores e obras, promover o acesso aberto e reduzir barreiras linguísticas à circulação acadêmica.
As obras publicadas pelo selo podem contar com edição bilíngue ou multilíngue, metadados editoriais em diferentes idiomas, ISBN, DOI para a obra completa e/ou DOI individuais para capítulos, conforme a natureza de cada publicação e os critérios editoriais definidos pelas instituições parceiras.

EQUIPE EDITORIAL EXECUTIVA DO SELO

Editor-Chefe e CEO da Scientia International
Me. Bruno César Alves Marcelino
Scientia International Press

Editor-Chefe Adjunto
Dr. Lucas da Silva Martinez
Editora CLAEC

Editora-Executiva
Lic. Jéssica Biltches Costa
Editora CLAEC

Editora-Assistente
Bela. Valéria Lago Luzardo
Editora CLAEC

Projeto gráfico e diagramação
Bela. Valéria Lago Luzardo
Editora CLAEC

Capa
Ma. Gloriana Solís Alpízar
Scientia International Press

INSTITUIÇÕES PARCEIRAS

Scientia International Press
Divisão editorial da Scientia International

Editora CLAEC
Vinculada ao Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura

© 2026 · Scientia Global Editions: CLAEC e-Books

Scientia International Press (Espanha) · Editora CLAEC (Brasil)

Obra publicada em acesso aberto sob a licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0). É permitida a reprodução, a distribuição e a adaptação em qualquer meio ou formato, desde que sejam atribuídos os devidos créditos à autoria e à edição e indicadas eventuais alterações. Os direitos autorais são mantidos pelos autores.

CRÉDITOS EDITORIAIS

Organização: Anselmo Gonçalves da Silva, Daniel Belik e Rachel Dourado da Silva

Revisão final: Anselmo Gonçalves da Silva

Diagramação: Valéria Lago Luzardo

Capa: Gloriana Solís Aspízar

Produção, metadados e publicação digital: Scientia International Press · Editora CLAEC

ISBN: Espanha — 978-84-09-95167-3

DOI: https://doi.org/10.56365/v8zfb923

Disponível em: https://press.scientia.international/press/pt_BR/catalog/book/27

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Emergências Amazônicas: Conflitos, resistências e reexistências / organização Anselmo Gonçalves da Silva, Daniel Belik, Rachel Dourado da Silva. – 1. ed. – Espanha: Scientia Global Editions: CLAEC e-Books, 2026. PDF.

Vários autores.
Vários colaboradores.
Bibliografia.
ISBN (Espanha) 978-84-09-95167-3

1. Conflitos socioambientais. 2. Amazônia. 3. Povos indígenas e comunidades tradicionais. 4. Territorialidade. 5. Resistência. 6. Reexistência. I. Título.

CDD: 304

Os textos contidos neste e-book são de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores e autoras, incluindo a adequação técnica e linguística.

SUMÁRIO

Apresentação 8

PARTE 1: Conflitos emergentes

Irrupción del crimen organizado en la región trinacional MAP 10
Guillermo Rioja-Ballivián

Entre o abandono e o controle das políticas públicas de saúde em territórios em conflito na Amazônia: uma análise crítica da governança estatal sob a lente da biopolítica e necropolítica 23
Claudia Ribeiro Pereira Nunes e Bruno Rodrigues de Oliveira

Juventudes e o futuro de Reservas Extrativistas amazônicas: um estudo sobre reprodução social nas RESEX Chico Mendes e Cazumbá-Iracema 40
Anselmo Gonçalves da Silva

PARTE 2: Pedagogias da luta e resistência

Pedagogia da Floresta: saberes insurgentes da Amazônia a partir de uma experiência vivida 78
Fátima Cristina da Silva

Aprendizagem e desenvolvimento humano em organizações e movimentos socioambientais amazônicos 99
Leandro Amorim Rosa, João Paulo Fonseca de Gois e Beatriz da Silva Macambira

Le combat de l'association Moliko pour le rapatriement des restes humains autochtones présents dans les collections du Musée de l'Homme: perspectives d'évolution de la loi française 114
Fannie Duverger, Mathilde Kamal-Girard, Luc Leriche e Corinne Toka-Devilliers

PARTE 3: Memória, corpo e reexistência dos mundos amazônicos

Corpo-território como experiência vivida: mulheres indígenas na Amazônia rondoniense 135
Suzanna Dourado da Silva e Guillermo Castillo Ramírez

Território, identidade e memória: a comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho, Oiapoque-AP 153
Sidney Rodrigues, Rachel Dourado da Silva e Hedilano Luiz da Silva Maciel

Quando a Roça Recomeça: caminhos regenerativos para o turismo no Oiapoque 166
Rachel Dourado da Silva, Kassia Angela Lod Moraes Galiby, Cacique Edmilson dos Santos Oliveira e Vânya Regina Rodrigues da Silva

Rostos indígenas na Amazônia 178
Daniel Belik

Sobre os autores e autoras 201

Apresentação

A Amazônia não é apenas um lugar onde acontecimentos emergem. Ela é, sobretudo, um território onde diferentes mundos se encontram, entram em disputa, resistem, aprendem, se transformam e produzem novas formas de existência.

É a partir dessa compreensão que nasce esta coletânea, **Emergências Amazônicas: conflitos, resistências e reexistências**, organizada por Anselmo Gonçalves da Silva, Daniel Belik e Rachel Dourado da Silva. Reunindo diferentes perspectivas, trajetórias de pesquisa e experiências territoriais, o livro propõe olhar para a Amazônia para além das imagens recorrentes que a reduzem à floresta, à biodiversidade ou aos grandes problemas ambientais. Aqui, a Amazônia é compreendida como território vivido, tecido por relações sociais, culturais, políticas, econômicas, ambientais e simbólicas.

Falar em **emergências amazônicas** implica reconhecer uma dupla dimensão. De um lado, estão as situações que se tornam cada vez mais urgentes: conflitos territoriais, avanço de atividades econômicas predatórias, crime organizado, desigualdades no acesso às políticas públicas, vulnerabilidades sociais, ameaças aos modos de vida, disputas pelo território e processos de apagamento de memórias e saberes. De outro, estão as emergências entendidas como aquilo que **surge**, **irrompe** e **se afirma**: novas formas de resistência, conhecimentos insurgentes, pedagogias produzidas no cotidiano, identidades territoriais, práticas de cuidado, estratégias comunitárias e projetos de futuro construídos pelos próprios sujeitos amazônicos.

É nessa tensão entre aquilo que ameaça a vida e aquilo que emerge para defendê-la que se encontra o eixo político e epistemológico desta obra.

Ainda, gostaríamos de agradecer o apoio do Instituto Federal do Acre (IFAC), por meio do Edital nº 12/2024/PROINP/IFAC – Apoio à Pesquisa do Ifac 2024–2025, que viabilizou financeiramente a publicação desta obra.

PARTE 1

Conflitos emergentes

1

Irrupción del crimen organizado en la región trinacional MAP

Guillermo Rioja-Ballivián
Universidad Amazónica de Pando (UAP)
Iniciativa Trinacional MAP

10.56365/wskmyc21

El contexto

Solo como un ejemplo, entre muchos, el día 18 de octubre de 2023 se publicaba la noticia de la incautación de 207 kilos de cocaína de alta pureza — valorados en casi medio millón de dólares — que estaban escondidos en un camión que hacía el recorrido desde Perú a Brasil (Jornada, 2023). La droga tenía su origen en Perú y estaba destinada al mercado brasileño, pasando por territorio boliviano (Newsroom Infobae, 2023). Triste relación trinacional del crimen organizado.

El 23 de enero del 2024, se realizó un webinar denominado “Panel sobre impacto ambiental del tráfico de drogas en las Américas” patrocinado por la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA por sus siglas en inglés) donde participaron investigadores de Bolivia, Colombia y Perú. Curiosamente Brasil estaba ausente del debate, siendo que es el primer país con más consumidores de cocaína de América Latina, según varios medios informativos con datos de la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (Agência Brasil, 2025; DW, 2019; ONUDD, 2008).

Es notorio que estos tres países, Bolivia, Colombia y Perú grandes productores de cocaína, tienen extensas fronteras con Brasil, por donde se realiza el narcotráfico y cuya ruta más conocida es la llamada “ruta caipira”, que va desde Perú y Bolivia; pasa por Paraguay y termina en Brasil. El tema, entonces, debería contemplar no solo a los grandes productores de cocaína en la región, sino también al gran mercado de consumidores a donde va a parar esta gran producción.

Hay que considerar que, en el censo de 2024 en Bolivia, se estableció que el 46,3% de la población boliviana se identificaba como mestiza, mientras que el 38,48% lo hacía como indígena, y el 15% como blanco (Wikipedia, s. f.) el acullico (masticado de la hoja de coca) es legal y ampliamente practicado, especialmente en zonas rurales y zonas urbanas como Santa Cruz de la Sierra, donde el consumo ha crecido incluso en sectores medios y altos (El Deber, 2025). En Perú, se estima que 6 millones de personas consumen hoja de coca con fines medicinales y rituales (El Comercio, 2020) y en Colombia, en comunidades indígenas como los

Kogui, el “mambeo” (masticado) tiene valor espiritual y medicinal (Wikipedia 2, s. f.; Prensa Mercosur. 2025). Estos son los países donde se produce, entonces, la materia prima para la fabricación de cocaína y, en consecuencia, la zona fronteriza es muy utilizada por redes criminales para el tráfico hacia el mercado brasileño y posteriormente a Europa y África (DSN, 2021) Volveremos sobre esto.

En cuanto a la producción de hoja de coca y de cocaína, se ha mantenido constante en los últimos años en los tres países productores de Sudamérica, Bolivia, Colombia y Perú con algo más de 155.000 hectáreas de cultivos de arbustos de coca (50% de ellas en Bolivia y Perú) y alrededor de mil toneladas métricas de producción potencial de cocaína. Respecto de esta última, dos países que componen este informe, Bolivia y Perú, dan cuenta de aproximadamente del 37% de la producción potencial de cocaína (ONUDD, 2008).

Para entender la magnitud de la dinámica del tráfico de cocaína, es necesario apuntar que de los 6.918 kilómetros de fronteras que tiene Bolivia, 3.423 kilómetros corresponden a la separación limítrofe entre Bolivia y Brasil. Esta línea fronteriza recorre en Bolivia tres departamentos: Santa Cruz, Beni y Pando, comenzando en Pantanal y terminando en la selva Amazónica. Es interesante percibir que la frontera entre Bolivia y Brasil es la segunda frontera terrestre más extensa de América del Sur y una de las diez más largas del mundo (Rioja-Ballivián, 2025a).

En nuestra región MAP, los límites entre el estado de Acre y el departamento de Pando son demarcados principalmente por los ríos Abuná, Rapirran, Chipamanu y Acre. Frontera porosa que marca tres importantes características; es de hecho una frontera amigable, de integración y también — por desgracia — una frontera de crimen.

Frontera trinacional MAP amigable y de integración

Antes de seguir vamos a recordar que la región trinacional MAP (Madre de Dios, Perú; Acre, Brasil y Pando, Bolivia), es un constructo social (imaginario colectivo)[1] creado por un grupo de personas reunidas en torno al concepto de desarrollo sostenible, entendido como un proceso principalmente endógeno, de actitudes y acciones conscientes de la sociedad civil.

En la historia compartida de esta larga frontera, se producen migraciones permanentes y temporales que muestran el aserto de considerarla como frontera porosa, amigable y de integración.

Puede considerarse amigable por el hecho, entre otros, de que muchos jóvenes brasileños estudian en Bolivia aprovechando ventajas de diversa índole

> (...) ya que a medida que la oferta de educación superior en Brasil no satisface la demanda existente, genera iniciativas por parte de los propios estudiantes en la búsqueda de solucionar el acceso a la educación superior y, a menudo, en otros países. (...) Esta movilización de los estudiantes también puede atribuirse a las mayores posibilidades de acceso a las instituciones, dado que no hay proceso selectivo (exámenes de ingreso) y la valorización del real, que es la moneda brasileña, en relación con el boliviano, moneda de Bolivia, favorece la reducción de costos de la educación privada en este país para los brasileños. Además, la cercanía geográfica con Brasil, la facilidad de acceso a las instituciones extranjeras de educación superior y la similitud de los idiomas, son factores que pueden explicar este movimiento (...).

[1] El término "imaginario colectivo" fue acuñado por el filósofo y sociólogo francés Edgar Morin en 1960. Se refiere al conjunto de mitos, símbolos y significados que son compartidos por un grupo social y que funcionan como una "mente" social colectiva. Este imaginario se alimenta de diversas fuentes, incluyendo los medios de comunicación, la cultura y las experiencias compartidas, y se manifiesta en productos de consumo y figuras mediáticas. (Botto, 2018). El concepto se puede rastrear también en Sartre (1964) y en Castoriadis (2007).

Se observa que la carrera de Medicina es la que presenta mayor demanda por parte de los estudiantes brasileños en universidades de países fronterizos. Y, a pesar del aumento en el número de plazas para la carrera en Brasil en los últimos años, la oferta no ha sido suficiente para atender la demanda (Martins, 2018, pp. 129-130).

Se calcula que en Bolivia, según el año y en diferentes ciudades, entre 10.000 y 20.000 jóvenes brasileños realizan estudios principalmente de medicina y enfermería. En el departamento Pando — según informaciones verbales por parte de funcionarios universitarios — se estima que en la Universidad Técnica Privada Cosmos (UNITEPC) el 80% de los estudiantes son de nacionalidad brasileña o peruana, en tanto que el 30% de los alumnos de la Universidad Amazónica de Pando (UAP) son también de esa nacionalidad. Algo semejante ocurre en la filial de Pando de la Universidad Privada Domingo Savio (UPDS).

Vale recalcar que esta migración transfronteriza — que puede considerarse cíclica o temporaria — brinda beneficios tanto económicos a Bolivia como de profesionalización a Brasil ya que los profesionales formados retornan a su país con un título universitario bajo el brazo. Y en nuestra frontera MAP mejoran los servicios de salud que los estados nacionales, lejanos, descuidan señaladamente.

Este fenómeno se entiende si consideramos que las tres unidades sociopolíticas de esta región, situadas en el vértice sudoccidental de la Amazonia, se encuentran lejos de las capitales nacionales tanto en el sentido físico como en el imaginario colectivo, por ende, al margen de la adecuada atención de los estados nacionales en cuanto al desarrollo integral, educación, salud y el manejo sustentable de sus recursos naturales (Rioja–Ballivián, 2005).

En cuanto a Pando, para Perrier Bruslé (2011)

> esa frontera de más de 3.400 kilómetros está ubicada en la parte oriental del país, en la zona que siempre estuvo menos ligada al núcleo nacional boliviano. El alto nivel de desvinculación territorial hace de este espacio fronterizo una zona de margen dentro del territorio nacional.
>
> Por lo tanto, en la escala local, el aislamiento de los pueblos fronterizos obligó a sus habitantes de los dos lados a intercambiar lo poco que tenían para sobrevivir (p. 48).

De este modo, mostrando el empeño de desarrollo de la región, es importante considerar que, desde fines del siglo XIX, Madre de Dios, Acre y Pando, comparten una misma historia económica marcada por los distintos ciclos productivos que fueron construyendo lógicas económicas y sociales compartidas: la cascarilla o quina, la goma, la castaña y otros productos forestales maderables y no maderables, que generan roles económicos específicos cuyos impactos ambientales son moderados (Córdoba, L. et al. 2015; Córdoba, L. 2018; López, C. 2001).

Sin embargo, a mediados del siglo XX, la irrupción caminera en la región (FOBOMADE, S, f.; BID INTAL. 2016) introduce otros modelos de acumulación de tierras y capitales, a través de la deforestación de grandes extensiones de bosque para la ganadería y la producción agrícola. La histórica lucha de los siringueros y su líder Chico Mendes por detener esta dinámica de depredación, marcaron una época heroica que culminó con el establecimiento de áreas de protección que se van deteriorando desde entonces, a causa de la fuerte presión del mercado. (WWF, 2021) La inmigración descontrolada y modelos errados de desarrollo como la ganadería extensiva y la monoproducción agrícola impactan desfavorablemente en la región. Con esta dinámica, los habitantes del MAP ven postergados sus anhelos de desarrollo sustentable y se encuentran amenazados desde afuera por los riesgos acarreados por el cambio climático global y la expansión del mercado capitalista e internamente por los procesos sociales que ejercen presión

sobre el bosque amazónico. El cambio en el uso mayor de la tierra y sus modelos de tenencia, en muchos casos adquirida de manera especulativa e ilegítima, provoca procesos de deforestación y degradación de los bosques, agravados por quemas y chaqueos, muchas veces incontrolados, que generan incendios forestales de diferente magnitud y gravedad (Rioja-Ballivián, 2025).

Esto provoca desazón en nuestras poblaciones que, sin el auxilio adecuado de los estados y sus gobiernos, buscan soluciones con sus allegados territoriales, históricos y de parentesco.

Y es que hay que entender que las fronteras no sólo son límites internacionales de mayor o menor tensión geopolítica sino también "puentes" de contacto e intercambio socioeconómico y cultural donde la circulación de bienes, servicios y personas moldea la forma de pensar, sentir y actuar; donde se construyen "realidades imaginadas", referidas a las creencias y narrativas que las sociedades construyen y que aunque no son tangibles, tienen un impacto significativo en la vida cotidiana y en la organización social, al igual que los imaginarios colectivos.

Así, los actores fronterizos juegan un papel crucial en la construcción de una región socioeconómica transnacional. Su contribución cotidiana se manifiesta en la creación de oportunidades económicas y sociales, la integración regional, y la cooperación bilateral. Estos actores, idealmente aliados a los gobiernos locales, deben trabajar en conjunto para enfrentar los desafíos y aprovechar las oportunidades que surgen en las zonas de frontera. La participación activa de estos actores es esencial para el desarrollo y autosuficiencia de las comunidades transfronterizas, y para la resolución de conflictos y necesidades que son a menudo invisibilizados (Grimson. 2001, Sánchez Serrano, 2018).

Como resultado, una buena parte de los fronterizos hablan más de un idioma, conocen los tipos de cambio y precios de ambos lados de frontera, cruzan constantemente la línea con motivos laborales, comerciales y educativos, establecen relaciones de amistad y parentesco, realizan actividades socioculturales y comparten algunos servicios públicos. En la frontera predominan más

las acciones concretas de los habitantes que las normas de control. Este es el caso de nuestra frontera trinacional MAP, porosa, amigable y de integración, que en su consolidación histórica tropieza con la irrupción del crimen organizado.

Cocaína y crimen organizado

El día 18 de junio del año 2023 confirmamos que el contrabando y el narcotráfico afectan gravemente a siete poblaciones fronterizas de Bolivia: Desaguadero, Pisiga, Yacuiba, Puerto Suárez, Puerto Quijarro, San Matías y Cobija, siendo esta última de nuestra competencia directa.

Desde 2022, en Cobija se ha identificado la presencia del Comando Vermelho, un grupo que disputa con el PCC el control de la frontera entre Bolivia y Brasil.

> “En 2022, tres de las ejecuciones registradas fueron vinculadas al narcotráfico. El 11 de julio, Perico NN, estudiante universitario de medicina, fue asesinado al ser confundido por su victimario con otra persona vinculada al volteo de droga. Unos 10 días después, Patricio NN, ligado al PCC, fue acribillado cuando iba como pasajero en un vehículo con placa brasileña, pese a que debía estar cumpliendo una detención domiciliaria por narcotráfico. El 2 de agosto, Martin NN, de 19 años de edad, fue acribillado al interior de su vivienda. El médico forense evidenció seis impactos de bala. Durante las investigaciones sobre este asesinato, la Policía identificó a cuatro implicados que fueron reclutados por el Comando Vermelho[2] (Eju!, 2023).

Estos crímenes continúan ocurriendo en la región trinacional MAP debido al aumento de la actividad del narcotráfico. Según una publicación del Sol de Pando, droga peruana pasa por Cobija y es entregada en Brasiléia y Epitaciolandia a operadores de las

[2] Los nombres fueron cambiados por el autor.

facciones del PCC (Bode 13) y del Comando Vermelho. La droga peruana es mayormente pasta base de cocaína (sulfato) frente a un menor porcentaje de cocaína cristalizada (clorhidrato). También, según la misma fuente, la mercancía se mueve hacia el estado de Acre, en Brasil, desde los municipios de Santa Rosa del Abuná, Bella Flor y Bolpebra, que están en Pando (Sol de Pando, 2024).

Las organizaciones criminales utilizan diferentes medios de transporte terrestre: vehículos públicos de pasajeros y carga o particulares, acondicionando autos o camionetas para ocultar la droga. También usan cargadores, como mochileros y 'cargachos', que van protegidos por sicarios. Así evitan que los asalten y puedan enfrentarse a la policía (Rioja-Ballivián, 2025a).

Una investigación de Mongabay Latam y Earth Genome encontró 67 pistas de aterrizaje ocultas en la selva peruana. Estas pistas las usan redes de narcotráfico y en noviembre de 2024 estaban activas, vigiladas y controladas por esas organizaciones (Mongabay, 2025).

Y, como parte de las evidencias de estos asertos, recientemente el sociólogo Marcos Ferreira en el VI Simposio "Defensa Nacional: Fronteras y Migraciones", organizado por la Escuela de Comando y Estado Mayor del Ejército Brasileño y el Programa de Maestría en Geografía de la Universidad Federal de Acre, que tuvo lugar durante los días 24 y 25 de junio de 2025 en la ciudad de Rio Branco, Acre (UFAC, 2025) mostró fotos de Cobija, de pintadas de grupos del crimen organizado que controlan el tráfico de cocaína en la región MAP (Figura 1).



Figura 1 – Pintadas asociadas a grupos del crimen organizado en una plaza de la ciudad de Cobija

Foto tomada de la presentación de Marcos Ferreira en el VI Simposio “Defensa Nacional: Fronteras y Migraciones” (UFAC, 2025).

Conclusiones y recomendaciones

Si bien no es posible describir y analizar la complejidad de la frontera MAP en un pequeño ensayo como este, mostramos los elementos que a nuestro juicio son los más relevantes de la coyuntura social actual: integración trinacional por un lado y crimen organizado por el otro, dentro de un contexto histórico de integración fronteriza y el abandono estatal compartidos.

Presentamos una reflexión sobre la dualidad que enfrenta la región MAP entre la integración y el narcotráfico. A través de un análisis crítico, se revelan no solo las dinámicas culturales y educativas que pueden favorecer el desarrollo, sino también las amenazas significativas que el crimen organizado representa. El narcotráfico ha influido en comunidades locales al provocar transformaciones sociales y culturales, generando violencia y desconfianza en las instituciones. Paralelamente, Hay una notable falta de recursos e intervención estatal, lo que permite que las organizaciones del crimen operen con poca oposición y a menudo con complicidad de funcionarios de los gobiernos locales.

La complejidad del contexto exige respuestas concertadas a nivel trinacional que aborden tanto la realidad socioeconómica como las estructuras del crimen, permitiendo así un enfoque más sostenible y seguro para las comunidades de la región. La situación invita a repensar cómo las fronteras pueden servir no solo como límites, sino también como espacios de oportunidad y cooperación transnacional. En este ámbito, se deberían fomentar proyectos de desarrollo sostenible que prioricen el bienestar de las comunidades fronterizas y promuevan la educación, salud y oportunidades laborales. Acción ejemplar de esto es la migración de estudiantes que favorece el desarrollo local y que podría actuar como contrapeso al narcotráfico, aunque también esta actividad puede verse afectada por la violencia en la región.

Referências

Agência Brasil. (2025, julio 5). *Al menos 11,4 millones de brasileños ya utilizaron cocaína o crack*. https://agenciabrasil.ebc.com.br/es/saude/noticia/2025-07/al-menos-114-millones-de-brasilenos-ya-utilizaron-cocaina-o-crack

BID INTAL. (2016). *Exportar para crecer. Ideas de integración. Conexión N° 240*. https://publications.iadb.org/es/publications/spanish/viewer/Conexi%C3%B3n-INTAL-No-240-agosto-2016.pdf

Botto, M. (2018). Edgar Morin. La cultura de masas como objeto de análisis. *Question*, *1*(60), e094. https://doi.org/10.24215/16696581e094

Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores, Buenos Aires.

Córdoba, L. (2018). *Dos suizos en la selva. Historias del auge cauchero en el Oriente boliviano*. SOLIDAR/Suiza; CIHA Centro de Investigaciones históricas y Antropológicas.

Córdoba, L. et al. (2015). *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. Ediciones del Desierto, San Pedro de Atacama.

DSN. (2021). *Informe UNODC y EUROPOL: Tráfico de cocaína hacia Europa. Evaluación y Perspectivas*. https://www.dsn.gob.es/es/actualidad/sala-de-prensa/informe-unodc-europol-tr%C3%A1fico-coca%C3%ADna-hacia-europa-evaluaci%C3%B3n-perspectivas

DW. (2019, agosto 26). *Brasil, segundo mayor consumidor mundial de cocaína*. https://www.dw.com/es/brasil-el-segundo-mayor-consumidor-de-coca%C3%ADna-del-mundo-y-uno-de-los-m%C3%A1s-violentos-parte-i/a-50169426

El Comercio. (2020). *El mercado lícito de la hoja de coca: casi 6 mlls. la consumen para fines tradicionales e industriales*. https://elcomercio.pe/peru/el-mercado-licito-de-la-hoja-de-coca-casi-6-millones-la-consumen-para-fines-tradicionales-e-industriales-noticia/

El Deber. (2025, agosto 21). *La juventud cruceña y el acullico*. https://eldeber.com.bo/opinion/la-juventud-crucena-y-el-acullico_527231/

Eju!. (2023, junio 18). *Contrabando, narcotráfico y crimen organizado toman 7 urbes fronterizas*. https://eju.tv/2023/06/contrabando-narcotrafico-y-crimen-organizado-toman-7-urbes-fronterizas/

FOBOMADE. (2024). *IIRSA y globalización*. https://fobomade.org.bo/campanas/iirsa/

Grimson, A. (2001). *Fronteras, estados e identificaciones en el Cono Sur. Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de tiempos de globalización 22*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Jornada. (2023, octubre 18). *El Gobierno incauta más de 207 kilos de cocaína con destino a Brasil*. https://jornada.com.bo/el-gobierno-incauta-mas-de-207-kilos-de-cocaina-con-destino-a-brasil/

López, C. (2001). La exploración y ocupación del acre (1850-1900). *Revista de Indias*, *61*(223).

Martins, G. C. (2018). Brasileños en Bolivia: identificando motivos de la educación transfronteriza. *Horizontes – Revista de Educação*, *6*(11), 126-138.

Mongabay. (2025, octubre 7). *Investigación impulsada por IA revela pistas de aterrizaje ilegales en la Amazonía vinculadas al narcotráfico*. https://mongabay.org/es/impact/investigacion-impulsada-por-ia-revela-pistas-de-aterrizaje-ilegales-en-la-amazonia-vinculadas-al-narcotrafico/

Newsroom Infobae. (2023). *El Gobierno boliviano incauta más de 207 kilos de cocaína con destino a Brasil*. https://www.infobae.com/america/agencias/2023/10/18/el-gobierno-boliviano-incauta-mas-de-207-kilos-de-cocaina-con-destino-a-brasil/#:~:text=El%20Gobierno%20boliviano%20inform%C3%B3%20este%20mi%C3%A9rcoles%20sobre%20la,que%20hac%C3%ADa%20el%20recorrido%20entre%20Per%C3%BA%20y%20Brasil.

ONUDD. (2008). *Elementos orientadores para las políticas públicas sobre drogas en la subregión primer estudio comparativo sobre consumo de drogas y factores asociados en población de 15 a 64 años*. Sistema Subregional de Información e Investigación en Argentina, Bolivia, Chile, Ecuador, Perú y Uruguay, proyectos TDRLA-D74-D75-D76-D77-D78, XLAI84.

Perrier Bruslé, L. (2011). *Frontera Bolivia con Brasil, nuevos esquemas fronterizos en el marco de la integración continental y nacional*. El ejemplo de Pando. Vol. 1(No. 1).

Prensa Mercosur. (2025). *El misticismo y la sabiduría: La cultura Kogui y sus secretos ancestrales*. https://prensamercosur.org/2025/04/22/el-misticismo-y-la-sabiduria-la-cultura-kogui-y-sus-secretos-ancestrales/

Rioja-Ballivián, G. (2005). *Antropología de frontera: investigación acción en la región trinacional MAP*. AIBR.

Rioja-Ballivián, G. (2025a, julio 21). *Amizade, Integração e Crime: Mapa da Migração na Fronteira MAP. Varadouro. Um jornal das selvas*. https://ovaradouro.com.br/amizade-integracao-e-crime-mapa-da-migracao-na-fronteira-map/

Rioja-Ballivián, G. (2025). *Integración regional del departamento de Pando. Informe del vivir bien en el departamento de Pando*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, Bolivia.

Sánchez Serrano, R. (2018). Ciudades fronterizas de Bolivia: condiciones socioeconómicas y bienestar social. *Temas Sociales*, *42*.

Sartre, J. P. (1964). *Lo Imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*. Editorial Lozada S. A., Buenos Aires.

Sol de Pando. (2024, mayo 21). *El narcotráfico peruano atraviesa Cobija*. https://www.soldepando.com/narcotrafico-peruano-atraviesa-cobija/

UFAC. (2025). *VI Simposio Defensa Nacional: Fronteras y Migraciones*. https://www.ufac.br/site/eventos/2025/vi-simposio-de-defesa-nacional-fronteiras-e-migracoes

Wikipedia. (s. f.). *Grupos étnicos de Bolivia*. Tomado de https://es.wikipedia.org/wiki/Grupos_%C3%A9tnicos_de_Bolivia

Wikipedia 2. (s. f.). *Kogui*. Tomado de https://es.wikipedia.org/wiki/Kogui

WWF. (2021). *Reserva Extrativista Chico Mendes, referência internacional de desenvolvimento sustentável, está sob ameaça com o PL 6024/2019*. https://www.wwf.org.br/?80288/Resex-Chico-Mendes-ameacada

2

Entre o abandono e o controle das políticas públicas de saúde em territórios em conflito na Amazônia:

uma análise crítica da governança estatal sob a lente da biopolítica e necropolítica

Claudia Ribeiro Pereira Nunes
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Bruno Rodrigues de Oliveira
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

10.56365/vberq542

Introdução

Este artigo insere-se no eixo “Conflitos emergentes”, ao abordar as dinâmicas contemporâneas de intensificação dos conflitos socioambientais na Amazônia e seus impactos na garantia de direitos fundamentais, em especial o direito à saúde. Nas últimas décadas, a região amazônica tem sido palco de disputas territoriais crescentes, impulsionadas pela expansão do agronegócio, pela intensificação das atividades minerárias e pela implementação de grandes projetos de infraestrutura. Esses processos têm promovido a reconfiguração dos territórios, frequentemente por meio de mecanismos de expropriação, sobreposição de usos e degradação ambiental, afetando diretamente povos indígenas, comunidades tradicionais e populações rurais.

Nesse contexto, os conflitos territoriais não se limitam a disputas por terra e recursos naturais. Se expressam na precarização das condições de vida e no acesso desigual às políticas públicas. A saúde, enquanto direito social universal assegurado constitucionalmente, torna-se um campo privilegiado para observar as contradições da atuação estatal em territórios marcados por disputas socioambientais. A fragilidade da presença institucional, as barreiras geográficas e logísticas, bem como as assimetrias de poder político e econômico, contribuem para a criação de cenários de vulnerabilidade sanitária que atingem, de forma desproporcional, populações historicamente marginalizadas.

Diante desse cenário, este estudo parte do seguinte problema de pesquisa: Como o Estado atua ou falha na garantia do direito à saúde em territórios amazônicos marcados por conflitos socioambientais? A hipótese que orienta a análise sustenta que a atuação estatal se dá de forma seletiva e desigual, combinando, de um lado, a ausência ou insuficiência de políticas públicas (negligência institucional) e, de outro, formas de presença coercitiva voltadas ao controle territorial e à viabilização de interesses econômicos. Essa dinâmica pode ser interpretada à luz das noções de biopolítica e necropolítica, nas quais o Estado não apenas administra a vida, mas também produz condições de exposição diferenciada à morte, seja por omissão, seja por ação direta ou indireta.

A relevância deste estudo justifica-se tanto pelo seu alinhamento com a proposta da coletânea Emergências Amazônicas: Conflitos, Resistências e Reexistências, que enfatiza os processos de expropriação, violência e disputa territorial na região, quanto por sua contribuição ao campo da saúde pública crítica, ao evidenciar como determinantes políticos e territoriais moldam o acesso aos serviços de saúde. Ao articular saúde, território e poder, o artigo busca contribuir para o debate sobre justiça social, equidade e governança em contextos de alta complexidade socioambiental.

O objetivo geral é analisar criticamente a atuação do Estado na garantia do direito à saúde em territórios em conflito na Amazônia. Como objetivos específicos, propõe-se: (i) examinar o desenho e a implementação de políticas públicas de saúde voltadas à região; (ii) identificar desigualdades territoriais no acesso aos serviços de saúde; e (iii) interpretar essas dinâmicas à luz dos referenciais teóricos da governança territorial, da sociologia do Estado e das perspectivas da biopolítica e da necropolítica.

Do ponto de vista metodológico, o estudo adota uma abordagem qualitativa, combinando análise documental de políticas públicas, uso de dados secundários provenientes de bases oficiais (como DATASUS e IBGE) e um estudo comparativo entre territórios amazônicos com diferentes configurações de conflito. Essa estratégia permite articular dimensões normativas, institucionais e empíricas, oferecendo uma leitura crítica e situada da atuação estatal na região.

Estado, território e produção da vida: fundamentos teóricos da governança em contextos de conflito na Amazônia

A compreensão da atuação estatal na garantia do direito à saúde em territórios amazônicos marcados por conflitos socioambientais exige um enquadramento teórico que articule Estado, território e poder. A Amazônia, enquanto espaço geopolítico estratégico, tem sido historicamente objeto de intervenções estatais orientadas por projetos de desenvolvimento que, ao privilegiarem a exploração

de recursos naturais e a integração econômica, frequentemente entram em tensão com os modos de vida das populações tradicionais (Becker, 2005; Porto-Gonçalves, 2006). Nesse cenário, o território não deve ser entendido apenas como uma base física. Como construção social permeada por relações de poder, disputas simbólicas e interesses econômicos divergentes (Santos, 2006; Haesbaert, 2014).

A noção de governança territorial emerge como categoria analítica central para interpretar essas dinâmicas, pois permite compreender a multiplicidade de atores (estatais e não estatais) envolvidos na regulação, no uso e no controle do território (Dallabrida, 2011). Na Amazônia, essa governança é marcada por assimetrias profundas, nas quais agentes econômicos vinculados ao agronegócio, à mineração e a grandes projetos de infraestrutura exercem influência significativa sobre as decisões políticas e normativas. Tal configuração contribui para a fragmentação da ação estatal, resultando em políticas públicas que, embora formalmente universais, apresentam implementação desigual e frequentemente subordinada a interesses hegemônicos (Acselrad, 2010; Little, 2002).

No âmbito da sociologia do Estado, é fundamental superar a concepção de Estado como entidade neutra e homogênea, reconhecendo-o como arena de disputas e de correlações de força. Conforme argumenta Poulantzas (1978), o Estado condensa relações sociais e expressa, em sua materialidade institucional, as contradições inerentes às formações sociais capitalistas. No caso amazônico, essa perspectiva permite evidenciar como políticas públicas, incluindo as de saúde, são moldadas por interesses econômicos e políticos que frequentemente entram em conflito com a garantia dos direitos de populações vulnerabilizadas. Assim, a atuação estatal revela-se seletiva, operando tanto por meio da omissão quanto da intervenção direcionada (Oszlak & O'Donnell, 1995).

A análise da relação entre Estado e saúde em contextos de conflito pode ser aprofundada com base nas contribuições de Michel Foucault (1979), especialmente por meio do conceito de biopolítica. Para o autor, o poder moderno se exerce, em grande

medida, pela gestão da vida, por meio de dispositivos que regulam populações, controlam riscos e promovem determinadas formas de existência. No campo da saúde pública, isso se traduz na implementação de políticas voltadas à proteção e à promoção da vida. No entanto, em contextos de desigualdade territorial, como na Amazônia, essa gestão revela-se profundamente desigual, produzindo populações mais ou menos protegidas conforme sua inserção nos circuitos de poder (Foucault, 2008; Nunes, 2013).

Complementarmente, o conceito de necropolítica, desenvolvido por Achille Mbembe (2018), amplia a análise ao evidenciar que o poder soberano não apenas administra a vida, mas também define as condições de exposição à morte. Em territórios marcados por conflitos socioambientais, a ausência de políticas públicas efetivas, a precariedade dos serviços de saúde e a violência associada a disputas territoriais configuram cenários em que determinadas populações são sistematicamente expostas a riscos evitáveis. A necropolítica, nesse sentido, manifesta-se tanto pela omissão estatal quanto pela presença coercitiva que visa garantir a exploração econômica do território, ainda que à custa da vida e do bem-estar das populações locais (Mbembe, 2018; Das & Poole, 2004).

Essa articulação entre biopolítica e necropolítica permite compreender a saúde não apenas como um direito formalmente assegurado. Como um campo de disputa no qual se expressam as desigualdades estruturais da sociedade. No Brasil, o Sistema Único de Saúde (SUS) foi concebido com base nos princípios da universalidade, integralidade e equidade (Brasil, 1988). Contudo, a implementação desses princípios em regiões como a Amazônia enfrenta desafios significativos, relacionados tanto a fatores geográficos quanto a dinâmicas políticas e econômicas que limitam a efetividade das políticas públicas (Paim et al., 2011; Viana & Lima, 2011).

Dessa forma, a análise da governança da saúde em territórios amazônicos requer uma abordagem que considere a interseção entre políticas públicas, conflitos territoriais e relações de poder. A atuação estatal, longe de ser uniforme, revela-se marcada por contradições que refletem disputas mais amplas sobre o uso e o controle do território. Ao integrar as contribuições da governança

territorial, da sociologia do Estado e das perspectivas da biopolítica e da necropolítica, este capítulo estabelece as bases teóricas para compreender como o direito à saúde é produzido ou negado em contextos de conflito na Amazônia, evidenciando a necessidade de abordagens críticas e territorialmente situadas.

Entre a universalidade normativa e a desigualdade territorial: políticas públicas de saúde na Amazônia e seus limites operacionais

A consolidação do direito à saúde no Brasil, a partir da Constituição Federal de 1988, instituiu um modelo universalista materializado no Sistema Único de Saúde (SUS), orientado pelos princípios da universalidade, integralidade e equidade (Brasil, 1988; Paim et al., 2011). No entanto, a efetivação desse direito em territórios amazônicos marcados por conflitos socioambientais revela um descompasso entre o desenho normativo das políticas públicas e suas condições reais de implementação. Esse hiato torna-se particularmente evidente em regiões onde a presença estatal é fragmentada e atravessada por disputas territoriais, o que evidencia os limites estruturais e políticos da governança em saúde.

A organização institucional do SUS na Amazônia enfrenta desafios singulares decorrentes da extensão territorial, da baixa densidade populacional e das dificuldades logísticas. A oferta de serviços de saúde, especialmente na atenção primária, depende de estratégias diferenciadas, como equipes fluviais e unidades básicas de saúde adaptadas a contextos ribeirinhos e indígenas (Viana & Lima, 2011). Apesar desses esforços, persistem lacunas significativas na cobertura e na continuidade do cuidado, agravadas pela rotatividade de profissionais, pela insuficiência de infraestrutura e pela capacidade limitada de gestão local (Garnelo & Pontes, 2012).

No que se refere à saúde indígena, a criação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI-SUS), operacionalizado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), representou um avanço institucional ao reconhecer as especificidades culturais e territoriais dessas populações (Brasil, 2010). Contudo, a implementação dessa política tem sido marcada por fragilidades, como subfinanciamento, dificuldades de articulação interinstitucional e interferências políticas que comprometem sua efetividade. Em contextos de conflito territorial, essas limitações são potencializadas, resultando em desassistência e agravamento dos indicadores de saúde, como a mortalidade infantil e a incidência de doenças infecciosas (Coimbra Jr. & Santos, 2000; Bastos et al., 2018).

A análise documental das principais políticas públicas de saúde voltadas à região amazônica evidencia uma tensão recorrente entre as diretrizes nacionais e as realidades locais. Programas como a Política Nacional de Atenção Básica (PNAB) e iniciativas de interiorização da saúde buscam ampliar o acesso e reduzir desigualdades, mas frequentemente esbarram em entraves operacionais e na ausência de uma abordagem territorializada que considere as especificidades dos contextos amazônicos (Brasil, 2017; Giovanella et al., 2012). Essa lacuna evidencia a insuficiência de modelos de gestão padronizados diante da complexidade socioambiental da região.

Além dos desafios estruturais, a atuação estatal na área da saúde na Amazônia é profundamente influenciada por dinâmicas políticas e econômicas associadas aos conflitos territoriais. A expansão de atividades como a mineração e o agronegócio não apenas impacta diretamente as condições ambientais e sanitárias, mas também reconfigura prioridades governamentais, deslocando recursos e atenção para áreas de interesse econômico estratégico (Acselrad, 2010; Becker, 2005). Nesse contexto, a saúde pública tende a ser subordinada a agendas de desenvolvimento que não incorporam plenamente os direitos e as necessidades das populações locais.

Os dados secundários provenientes de bases de dados como DATASUS e IBGE corroboram esse cenário de desigualdade territorial. Indicadores de acesso a serviços de saúde, cobertura vacinal, mortalidade por causas evitáveis e incidência de doenças

infecciosas apresentam variações significativas entre as regiões amazônicas e outras áreas do país, evidenciando a persistência de iniquidades estruturais (IBGE, 2022; Brasil, 2022). Tais disparidades são ainda mais acentuadas em territórios em conflito, onde a instabilidade social e a fragilidade institucional dificultam a implementação contínua de políticas públicas.

A partir de uma perspectiva crítica, é possível afirmar que os limites operacionais das políticas públicas de saúde na Amazônia não decorrem exclusivamente de fatores técnicos ou geográficos, mas estão intrinsecamente relacionados à forma como o Estado se insere ou se ausenta nos territórios em disputa. A seletividade na alocação de recursos, a priorização de interesses econômicos e a ausência de mecanismos efetivos de participação social contribuem para a reprodução de desigualdades e para a negação, na prática, do direito universal à saúde (Oszlak & O'Donnell, 1995; Fleury, 2009).

O quadro comparativo apresentado a seguir foi elaborado a partir da triangulação de dados secundários provenientes de bases oficiais (DATASUS, IBGE e IPEA), da análise documental de políticas públicas de saúde (Constituição Federal, PNAB e diretrizes da SESAI) e da revisão da literatura especializada sobre governança territorial, conflitos socioambientais e saúde na Amazônia. Complementarmente, foram considerados relatórios de instituições como a Comissão Pastoral da Terra e o Instituto Socioambiental, o que permitiu identificar padrões territoriais de conflito e sua relação com a atuação estatal.

Quadro 1 – Governança da saúde e conflitos territoriais nos estados da Amazônia Legal

Quadro sinóptico elaborado com base nos dados das plataformas DATASUS, IBGE e IPEA (2021-2024)

Estado da Amazônia Legal	Ações e políticas em saúde	Principais conflitos territoriais	Lacunas em políticas públicas de saúde	Tipo de atuação estatal	Indicadores e desafios relevantes
Acre	Expansão da atenção básica e programas de saúde da família em áreas rurais	Pressão sobre terras indígenas e extrativistas	Ampliação da saúde indígena e logística fluvial	Presença limitada, com dificuldades operacionais	Acesso difícil em áreas isoladas
Amapá	Cobertura razoável de atenção primária em áreas urbanas	Conflitos em unidades de conservação e garimpo	Integração entre saúde ambiental e atenção básica	Presença parcial, com baixa capilaridade	Desigualdade entre capital e interior
Amazonas	Estratégias fluviais (UBS fluviais), DSEIs estruturados	Garimpo ilegal, invasões indígenas, isolamento territorial	Fortalecer vigilância em saúde e continuidade do cuidado	Presença seletiva: assistência pontual + ausência estrutural	Altas taxas de doenças infecciosas
Pará	Ampliação de hospitais regionais	Mineração, agronegócio, conflitos fundiários intensos	Reduzir desigualdades regionais e fortalecer atenção primária	Forte seletividade territorial (priorização econômica)	Alta mortalidade evitável em áreas rurais

(continua)

Quadro 1 – Governança da saúde e conflitos territoriais nos estados da Amazônia Legal

Quadro sinóptico elaborado com base nos dados das plataformas DATASUS, IBGE e IPEA (2021-2024)

Estado da Amazônia Legal	Ações e políticas em saúde	Principais conflitos territoriais	Lacunas em políticas públicas de saúde	Tipo de atuação estatal	Indicadores e desafios relevantes
Rondônia	Expansão da rede hospitalar e atenção básica	Avanço do agronegócio e desmatamento	Saúde ambiental e controle de doenças emergentes	Presença associada ao crescimento econômico	Impactos ambientais na saúde
Roraima	Atuação via DSEI e apoio emergencial em crises	Crise migratória, garimpo em terras indígenas	Estruturar rede permanente de saúde e vigilância	Presença emergencial e reativa	Sobrecarga do sistema de saúde
Tocantins	Organização regional da saúde e atenção básica	Expansão agrícola e conflitos fundiários	Melhorar equidade no acesso rural	Presença institucional mais estruturada, porém desigual	Disparidades regionais
Maranhão	Programas de atenção básica e combate à pobreza	Conflitos agrários e comunidades quilombolas	Ampliação da cobertura e qualidade dos serviços	Presença limitada, com forte desigualdade social	Baixos indicadores de saúde
Mato Grosso	Investimentos em infraestrutura hospitalar	Agronegócio e pressão sobre territórios indígenas	Saúde indígena e impactos de agrotóxicos	Presença seletiva e orientada ao desenvolvimento econômico	Doenças relacionadas ao ambiente

(conclusão)

Dessa forma, a análise das políticas públicas de saúde na Amazônia revela um cenário em que a universalidade normativa do SUS convive com uma implementação territorialmente desigual, marcada por contradições que refletem disputas mais amplas sobre o uso e o controle do território. Ao evidenciar esses limites, este capítulo contribui para a compreensão crítica da governança em saúde na região, preparando o terreno para a análise empírica das dinâmicas de ausência e de presença estatal em territórios específicos de conflito.

Entre ausência e controle: análise comparativa da atuação estatal em territórios amazônicos em conflito

A análise empírica da atuação estatal na garantia do direito à saúde na Amazônia revela padrões diferenciados de presença institucional, especialmente em territórios atravessados por conflitos socioambientais. Este capítulo adota uma abordagem comparativa entre três configurações territoriais recorrentes na região: (i) territórios indígenas com reconhecimento formal; (ii) áreas de expansão do agronegócio; e (iii) zonas de intensa atividade minerária. Essa tipologia permite evidenciar como a ação ou omissão do Estado se articula a interesses econômicos e dinâmicas de poder, produzindo desigualdades no acesso à saúde e configurando diferentes regimes de governança territorial (Becker, 2005; Haesbaert, 2014).

Nos territórios indígenas, especialmente aqueles oficialmente demarcados, observa-se a presença de estruturas institucionais específicas, como os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), vinculados à Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Embora essa arquitetura institucional represente um avanço no reconhecimento das especificidades culturais e territoriais dessas populações, sua efetividade é frequentemente limitada por problemas estruturais, como subfinanciamento, dificuldades logísticas e instabilidade administrativa (Garnelo & Pontes, 2012; Bastos et al., 2018). Em contextos de conflito territorial, como invasões por

garimpo ilegal ou disputas fundiárias, esses desafios são agravados, resultando em desassistência e exposição a riscos sanitários elevados, como surtos de doenças infecciosas e aumento da mortalidade evitável (Coimbra Jr. & Santos, 2000).

Em contraste, nas áreas de expansão do agronegócio, a presença estatal tende a se manifestar de forma mais estruturada em infraestrutura e serviços, ainda que não necessariamente orientada à equidade social. Municípios inseridos em cadeias produtivas agroexportadoras frequentemente apresentam melhores indicadores de cobertura dos serviços de saúde, o que reflete investimentos associados ao dinamismo econômico local (IBGE, 2022). No entanto, essa aparente melhoria convive com processos de exclusão social, concentração fundiária e degradação ambiental, que impactam negativamente populações vulneráveis, como trabalhadores rurais e comunidades tradicionais deslocadas (Porto-Gonçalves, 2006; Acselrad, 2010). Nesse contexto, a atuação estatal pode ser interpretada como seletiva, priorizando áreas e grupos alinhados aos interesses econômicos dominantes.

Já nas regiões marcadas pela atividade minerária, especialmente em contextos de exploração intensiva e, por vezes, ilegal, observa-se uma configuração ainda mais complexa. A presença do Estado é frequentemente ambígua, combinando ações pontuais de fiscalização com uma tolerância tácita a práticas que geram impactos socioambientais significativos. Os efeitos sobre a saúde são múltiplos e incluem contaminação por mercúrio, aumento da violência e sobrecarga dos serviços locais de saúde (Hacon et al., 2016). Nesses territórios, a fragilidade institucional e a influência de redes econômicas informais contribuem para um cenário de vulnerabilidade extrema, no qual o acesso à saúde é precário e descontínuo.

A comparação entre esses três contextos evidencia que a atuação estatal na Amazônia não é homogênea, mas profundamente condicionada por fatores territoriais, econômicos e políticos. A presença institucional tende a ser mais robusta em áreas de interesse estratégico para o capital, enquanto territórios habitados por populações tradicionais frequentemente enfrentam a ausência ou a precariedade de serviços públicos. Essa seletividade reforça a hipótese de que o Estado opera por meio de uma lógica diferenciada de governança, que combina elementos de inclusão e exclusão, de proteção e de abandono (Oszlak & O'Donnell, 1995; Fleury, 2009).

À luz das perspectivas teóricas discutidas no Capítulo 1, essa dinâmica pode ser interpretada como expressão de um regime que articula biopolítica e necropolítica. De um lado, o Estado promove a gestão da vida em determinados territórios e populações, garantindo condições mínimas para a reprodução social. De outro, permite, ou mesmo produz, condições de exposição à morte em contextos de marginalização e conflito, seja pela omissão na prestação de serviços essenciais, seja pela conivência com práticas que comprometem a saúde e a integridade das populações locais (Foucault, 2008; Mbembe, 2018). Essa dualidade revela uma governança que não apenas administra desigualdades, mas as institucionaliza.

Os dados secundários reforçam essa interpretação. Indicadores como mortalidade infantil, incidência de doenças infecciosas e cobertura de atenção básica apresentam variações significativas entre os diferentes territórios analisados. Em áreas indígenas e regiões de mineração, observa-se maior incidência de agravos evitáveis e menor acesso a serviços contínuos de saúde, enquanto municípios vinculados ao agronegócio tendem a apresentar melhores indicadores médios, ainda que com desigualdades internas expressivas (BRASIL, 2022; IBGE, 2022). Tais disparidades evidenciam a necessidade de análises territorializadas que considerem não apenas médias agregadas. As condições concretas de vida das populações.

Além disso, a ausência de mecanismos efetivos de participação social e de controle democrático agrava a distância entre as políticas públicas e as necessidades locais. Conselhos de saúde e instâncias participativas, embora previstos institucionalmente, muitas vezes não conseguem operar plenamente em contextos de conflito, seja por limitações estruturais, seja por pressões políticas (Côrtes, 2002). Isso compromete a capacidade de formular e implementar políticas sensíveis às especificidades territoriais, o que reforça a reprodução das desigualdades.

Dessa forma, a análise comparativa evidencia que o direito à saúde na Amazônia é mediado por relações de poder que extrapolam o campo sanitário, envolvendo disputas territoriais, interesses econômicos e configurações institucionais complexas. A atuação estatal, longe de garantir de forma equitativa o acesso à saúde, revela-se marcada por contradições que refletem a própria

dinâmica dos conflitos socioambientais na região. Ao evidenciar essas assimetrias, este capítulo contribui para a compreensão crítica da governança em saúde na Amazônia, reforçando a necessidade de políticas públicas territorializadas, participativas e orientadas pela justiça social.

Conclusões

Este artigo teve como objetivo analisar criticamente a atuação do Estado na garantia do direito à saúde em territórios amazônicos marcados por conflitos socioambientais, articulando contribuições da governança territorial, da sociologia do Estado e das perspectivas da biopolítica e da necropolítica. A partir da revisão teórica, da análise de políticas públicas e da comparação entre diferentes configurações territoriais, foi possível responder à problemática proposta, evidenciando que a atuação estatal na Amazônia não se dá de forma homogênea, mas sim de forma seletiva, desigual e territorialmente condicionada.

A hipótese inicial foi confirmada: o Estado opera por meio de uma combinação de ausência institucional e presença coercitiva, o que configura dinâmicas passíveis de interpretação à luz da necropolítica. Em determinados territórios, especialmente aqueles habitados por populações indígenas, ribeirinhas e comunidades tradicionais, observa-se a precariedade ou descontinuidade dos serviços de saúde, associada a dificuldades logísticas, subfinanciamento e fragilidade administrativa. Em contrapartida, em áreas de interesse econômico estratégico, como regiões de expansão do agronegócio e da mineração, a presença estatal tende a ser mais estruturada, ainda que orientada por prioridades que nem sempre coincidem com a promoção da equidade em saúde.

No que se refere aos objetivos específicos, o estudo demonstrou, em primeiro lugar, que o desenho institucional das políticas públicas de saúde, especialmente no âmbito do Sistema Único de Saúde, apresenta avanços importantes em termos normativos,

como a universalidade e a integralidade do acesso. No entanto, a análise evidenciou que a implementação dessas políticas é profundamente desigual, refletindo as assimetrias territoriais e os conflitos socioambientais que caracterizam a Amazônia. Em segundo lugar, foram identificadas desigualdades significativas no acesso aos serviços de saúde, expressas por indicadores como a cobertura da atenção básica, a incidência de doenças evitáveis e a mortalidade, especialmente em territórios de difícil acesso ou em situação de conflito. Por fim, a interpretação dessas dinâmicas à luz da biopolítica e da necropolítica permitiu compreender que a produção dessas desigualdades não é apenas resultado de limitações técnicas. De processos políticos e decisões estatais que hierarquizam vidas e territórios.

Os resultados indicam que a garantia do direito à saúde na Amazônia depende de uma reconfiguração da governança pública, capaz de superar a lógica setorial e incorporar uma abordagem territorial, intersetorial e participativa. Nesse sentido, são apresentadas recomendações que, embora demandem vontade política e reorganização institucional, são viáveis e de baixo custo relativo, podendo contribuir para o fortalecimento das políticas públicas de saúde na região:

a. Fortalecimento da atenção primária com enfoque territorializado, por meio da ampliação e qualificação de equipes de saúde da família adaptadas às realidades locais (incluindo equipes fluviais e itinerantes), utilizando estruturas já existentes e otimizando recursos humanos.

b. Integração entre saúde e vigilância socioambiental, com uso de dados já disponíveis (DATASUS, IBGE) para identificar áreas críticas e orientar ações preventivas, especialmente em regiões afetadas por garimpo, desmatamento e contaminação ambiental.

c. Valorização e capacitação de agentes comunitários de saúde e de lideranças locais, fortalecendo o vínculo entre os serviços e as comunidades, o que reduz custos operacionais e aumenta a efetividade das ações.

d. Ampliação do uso de tecnologias de telemedicina e telessaúde, especialmente em áreas remotas, como estratégia de apoio ao diagnóstico e ao acompanhamento clínico, aproveitando os programas já existentes no SUS.

e. Reforço dos mecanismos de participação social, como conselhos de saúde, garantindo maior inclusão de populações tradicionais nos processos decisórios e contribuindo para a construção de políticas mais sensíveis às especificidades territoriais.

f. Melhoria da articulação interinstitucional, especialmente entre órgãos de saúde, de meio ambiente e de direitos humanos, de modo a enfrentar, de forma integrada, os impactos dos conflitos socioambientais sobre a saúde.

Essas recomendações dialogam com a necessidade de uma atuação estatal que vá além de respostas emergenciais ou fragmentadas, promovendo uma governança orientada pela equidade e pela justiça territorial. Ao priorizar estratégias de reorganização e otimização dos recursos existentes, essas estratégias mostram-se compatíveis com os limites orçamentários e institucionais do contexto brasileiro.

Por fim, este estudo contribui para o debate interdisciplinar ao evidenciar que o direito à saúde na Amazônia não pode ser compreendido de forma isolada, como parte de um conjunto mais amplo de disputas territoriais, políticas e econômicas. Ao integrar a saúde pública à teoria crítica, o artigo reforça a necessidade de abordagens que reconheçam a complexidade dos contextos amazônicos e promovam alternativas baseadas no respeito aos modos de vida, na participação social e na defesa dos direitos humanos.

Referências

Acselrad, H. (2010). Ambientalização das lutas sociais: o caso do movimento por justiça ambiental. *Estudos Avançados*, *24*(68), 103–119. https://doi.org/10.1590/S0103-40142010000100007

Bastos, F. I. et al. (2018). Saúde indígena no Brasil: desafios e perspectivas. *Ciência & Saúde Coletiva*, *23*(3), 785–794. https://doi.org/10.1590/1413-81232018233.07922016

Becker, B. K. (2005). Geopolítica da Amazônia. *Estudos Avançados*, *19*(53), 71–86. https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000100005

Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Senado Federal.

Brasil. (2022). *DATASUS – Informações em saúde*. Ministério da Saúde. https://datasus.saude.gov.br

Brasil. (2017). *Política Nacional de Atenção Básica*. Ministério da Saúde.

Brasil. (2010). *Secretaria Especial de Saúde Indígena*. Ministério da Saúde.

Coimbra Jr., C. E. A., & Santos, R. V. (2000). Saúde, minorias e desigualdade: o caso dos povos indígenas no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, *5*(2), 325–338. https://doi.org/10.1590/S1413-81232000000200009

Côrtes, S. V. (2002). Participação social e conselhos de saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, *7*(1), 29–38. https://doi.org/10.1590/S1413-81232002000100003

Dallabrida, V. R. (2011). Governança territorial: do debate teórico à avaliação da sua prática. *Análise Social*, 199, 185–207.

Das, V., & Poole, D. (2004). *Anthropology in the margins of the State*. School of American Research Press.

Fleury, S. (1985). Políticas sociais e democracia: reflexões sobre o legado da seguridade social no Brasil. *Revista de Administração Pública*, *43*(4), 721–743. https://doi.org/10.1590/S0034-76122009000400002

Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. Graal.

Foucault, M. (2008). *Segurança, território, população*. Martins Fontes.

Garnelo, L., & Pontes, A. L. (2012). *Saúde indígena: uma introdução ao tema*. Ministério da Educação.

Giovanella, L. et al. (2012). *Sistemas de saúde: organização e financiamento*. Fiocruz.

Hacon, S. et al. (2016). Exposição ao mercúrio na Amazônia: uma revisão. *Cadernos de Saúde Pública*, *32*(8), 2016. https://doi.org/10.1590/0102-311X00076015

Haesbaert, R. (2014). *O mito da desterritorialização*. Bertrand Brasil.

IBGE. (2022). *Indicadores sociais e de saúde*. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Little, P. E. (2002). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil. *Tempo Social*, *14*(1), 89–113. https://doi.org/10.1590/S0103-20702002000100005

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. N-1 Edições.

Nunes, J. (2013). *Saúde, política e poder*. Almedina.

Oszlak, O., & O'Donnell, G. (1995). Estado e políticas estatais na América Latina. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *10*(28), 105–118.

Paim, J. et al. (2011). O sistema de saúde brasileiro: história, avanços e desafios. *The Lancet*, *377*(9779), 1778–1797. https://doi.org/10.1016/S0140-6736(11)60054-8

Porto-Gonçalves, C. W. (2006). *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Civilização Brasileira.

Santos, M. (2006). *A natureza do espaço*. Edusp.

Viana, A. L. d'Ávila, & Lima, L. D. (2011). Regionalização e relações federativas na política de saúde do Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, *27*(3), 449–459. https://doi.org/10.1590/S0102-311X2011000300002

3

Juventudes amazônicas e o futuro de Reservas Extrativistas:

um estudo sobre reprodução social nas RESEX Chico Mendes e Cazumbá-Iracema

Anselmo Gonçalves da Silva
Instituto Federal do Acre (IFAC)

10.56365/dkvt7f49

Introdução

> A Reserva Extrativista é uma área utilizada por populações extrativistas tradicionais [...] (Brasil, 2000, art. 18 da Lei nº 9.985).

As Reservas Extrativistas (RESEX) são um modelo singular de área protegida no Brasil[1], de grande relevância no contexto amazônico. Sua criação, em 1990, deu-se como resposta do Estado às propostas — e às pressões — do movimento social seringueiro[2], no bojo dos conflitos associados ao avanço da fronteira agrícola e à colonização da Amazônia nas décadas de 1970 e 1980 (Allegretti, 2002).

Enquanto inovação, as RESEX inscreveram, no plano jurídico-institucional brasileiro, uma forma específica de relação sociedade–floresta, baseada no reconhecimento de populações-territórios cujos modos de vida se organizam em relações materiais e ontológicas ancoradas no que se convencionou chamar, na modernidade, de 'natureza' (Almeida, 2004; Porto-Gonçalves, 1999). Nesse processo, essas populações — inicialmente os seringueiros — passaram a se reconhecer como 'extrativistas'[3] (e a ser categorizadas, por outros, nestes termos). No principal marco legal das RESEX, 'extrativistas' foram definidos como grupos "cuja subsistência baseia-se no extrativismo[4] e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte" (Brasil, 2000, art. 18).

[1] O Brasil conta com 98 RESEX, que abrangem cerca de 157.709 km² — área superior à da Inglaterra (130.279 km²) e da Coreia do Sul (100.210 km²), por exemplo (MMA, 2026).

[2] Movimento seringueiro constituiu-se como uma articulação política de trabalhadores da floresta na Amazônia, especialmente dos seringueiros, que, em resposta à expansão da fronteira agropecuária, organizou formas coletivas de resistência, como os 'empates', para afirmar o direito ao território-floresta, elaborando assim a proposta de Reserva Extrativista.

[3] Cabe destacar especialmente para o leitor internacional, que a noção de extrativismo aqui mobilizada difere — e, em certa medida, antagoniza — com o conceito de extractivisms presente na literatura crítica contemporânea, que designa formas de exploração intensiva, expropriação e não reciprocidade nas relações socioecológicas (Chagnon et al., 2022).

[4] A legislação brasileira define extrativismo como um "sistema de exploração baseado na coleta e extração, de modo sustentável, de recursos naturais renováveis" (Brasil, 2000, art. 2º, XII).

Ao analisar a implementação das RESEX[5], é necessário ater-se à circunstância de que este modelo — enquanto dispositivo institucional — assentou-se sobre territórios produzidos no interior de configurações socio-históricas específicas, que estabilizaram essas formações sociais 'extrativistas' e estruturaram seus processos de reprodução. No caso do Acre, trata-se de populações derivadas do sistema seringalista, que tomou forma a partir do final do século XIX (Allegretti, 2002). Os seringais, ao longo de décadas, geraram modos de vida nos quais a reprodução social se organizou a partir da produção de borracha em colocações[6] familiares na floresta, o que incluía a caça, os roçados[7] (em fases e regiões específicas), a territorialização da 'mata', redes de parentesco e sistemas locais de conhecimento (Almeida, 2004).

A criação de Reservas Extrativistas, então, pode ser compreendida como uma institucionalização desses territórios historicamente produzidos, inscrevendo-os como Unidades de Conservação da Natureza (UC), para 'uso sustentável' por 'populações tradicionais', para fins de 'extrativismo' (Brasil, 2000). Nesse movimento de formalização, o projeto onto-político das RESEX foi traduzido em categorias jurídico-institucionais regulatórias que passaram a enquadrar a reprodução social de seus moradores a partir de definições externamente concebidas de 'extrativistas', 'extrativismo' e 'populações tradicionais' (Barreto-Filho, 2006; Silva, 2024b, 2024c).

Esse enquadramento passou a prescrever modos legítimos para ser e estar em RESEX e a projetar sobre os moradores-sujeitos expectativas de manutenção de determinadas configurações socioculturais 'tradicionais' e prático-econômicas 'extrativistas'. A RESEX, com isso, configurou-se como um dispositivo orientado à estabilização de configurações socioterritoriais e dos horizontes

[5] A versão atual das RESEX foi instituída pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), em 2000, e não corresponde integralmente à proposição original do movimento seringueiro (A. G. Silva, 2024b, 2024c; A. G. Silva & Costa, 2025).

[6] Colocações são unidades produtivas na floresta, compostas por estradas de seringa no interior da estrutura de um seringal, geralmente ocupadas por uma família, a partir das quais se pratica o extrativismo da borracha (atualmente também incluindo outros produtos).

[7] Roçados, no contexto seringueiro, referem-se a áreas de cultivo abertas na floresta, geralmente por derruba e queima, destinadas sobretudo ao autoconsumo de alimentos.

ontológicos inscritos no modelo (Barreto-Filho, 2006; A. G. Silva, 2024c). Essa pretendida estabilização, contudo, não acompanha, necessariamente, as transformações em curso nesses territórios. Nesse campo de relações, vê-se emergir crescentemente conflitos entre os padrões de reprodução social projetados pelo modelo RESEX e aqueles formulados por moradores em seus contextos-condições de vida, especialmente em regiões de fronteira agrícola (Fittipaldy & Castelo, 2021; Franco & Sahr, 2022; Silva, 2024a; Silva et al., 2019).

No caso do Acre, onde a expansão da fronteira foi contida nos anos de 1980 e 1990, foram criadas cinco RESEX[8]. Entretanto, sobretudo nas últimas duas décadas, a reanimação dessa fronteira — que, importa notar, nunca esteve inerte — vem intensificando pressões sobre essas áreas, especialmente por meio da expansão da pecuária, da especulação fundiária e da incorporação de lógicas produtivas e culturais externas (Canizo et al., 2025; Hoelle, 2015; Kröger, 2019; Mascarenhas et al., 2018).

Em paralelo, no interior das Reservas, observam-se dinâmicas como a abertura de estradas internas (os ramais[9]) e o uso intenso de motocicletas, a ampliação do acesso à energia, à escolarização e à internet, e a adesão à economia-cultura do 'gado'. Em conjunto, esses processos sugerem uma reconfiguração socioterritorial profunda em Reservas do Acre, com mudanças nas formas de organização das famílias-comunidades, nos modos de uso-apropriação do território, nas relações entre sujeitos-práticas e floresta-'terra' e nas percepções sobre posse/propriedade (Castelo, 2015; Fittipaldy & Castelo, 2021; Haesbaert, 2004; Silva, 2022).

Esse contexto-condição tem tornado a reprodução social entre as novas gerações desses 'seringueiros'-'extrativistas' prenhe de mudanças/rupturas em relação às anteriores. Ao falar de reprodução social — noção recorrente nos estudos rurais brasileiros

[8] Alto Juruá (1990), Chico Mendes (1990), Alto Tarauacá (2000), Cazumbá-Iracema (2002) e Riozinho da Liberdade (2005).

[9] Ramais, no contexto acreano, referem-se a estradas de terra, nem sempre oficiais; incluem desde as beneficiadas pelo poder público com a chamada piçarra, até caminhos na floresta feitos manual e coletivamente por famílias e comunidades, com a derrubada de árvores.

—, refiro-me aos processos pelos quais as famílias e os grupos sociais dão continuidade à sua existência, com permanências e transformações em suas bases sociais, culturais, econômicas e territoriais, envolvendo a sucessão geracional e as formas de inserção das novas gerações nos territórios (Carneiro & Castro, 2007; Tonezer et al., 2022).

Nas Reservas analisadas, observa-se que as mudanças nas condições de reprodução social vêm produzindo a diversificação das perspectivas-trajetórias dos moradores, de suas racionalidades produtivas e formas de relação com a floresta-território, o que tende a tensionar os marcos institucionais do próprio modelo RESEX, indicando um descompasso entre o modelo normativo da Reserva Extrativista — ancorado na ideia de 'populações tradicionais' cuja subsistência baseia-se no extrativismo — e as dinâmicas socioterritoriais em curso nessas Reservas (Fittipaldy & Castelo, 2021; Franco & Sahr, 2022; Freitas et al., 2018; Hoelle, 2015; Kröger, 2019; Silva et al., 2019).

Diante dessa problemática, as juventudes surgem como uma posição privilegiada para se conhecer as dinâmicas de reprodução e os tensionamentos entre projetos de territorialização (Carneiro & Castro, 2007; Silva, 2022). É desde elas que conduzo este estudo nas Reservas Extrativistas Chico Mendes (RECM) e Cazumbá-Iracema (RECI), numa perspectiva da literatura sobre juventudes rurais no Brasil (Favareto et al., 2024; Martins, 2021; Troian & Breitenbach, 2018). No capítulo, procuro compreender como se (re) configura a reprodução social nessas Reservas, tendo como pano de fundo o modelo RESEX. É nesse quadro que se formulam as seguintes questões: Que caráter assumem os processos de reprodução social das novas gerações nas RECM e RECI, em meio às reconfigurações socioterritoriais em curso? Em que medida esses processos tensionam os pressupostos que fundamentam o modelo de Reserva Extrativista?

Contexto socioterritorial e percurso metodológico

Ambas as Reservas têm origem em territórios configurados pelo sistema seringalista. À época de sua criação — 1990 e 2002 —, essas áreas eram habitadas por 'seringueiros' remanescentes desse sistema, já sob profunda crise e abandono da economia da borracha. Havia reduzida presença de estradas, infraestrutura domiciliar, escolas e energia. Esse 'marco zero' constitui a base das transformações analisadas — uma configuração ainda ancorada na relação seringal-seringueiros. No presente, as duas RESEX compartilham uma mesma condição territorial regional, são áreas de contenção da fronteira agropecuária e estão sob pressão desta (Jesus, 2025), o que é acentuado pela sua localização entre os dois principais eixos rodoviários do Acre — BR-317 e BR-364 — e pelo entorno ocupado por centros urbanos locais-regionais, conformando uma zona antropizada que reúne cerca de 520 mil habitantes (IBGE, 2026).

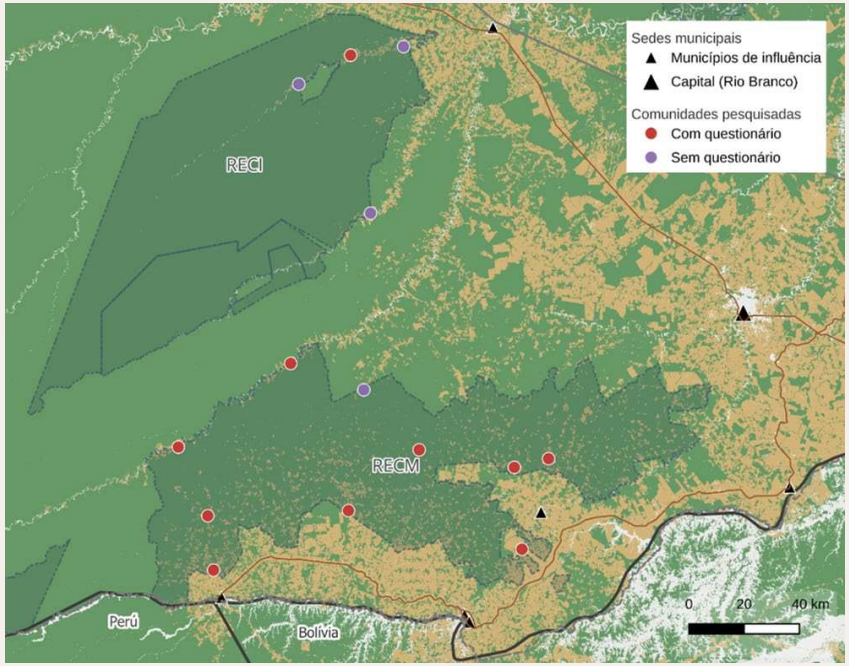

Figura 1 – Caracterização do contexto territorial das Reservas e comunidades pesquisadas

Elaboração própria com base em dados do IBGE, ICMBio e trabalho de campo (2022–2023).

No entorno rural — marcado pelo processo de colonização desde a década de 1970 —, reúnem-se 59 assentamentos, com cerca de 10.747 famílias, além de áreas de posse e fazendas (SEMA, 2011). Essas áreas são ocupadas, sobretudo, por grupos socialmente formados por migrantes sulistas e seringueiros expulsos e deslocados nas décadas de 1970 e 1980 — aí a pecuária consolidou-se como vetor estruturante da dinâmica territorial (Fittipaldy & Castelo, 2021; Reis & Nabarro, 2025). Em 2024, considerando os sete municípios principais[10] que abrangem as duas Reservas, o rebanho bovino alcançou cerca de 4,8 cabeças por habitante (IBGE, 2026) e, em escala estadual, o rebanho cresceu cerca de 1.200% entre 1990 e 2024, alcançando 5,2 milhões de animais (IBGE/PPM, 2024). Esse avanço articula-se à ampliação da capilaridade interna das Reservas, especialmente com a expansão dos ramais (S. S. Silva et al., 2026). Na RECM, sobretudo a partir de 2013, iniciativas institucionais — em especial de prefeituras — e comunitárias-familiares ampliaram o acesso por estrada às comunidades e a uma parcela significativa das famílias. Na RECI, esse processo ocorre de forma mais limitada e recente, havendo apenas alguns ramais principais.

Há, entretanto, diferenças relevantes quanto à demografia e à forma de ocupação territorial entre as Reservas. A RECM possui cerca de 931.542,94 hectares e abriga cerca de 2.945 domicílios (Nepomuceno & Costa-Filho, 2025), distribuídos em uma rede densa de colocações interconectadas, com poucos vazios demográficos e cerca de 8,6% de sua área antropizada até 2023 (incluindo vegetação secundária), dos quais 7,4% correspondem a pastagens (Figueiredo et al., 2025). Já a RECI possui cerca de 750.794,70 ha e abriga cerca de 462 famílias (ICMBio, 2026); além disso, apresenta uma ocupação mais rarefeita (ribeirinha), com 1,1% de área antropizada em 2023 (Figueiredo et al., 2025).

Essa distinção demográfica-territorial induz condições diferenciadas de visibilidade dos processos em curso entre as UCs — inclusive por representações cartográficas, como se vê na Figura 1, e por números de área antropizada relativamente à área total da UC (8,6 versus 1,1). Em minha atuação profissional junto à gestão de UCs no Acre, era frequente a circulação de análises

[10] O município de Manoel Urbano não foi considerado por representar apenas 2,28% da área da RECI.

comparativas que apresentavam um quadro positivo para a RECI e negativo para a RECM. Contudo, ao distribuir os dados de antropização e pastagens por unidades familiares (Figura 2), observa-se que os índices da RECI não se encontram tão distantes dos da RECM. Essa aproximação também é sugerida por análises produzidas em escala amazônica, como indica o Imazon (2026), ao apontar que a RECM figura como a área protegida federal sob maior pressão da Amazônia brasileira, enquanto a RECI ocupa a 5ª posição entre as mais ameaçadas.

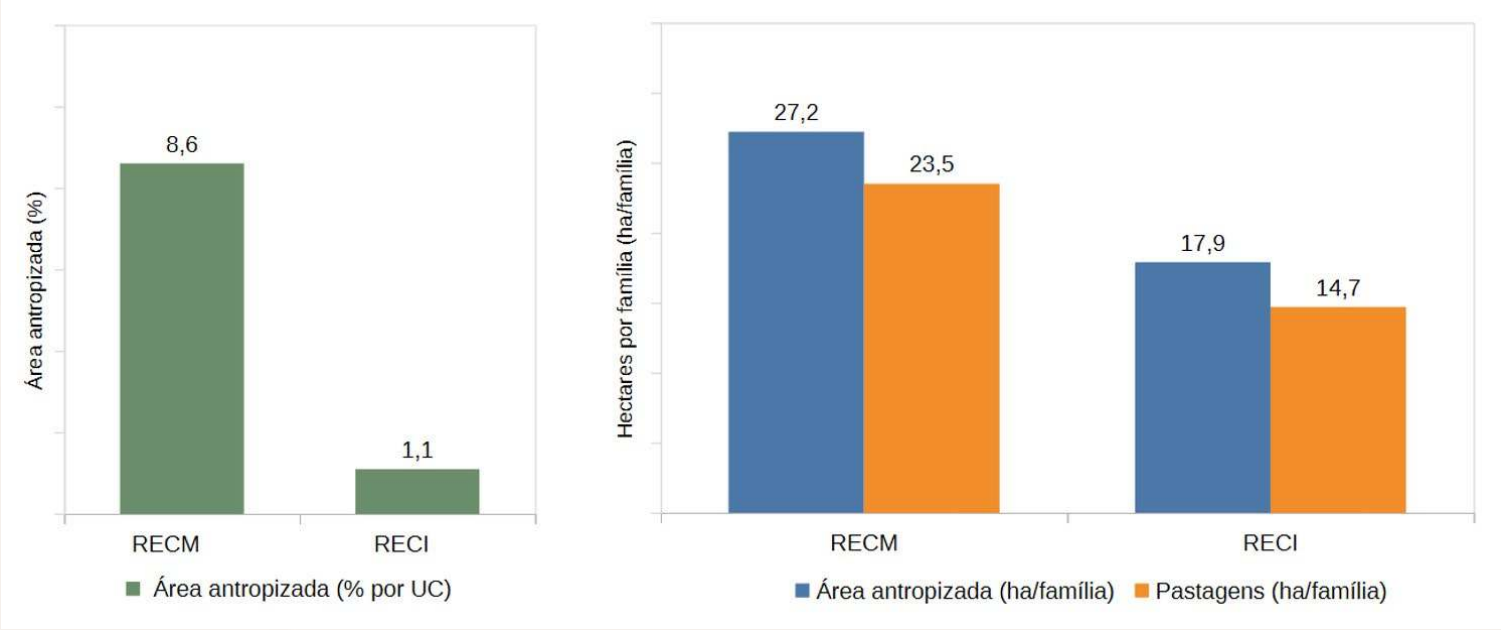

Figura 2 – Antropização e pastagens por famílias

Elaborado pelo autor, com dados de 2023, com base em ICMBio (2026), Figueiredo et al. (2025), Nepomuceno e Costa-Filho (2025).

Neste quadro, entendo que esses processos de reconfiguração não diferem substancialmente em conteúdo-natureza entre RECM e RECI, mas sobretudo em intensidade, extensão-distribuição e grau de consolidação. Na RECM, apresentam-se de forma mais generalizada e capilarizada; na RECI, estão mais localizados (no entorno dos rios) e em estágios menos consolidados. Essas variações, assim, relacionam-se mais aos contextos locais do que às próprias UCs, sendo fatores importantes a disponibilidade de recursos extrativistas, as pressões e os processos socio-históricos locais. Neste sentido, compreendo as duas RESEX como mosaicos de expressões territorialmente diferenciadas de um mesmo processo de reconfiguração socioterritorial da reprodução social 'seringueira' na fronteira amazônica do Acre, sem assumir uma perspectiva comparativa entre as UCs.

Quanto à pesquisa, trabalhei com 15 turmas do ensino médio, distribuídas em 14 escolas nas duas Reservas (10 na RECM e 4 na RECI), entre 2022 e 2023. Inicialmente, levantei a oferta de ensino médio nas Reservas junto às instituições municipais e estaduais gestoras, identificando 37 turmas para o ano letivo de 2022. A partir desse universo, selecionei as turmas de modo a contemplar diferentes contextos socioterritoriais, utilizando fatores como níveis de extrativismo/pecuária, fracionamento/integridade de colocações e proximidade/distância do núcleo urbano de referência. Em cada uma das escolas, acompanhei as atividades das turmas por dois ou três dias, período em que atuei como docente e apliquei diversos instrumentos de pesquisa. Os resultados aqui apresentados baseiam-se nas respostas a um questionário estruturado com 86 questões, respondido por 138 jovens. A análise articulou estatística descritiva com as notas de campo e a observação participante. Na interpretação dos dados, também considerei a experiência que acumulei na gestão de UCs no Acre, ao longo de oito anos, cinco deles na RECM. A seguir, apresento os resultados.

Origem social e enraizamento territorial

Quanto ao gênero, 59,8% são homens e 39,4% mulheres; um não se identificou com essas categorias. 80,8% deles passaram a maior parte de suas vidas nas Reservas, enquanto 10% cresceram em cidades e outros 9,2% em outras áreas rurais (geralmente no entorno). Quando perguntados sobre o local de criação de seus pais — se na Reserva ou fora dela —, 72,5% informaram ter mãe e pai criados na Reserva, 16,8% possuem um deles vindo de fora, e 10,7% são filhos de pessoas 'de fora' das Reservas. Isso significa que 27,5% dos jovens pertencem a famílias cuja composição social revela algum grau de diversificação na geração imediatamente anterior. Vê-se, portanto, forte continuidade territorial-intergeracional, mas os dados registram também os movimentos migratórios para o interior das Reservas, inclusive a entrada dos chamados 'de fora'[11], seja por casamentos, seja pela inserção de núcleos familiares externos. Esse processo vai implicando na incorporação, não só de novos sujeitos sociais nas Reservas, mas de projetos de territorialização que não são, geralmente, continuidade do extrativismo-floresta.

Modos de vida

Quando perguntados sobre o quanto costumam ir 'dentro da mata', 60% dos jovens afirmaram fazê-lo 'quase nunca', 'pouco' ou 'às vezes' — ou seja, a maioria quase não vai à floresta (o que impacta a construção de subjetividades florestais). Essa redução — presumida em relação às gerações anteriores — associa-se, sobretudo, à diminuição das atividades florestais frente às agropecuárias e à ida diurna dos jovens às escolas — geralmente distantes e modeladas a partir de referências urbanas que

[11] Na região do Alto e Baixo Acre e Iaco, a categoria 'de fora' abrange situações diversas: famílias com vínculos históricos com antigos seringais — descendentes de seringueiros hoje residentes em núcleos urbanos ou em áreas rurais do entorno—, descendentes de migrantes de projetos de assentamento, especialmente sulistas, configurações familiares mistas e, mais recentemente, fluxos oriundos de estados como Rondônia, em busca por 'terras' mais baratas no Acre.

tendem a não incluir o extrativismo-floresta (A. G. Silva & F. C. Silva, 2023; A. G. Silva, 2025). Ainda assim, 14,6% dos jovens entram na mata várias vezes ao mês e 25,4% várias vezes por semana. A pouca vivência da 'mata' é uma mudança relevante, porque, no universo seringueiro, a floresta — incluindo varadouros e igarapés-rios — não era apenas espaço produtivo e de caça-alimento, mas de vida, socialização e subjetivação (território) (Almeida, 2004; Porto-Gonçalves, 1999).

Ao serem perguntados o quanto gostam de 'ir e estar dentro da mata', 27,7% afirmaram gostar 'muito' (10,8% não gostam e 61,5% gostam 'mais ou menos' ou 'um pouco'). Em relação ao uso de alimentos da mata e dos rios — tais como açaí, pupunha, palmito, frutas, óleos, mel, peixes e outros —, 58,5% afirmaram que sua família consome 'bastante' ou 'muito e sempre' (32,3% consomem pouco). Percebe-se que a floresta permanece como uma referência importante, mas com redução de sua centralidade nas práticas-relações cotidianas — vai-se configurando, assim, um contexto no qual a floresta deixa progressivamente de operar como eixo estruturador central dos modos de vida juvenis.

Perguntou-se também sobre as percepções relativas à castanha-do-brasil e à borracha, produtos regionais do extrativismo. É importante perceber que o contexto do extrativismo para esta geração é distinto daquele vivido por seus pais, marcado pelo quase abandono da borracha e pela instabilidade dos preços da castanha. Atualmente, em muitas localidades, observa-se um cenário de retomada dessas atividades, com preços atrativos e maior estabilidade de compra para a borracha — especialmente pela presença da empresa Veja[12] — e preços considerados muito bons para a compra da castanha. A organização progressiva de cooperativas e associações voltadas ao extrativismo — com destaque para a Cooperacre e para políticas implementadas por governos estaduais do Partido dos Trabalhadores (1999–2018) — tem contribuído para esse cenário. Ainda assim, esse movimento não alcança de forma homogênea as comunidades das Reservas e disputa com a pecuária a alocação do tempo de trabalho e das estratégias produtivas das famílias.

[12] A empresa francesa Veja (Vert, até 2024 no Brasil) passou a comprar borracha nativa amazônica de Reservas Extrativistas do Acre para a produção, sobretudo, dos solados de seus sapatos, contribuindo significativamente para a retomada da cadeia da borracha em muitas comunidades.

Dos jovens, 49,6% consideram ‘bom’ trabalhar com borracha, sobretudo quando o preço é considerado ‘justo’; ainda assim, essa atividade apresenta também a maior taxa de rejeição: 36,2% ‘não gostam’ ou ‘acham ruim’ trabalhar com ela — 14,2% informam que em suas áreas familiares sequer há seringais. Quanto à coleta e à quebra da castanha, 63% consideram ‘bom’ trabalhar com a atividade, enquanto a rejeição alcança apenas 12,6%; 24,4% informam, contudo, que em suas áreas não há castanhais. Os dados sugerem que, ao contrário de narrativas recorrentes sobre uma rejeição generalizada ao extrativismo, permanece entre parte significativa dos jovens abertura para essas atividades, ainda que condicionada às condições concretas de cada nível local-familiar (havendo, por exemplo, áreas com baixo potencial de extração/coleta, dificuldades logísticas e de organização comunitária, além de famílias pequenas ou predominantemente idosas).

Quanto à participação nas ‘atividades de agricultura e criação de animais’ (roçado, galinhas, porcos, arroz, feijão e milho, entre outros), voltadas, geralmente, ao consumo familiar e à venda de excedentes, 69,8% dos jovens afirmaram participar ‘regularmente’ ou ‘muito’ dessas atividades, 17,1% ‘às vezes’, e 13,2% não participam ou quase não participam — esse é o conjunto de atividades mais presente no cotidiano juvenil. Quanto ao tema da pecuária, central nesta análise, 64,6% dos jovens — ou seja, a maioria — participam em algum grau da atividade, regularmente (41,5%) ou às vezes (23,1%); apenas 35,4% não participam ou ‘quase não participam’. Ao realizar um recorte por gênero nestes dados, observou-se que a pecuária é uma atividade fortemente masculina, uma vez que 60,5% dos jovens homens trabalham com gado regularmente e 23,7% às vezes — ou seja, ela está presente, em alguma medida, nas práticas de 84,2% deles. Percebe-se, assim, que a pecuária se encontra amplamente difundida nas Reservas, assumindo particular relevância entre os jovens do gênero masculino.

Neste contexto de mudança, questionou-se aos jovens quanto às formas pelas quais se identificam. Apenas 20,8% dos jovens identificaram-se com categorias históricas do extrativismo: ‘seringueiro’ (10%) e ‘extrativista’ (10,8%). Em contraste, ‘colonheiro’ representou 31,7% dos jovens. Este termo remete a uma categoria que emerge no Acre com os migrantes sulistas das décadas de 1970 e 1980 — os colonos — e que, com a diversificação das práticas produtivas, as migrações intrarregionais e os casamentos

entre locais-seringueiros e os ‘de fora’, vem se consolidando como forma mais geral do acreano rural, que pratica agricultura, pecuária e pode também realizar extrativismo, quando esses recursos estão disponíveis. Outro termo mais geral, ‘produtor rural’, representou também 31,7% das respostas. Ribeirinhos representaram 5,8%, e ‘população tradicional’, apenas 0,8% das respostas. Por fim, 9,2% dos jovens não se identificaram com nenhuma das categorias do questionário. As formas de identificação juvenil evidenciam e acompanham as reconfigurações em curso. O extrativismo-floresta permanece como referência importante, mas deixa progressivamente de operar, de forma central, como eixo organizador da vida-território, ao mesmo tempo em que a pecuária — no bojo da economia-cultura do agronegócio (Hoelle, 2015) —, que avança a partir do entorno-fronteira, vem, nas últimas décadas, fazendo incidir crescentemente de suas propriedades sobre a reprodução social das populações extrativistas-seringueiras nesta região do Acre.

Condições materiais de vida e infraestrutura territorial

Quanto às fontes de energia, 45% dos jovens estão conectados à rede elétrica convencional, e 35,7% possuem sistemas solares em suas casas (27,1% de baixa capacidade e 8,5% de maior); 8,5% vivem em casas sem qualquer fonte, enquanto 10,9% dependem de motores geradores. Na última década, essas Reservas passaram de uma condição de acesso muito limitado às fontes de energia para uma diversificação em expansão — sobretudo viabilizada por meio da abertura de ramais internos — que permite a chegada da rede elétrica convencional, ainda que de forma precária em alguns contextos[13]. Observa-se que a distribuição da rede é ainda desigual no território, sendo mais acessível nas áreas próximas aos ramais principais; mesmo assim, ela reconfigura

[13] Quando a rede se aproxima da floresta, o que geralmente acontece em Reservas, a queda de árvores frequentemente derruba fios e a própria rede, resultando em quedas de energia. Como a manutenção — tanto preventiva, com podas, quanto reparadora da rede — não é rápida nem adequada, comunidades e gestores tendem a ver a floresta próxima aos ramais como um problema, o que faz da rede um fator adicional de derrubadas de floresta no entorno de ramais internos.

os contextos, permitindo o uso de máquinas e equipamentos — agrícolas e domésticos, em especial a refrigeração — e de meios de comunicação.

Entre os meios de comunicação domésticos, o rádio — que durante décadas foi um dos principais canais de informação nos seringais amazônicos — apresenta hoje presença mais limitada, pois 58,1% dos jovens informam não possuir rádio em casa. Em contraste, 80,8% têm televisão em casa. Quando perguntados sobre os meios utilizados para se informar[14], a internet aparece como o recurso mais citado (41,3%), seguida pela conversa com vizinhos (23,1%), pelo rádio (21,0%) e pela televisão (14,7%) — em algumas comunidades, há também redes de walkie-talkies[15].

Cerca de 89,7% dos jovens possuem aparelho próprio de celular. Ainda assim, a infraestrutura de conectividade nas comunidades permanece bastante limitada (54,3% vivem em locais onde não há sinal de telefonia móvel). No acesso domiciliar à internet, 71,3% dos jovens dizem não possuir conexão em casa; mas isso está mudando, sobretudo com a chegada de sinal telefônico e novas tecnologias, como a Starlink[16] — 17,8% afirmaram ter sinal de internet em casa, mas ruim, e 10,9% têm bom sinal. Observa-se que o acesso à internet ocorre frequentemente fora das residências, sobretudo na escola (37,5%) ou durante deslocamentos até a cidade (31,9%), além de situações em que se vai até a casa de vizinhos (9,7%) — é comum a concentração de pessoas no entorno das escolas utilizando celular, ou, no caso de populações ribeirinhas, o deslocamento por barco até pontos de acesso à internet ao final do dia (na boca da noite), geralmente. Esse padrão indica que a conectividade digital nas Reservas está crescendo rapidamente, e está, no momento, fortemente articulada aos circuitos de circulação dos jovens e não por acesso domiciliar contínuo — ainda que este venha se ampliando. O uso de computadores permanece bastante restrito, 70,5% afirmaram nunca ter utilizado esse equipamento, e apenas 1,6% indicaram possuir computador em casa.

[14] Em algumas questões, os jovens puderam marcar mais de uma resposta. Nesses casos, os percentuais podem ser calculados de duas formas: considerando quantos jovens marcaram cada opção ou considerando o total de marcações feitas. Quando o texto fala em 'jovens', usa-se o primeiro cálculo; quando fala em 'respostas', 'marcações' ou algo do gênero, usa-se o segundo.

[15] Walkie-talkies são rádios portáteis de comunicação direta, utilizados para transmitir voz em curtas distâncias. No contexto local, funcionam como redes comunitárias de comunicação.

[16] Starlink: serviço de internet via satélite de órbita baixa, desenvolvido pela SpaceX, que fornece conexão de banda larga em áreas remotas com pouca ou nenhuma infraestrutura terrestre.

Apesar das dificuldades de conexão, 89,1% dos jovens afirmaram ter perfil em redes sociais. Dos que têm perfil, a mais representativa é a do WhatsApp, alcançando 94,8% — e 89,9% desses afirmam usá-la constantemente (ou seja, 76,0% dos jovens). A frequência de uso de redes sociais indica especialmente a diversificação dos circuitos de sociabilidade, informação e referência cultural que passam a compor as novas condições de reprodução social dessas juventudes, e também a intensificação das conexões intra-Reserva e com suas organizações — 29,3% dos jovens usam redes sociais 'todos os dias', 21,6% 'toda semana', 16,4% pelo menos 'todo mês', e 32,8% apenas 'uma vez ou outra'.

A ampliação da circulação no interior das Reservas e o acesso às cidades constituem outra mudança significativa recente, decorrente da abertura de ramais internos e da popularização das motos. Os dados apontam que 73% dos jovens vivem em casas com acesso por carro até a porta, enquanto 27% têm acesso apenas por caminhos na floresta — os chamados 'varadouros'[17] — ou por rios. 89,3% têm ao menos uma motocicleta na família — esses veículos também reconfiguram a dinâmica interna, ampliando as possibilidades de vivências intra e entre comunidades. Cultos e missas, jogos de futebol, festas e atividades entre amigos, bem como as relações de vizinhança, se densificam com o uso das motos.

Contudo, o grau de mobilidade entre Reservas e cidade se elevou sobremodo nas condições atuais. 21,5% dos jovens vão semanal ou diariamente à cidade; há, entretanto, outras realidades, 46,2% vão, em geral, quase todos os meses, e 32,3% raramente vão à cidade. Quanto à distância da zona urbana de referência, 28,9% chegam à cidade em menos de uma hora de deslocamento, 46,1% — a faixa mais frequente — demoram entre 1 e 3 horas para ir à cidade, e 25,0% precisam de mais de três horas para isso (havendo, ainda, casos em que o deslocamento exige mais de um dia, com o uso combinado de diferentes meios de transporte). A cidade e o seringal nunca foram territorialidades tão contíguas vivencialmente quanto no presente.

[17] No contexto acreano, referem-se a caminhos abertos na floresta, geralmente de forma manual por moradores, utilizados para deslocamentos a pé e para o transporte de produção — castanha, borracha —, com animais e, contemporaneamente, têm servido também ao uso de motocicletas, conectando colocações, comunidades e pontos de acesso aos ramais e rios.

O transporte coletivo aparece de forma mais restrita. 32,5% dos jovens informam que suas comunidades contam com algum tipo de 'carro de linha' regular — geralmente um caminhão que passa pelos ramais principais uma vez por semana, sendo utilizado, inclusive, para o transporte de produtos para a cidade e de compras (os chamados volumes, pagos à parte das passagens). Por outro lado, 67,5% informam viver em áreas onde não há esse tipo de serviço, fazendo com que os deslocamentos dependam sobretudo de meios próprios ou de 'fretes' — carros contratados por uma família ou por um conjunto de famílias para transportes específicos.

Essas mudanças materiais e infraestruturais internas — relativamente recentes — vêm possibilitando uma circulação crescente das juventudes para além dos limites das colocações-comunidades e das próprias áreas protegidas. As Reservas/'seringais', assim, tornaram-se espaços cada vez mais articulados, inseridos em redes urbanas e rurais do entorno, de vizinhança e digitais — o que passa a compor, de forma decisiva, as novas condições de reprodução social nesta geração de 'extrativistas', reconfigurando formas de pertencimento e ampliando horizontes de possibilidades, estratégias e projetos de vida. Essas transformações internas, embora não determinem, por si, alterações nas estruturas de reprodução social, favoreceram significativamente as reconfigurações em curso.

Estrutura territorial-fundiária e bases econômicas das famílias

A organização fundiária dessas Reservas também vem passando por transformações importantes. As colocações — herança histórica dos seringais — são, originalmente, a unidade básica de organização da vida familiar e produtiva do extrativismo, e, com a criação das RESEX, ganharam caráter de norma. No caso da RECM, o Plano de Utilização estabelece, em seu artigo 14º, que cada família deve ocupar apenas uma colocação, definida como "uma unidade com o mínimo de duas estradas de seringa de no

mínimo 200 hectares" (IBAMA, 2006, p. 52); de forma similar, na RECI, a organização territorial também se estrutura a partir das "colocações" tradicionais (ICMBio, 2007, p. 91). Atualmente, sobretudo na RECM, tem-se um quadro no qual convivem colocações e unidades familiares derivadas da fragmentação-loteamento dessas áreas.

A maior parte dos jovens afirma morar em colocações (57,3%); 21,4% residem em lotes ou pedaços de colocação — geralmente derivados de parcelamentos irregulares. Há também vilas comunitárias (7,7%), organizadas como agrupamentos de várias famílias, geralmente nas proximidades de alguma infraestrutura, onde utilizam áreas coletivas, mantendo o uso das colocações originais para a coleta de castanha e/ou a extração de seringa. Há também casos em que vilas surgiram em processos históricos específicos, como o Núcleo do Cazumbá ou a margem do Icuriã — essa configuração é representativa na RECI. Há, ainda, outras formas de ocupação, como as ribeirinhas (9,4%). Vê-se que a colocação extrativista permanece como forma-unidade territorial predominante, mas vem deixando de operar como unidade exclusiva de organização do território.

Esse processo de fragmentação-loteamento das colocações, evidenciado neste estudo, vai ocorrendo pela articulação entre dinâmicas internas às famílias e pressões externas. No plano intrafamiliar, observa-se que, diante da permanência dos filhos nas colocações, tende a acontecer o parcelamento progressivo das áreas entre as novas unidades domésticas que vão surgindo. No seringal tradicional, não predomina a lógica de coabitação entre famílias de diferentes gerações em uma mesma colocação — tradicionalmente, cada família ocupa sua própria unidade —; com a multiplicação das unidades familiares e a impossibilidade de acesso a novas colocações, intensifica-se a subdivisão das colocações originais. Na prática, os pais 'transferem', de modo informal, duas — ou até uma — estradas de seringa para cada filho que forma família. Ao longo do tempo, colocações grandes — por exemplo, de cerca de 10 estradas de seringa — passam a dar origem a unidades menores, que tendem a se autonomizar como unidades distintas (por exemplo, uma colocação chamada Japão, torna-se Japão I, Japão II, Japão III, etc.). Nesse processo, ocorre, por vezes, a 'transferência'-venda de uma ou mais dessas unidades-partes para famílias externas ao núcleo familiar de origem.

Esse processo não é reconhecido pelo órgão gestor, sendo irregular, uma vez que os planos de utilização não preveem a divisão das colocações. Ao lado dessa dinâmica intrafamiliar, observam-se também processos de loteamento de partes das colocações para a simples venda de 'terra' a terceiros. Pelos dois tipos de processos (fracionamento-loteamento), inserem-se novos agentes sociais no interior das Reservas — os 'de fora' —, ampliando a capilarização da fronteira. Os compradores externos incluem desde famílias urbanas locais, colonos de assentamentos vizinhos até agentes com capital, como comerciantes, fazendeiros e imigrantes de Rondônia. Vai-se, assim, consolidando um 'mercado informal' de terras no interior das Reservas — muito expressivo na RECM e não identificado na RECI —, o que tensiona os princípios de uso coletivo e extrativista, e erode o estatuto moral do plano de utilização como instrumento de ordenamento, entre outros efeitos.

O tamanho das áreas familiares, evidenciado nos dados, reforça esse problema. Coexistem áreas relativamente grandes, entre 501 e 1000 hectares (15,7%) e superiores a 1000 hectares (11,1%), com áreas muito menores: de até 10 ha (3,7%), entre 11 e 50 ha (21,3%) e entre 51 e 100 ha (7,4%) — estas três últimas (32,4%) encontram-se, muito provavelmente, em condição irregular segundo os planos de utilização. A faixa mais frequente, contudo, é a de 101 a 200 hectares (26,9%). Nesse novo padrão territorial, marcado pela redução do tamanho de parte significativa das unidades familiares, a estrutura fundiária vai-se deslocando do modelo prescrito — baseado nas colocações — para uma configuração mais diversificada, incluindo unidades tão pequenas que se torna inviável, nelas, uma família viver do extrativismo (condição que, sendo fundiária, tende a manter-se estável no médio-longo prazos).

Associado à discussão das unidades produtivas está o caráter da produção familiar. Quando perguntados sobre quais os principais produtos que sua família vende para gerar renda, 35,9% das menções indicaram atividades extrativistas (castanha 21% e borracha 14,9%); a pecuária, no entanto, aparece com maior frequência (38,1%), evidenciando sua crescente centralidade na economia de parte das famílias. Agricultura familiar e pequenos animais — como galinhas, patos e porcos — representaram 21,5% das menções, enquanto a madeira manejada surgiu em 1,1%. Esses resultados apontam para uma configuração cada vez mais agrária — no sentido do uso direto da 'terra' — do que extrativista-florestal.

Vai-se constatando, nesses territórios historicamente extrativistas (‘seringais’), um processo progressivo de (agro)pecuarização na RECM e RECI. Ainda que formas de agroextrativismo e do extrativismo tradicional permaneçam presentes, de maneira desigual, em diferentes porções territoriais e dimensões sociais, os dados e o campo indicam que a agropecuária vem assumindo posição de eixo (re)organizador dos modos de produção da vida social de parte importante dos moradores. Vai-se tornando nítido o contraste entre o modelo teórico-normativo da RESEX e as formas efetivas de (re)organização socioterritorial, tornando a própria Reserva Extrativista um território-institucionalidade sob tensão.

Sensibilidade ambiental e mudanças climáticas

Nesse cenário de tensões — marcado por desmatamento e pecuária —, as percepções ambientais dos jovens são importantes para compreender como essas mudanças são vividas e como se articulam às disposições para a ação — ou aos seus limites. Quando perguntados sobre a situação do desmatamento em suas comunidades, 55,5% dos jovens percebem que está aumentando (25,2% consideram que ‘o desmatamento é muito e cresce rapidamente’, enquanto 30,3% indicam que ele cresce, embora de forma mais gradual, ‘um pouco todos os anos’). Em contraste, para 44,5%, o desmatamento é ‘pouco’ (dentre estes, 10,1% afirmam que praticamente não há novos desmatamentos em suas comunidades). Observa-se que o desmatamento constitui um fenômeno percebido pela maioria dos jovens como em expansão (55,5%) — ainda que distribuído de forma desigual entre as localidades. Os jovens foram questionados sobre o que pensam sobre o desmatamento; suas posições estão na Tabela 1.

Tabela 1 – Posição dos jovens sobre o desmatamento

Posição	%	Síntese analítica
Deve ocorrer conforme a vontade dos moradores	17,4	Desmatamento associado à autonomia/necessidade (71,9%)
Deve ocorrer conforme as necessidades econômicas	54,5	
Deve ser evitado	19,8	Posições de restrição/proteção (28,1%)
Deve ser proibido	8,3	

Observa-se que 71,9% dos jovens entendem que o desmatamento deve estar vinculado à autonomia ou às necessidades econômicas dos moradores. Esse padrão indica que o desmatamento é interpretado sobretudo como recurso associado à reprodução material das famílias, mais do que como problema ambiental abstrato ou como expressão da floresta enquanto entidade a ser resguardada por razões ontológicas. Isso evidencia uma leitura pragmática da floresta, formulada a partir das condições concretas da vida cotidiana. Referenciais de relação com a floresta, associados à experiência tradicional dos seringueiros — bem como à imagem dos extrativistas como 'guardiões da floresta' (Allegretti, 2002; Almeida, 2004) — parecem já não se apresentar com a mesma força nas perspectivas juvenis.

O conhecimento sobre a floresta também foi avaliado. Apenas 9,4% dos jovens afirmam ter 'conhecimento elevado' sobre a floresta. A grande maioria, 69,2%, afirma ter 'algum conhecimento' ou conhecer 'mais ou menos'. E 21,4% dos jovens relatam 'não ter' ou 'quase não ter' conhecimento sobre a floresta. A predominância de níveis intermediários sugere que os saberes florestais permanecem presentes, mas são transferidos de forma muito fragilizada para as novas gerações de 'extrativistas' — os jovens têm ido menos à mata e têm estado menos nos ambientes de socialização intergeracionais, comunitários e familiares, especialmente em função da ida diária à escola.

Quanto à avaliação do quanto as comunidades respeitam a 'floresta' ('plantas, animais, águas e estações'), 52,5% dos jovens consideram que, em suas comunidades, 'uns têm respeito e outros não'. 35,0% percebem que 'a maioria' ou 'todos' têm respeito, enquanto 12,5% avaliam que há 'pouco' ou 'nenhum' respeito pela floresta em suas comunidades. A predominância da percepção de

coexistência entre respeito e não respeito parece indicar que os jovens reconhecem a presença simultânea de práticas-valores e racionalidades ambientais divergentes no interior das suas comunidades, ao invés de um padrão homogêneo de relação com a floresta, o que pode ser lido como expressão de um campo interno de diferenciações, ou até de conflitos, quanto aos usos-sentidos atribuídos à floresta.

Os jovens foram questionados também sobre 'O quão sério [consideram] as questões de mudanças do clima?'. Em contraste com narrativas correntes nas redes sociais — que negam a existência desse fenômeno —, 73,1% reconheceram a sua seriedade, enquanto apenas 5% acreditam que o clima 'não está mudando tanto assim' ou que é 'mentira' — no campo, escuta-se, ainda, a recorrência da voz dos anciãos ao alertar sobre o tema nas comunidades. Esse resultado indica que, apesar das variações locais na percepção do desmatamento, há um reconhecimento relativamente amplo das mudanças climáticas enquanto fenômeno mais geral. A percepção que os jovens têm sobre os impactos locais dessas mudanças também foi levantada: 76,3% reconhecem que as comunidades estão sendo ou serão afetadas — um pouco (51,7%) ou muito (24,6%). Por outro lado, 16,1% consideram que as comunidades serão pouco afetadas e 7,6% não esperam impactos.

Organização comunitária e governança da Reserva

Quando perguntados sobre o funcionamento das organizações comunitárias — associações concessionárias[18] e núcleos de base[19] —, 23,3% dos jovens afirmaram que não há organização em suas comunidades; para 19,2%, elas até existem, mas não

[18] Associações concessionárias são organizações representativas das populações residentes que detêm o Contrato de Concessão de Direito Real de Uso (CDRU) de áreas de Reservas Extrativistas, responsáveis pela representação dos moradores e pela gestão coletiva do território.

[19] Núcleo de base é uma forma de organização no nível de cada comunidade, está contida na estrutura de cada associação concessionária e é uma instância reconhecida na gestão das Reservas.

funcionam; e, em 35,8% dos casos, funcionam ‘mais ou menos’ — ou seja, para 78,3% dos jovens, as organizações comunitárias funcionam de forma precária. Em contraste, 20% dos jovens avaliam que suas comunidades são ‘organizadas’, e 1,7% que elas são ‘muito bem organizadas’ — os dados vão indicando fragilidades importantes nas bases de sustentação social e institucional da governança do modelo RESEX.

Avaliou-se ainda o grau de participação das próprias famílias na gestão comunitária das Reservas. Segundo os jovens, 27,5% informam que suas famílias ‘não participam’ ou ‘quase não participam’ das associações e núcleos de base, e 30% que participam ‘às vezes sim, às vezes não’ — a não participação ou esporadicidade alcança 57,5% das famílias desses jovens. Por outro lado, 24,2% informam que suas famílias participam ‘um pouco’ e 18,3% ‘muito’. Os dados indicam, assim, que as estruturas comunitárias não são, para a maior parte das famílias, espaços de engajamento contínuo. Ainda assim, apesar das fragilidades, essas organizações permanecem presentes e são acionadas por uma parcela significativa das famílias, o que indica que mantêm algum potencial/legitimidade como dispositivos de organização-gestão comunitária.

Quando perguntados sobre o grau de sua própria participação na gestão comunitária, observa-se uma intensidade semelhante: 35,8% ‘não participam’ ou ‘quase não participam’, e 30,0% participam ‘às vezes sim, às vezes não’ — ou seja, a não participação ou esporadicidade alcança 65,8% dos jovens (proporção ainda mais elevada do que entre seus pais, a geração anterior). Por outro lado, 20,8% participam ‘um pouco’ e 13,3% ‘participam muito’ das associações e núcleos de base — percebi, nas turmas, a presença de jovens muito engajados e familiarizados com o ‘mundo’ das Reservas, geralmente descendentes de pessoas envolvidas com a direção das associações e sindicatos de trabalhadores rurais, e com a própria história do movimento seringueiro.

Quanto à avaliação da qualidade da gestão pelas associações (as concessionárias), observa-se forte concentração em avaliações intermediárias (63,2%), indicando percepções de instabilidade e fragilidade — ainda, 21,9% a avaliam como ‘boa’ ou ‘muito boa’, enquanto 14,9% como ‘ruim’ ou ‘muito ruim’. Já a avaliação da qualidade da gestão pelo órgão gestor — no caso, o

ICMBio — revela uma distribuição mais polarizada, num contexto de conflitos de fiscalização ligados à expansão do desmatamento e da pecuária. Para 34,2% dos participantes, a gestão do ICMBio é 'muito ruim' ou 'ruim'; 38,5% a classificam como 'mais ou menos'; enquanto 27,4% a avaliam como positiva ('boa' ou 'muito boa').

Em campo, em quase todas as comunidades, percebe-se uma polarização clara entre grupos juvenis — transversal às diferentes dimensões da gestão das Reservas. De um lado, frequentemente majoritário, emergem narrativas que sustentam o que é formulado como uma necessidade-direito dos moradores de 'desmatar para produzir', de modo a gerar 'renda' diante das 'necessidades', em um contexto no qual as alternativas extrativistas não lhes parecem suficientes ou acessíveis, ao mesmo tempo em que percebem fortes restrições normativas por viverem numa UC, sem que se sintam suficientemente 'apoiados' enquanto moradores desse tipo de área. Em contraste, há grupos juvenis que defendem, em diferentes graus, os pressupostos do modelo de RESEX, sendo relativamente mais presentes nas áreas mais interiores, onde o extrativismo-seringal mantém maior centralidade; ainda assim, mesmo nesses contextos, essa posição tende a ser minoritária.

A relação juvenil com a gestão das Reservas, inevitavelmente, surge vinculada à relação com o ICMBio, que — de forma recorrente na RECM e em alguns períodos na RECI — girou em torno da fiscalização e dos conflitos a ela associados. Nesse quadro — em que a gestão se apresenta fortemente marcada pela fiscalização —, o modo de atuação do ICMBio é frequentemente percebido como 'violento' e 'sem respeito', sendo associado a um modo 'policial' que trataria os moradores como 'bandidos'. Observa-se que — sobretudo na RECM —, dado o elevado grau do conflito entre ICMBio e comunidades, a participação comunitária passa a acontecer sob baixo engajamento e desconfiança, e as instâncias de gestão passam a sofrer uma crise de legitimidade perante os moradores. Nos momentos em que os conflitos se intensificam, em seus ápices — recorrentes —, a gestão tende a ser, na prática, bloqueada. Assim, a governança passa a operar de modo cíclico — avança, é interrompida pelos conflitos e é retomada posteriormente, muitas vezes sem que os processos sejam concluídos e, por vezes, a partir de estágios iniciais.

Quando perguntados se se sentem incluídos na gestão da Reserva, 26,7% dos jovens afirmam que sim, em algum grau (6,9% 'incluídos' e 19,8% 'um pouco'); em contraste, 24,1% afirmam não se sentirem incluídos — predomina, contudo, uma posição intermediária e ambígua, representada pelo 'mais ou menos', que alcança 37,9% dos jovens; enquanto 11,2% não consideram essa questão importante. Os dados evidenciam um distanciamento significativo entre juventudes e instâncias formais de governança, indicando que os espaços institucionais de decisão não operam como arenas de participação efetiva para a maior parte dos jovens. Nesse sentido, ao serem perguntados se já ouviram falar no Conselho Deliberativo da Reserva, apenas 29,5% responderam que 'sim', enquanto 70,5% nunca sequer ouviram falar da principal instância formal de decisão nas RESEX; quando questionados se conhecem as funções do Conselho, apenas 12,3% disseram que 'sim', ao passo que 87,7% as desconhecem. Há, portanto, uma forte dissociação entre o território vivido e os dispositivos institucionais de gestão, de modo que a governança opera de forma relativamente descolada das dinâmicas sociais cotidianas.

Leis ambientais e ordenamento territorial

A sustentação da Reserva Extrativista enquanto território vivido passa, especialmente, pelas leis-normas que regulam seu uso e ocupação. As percepções juvenis sobre esses marcos legais são, assim, um importante indicador da 'saúde' do projeto RESEX. Nesse sentido, perguntou-se aos jovens sobre o quanto conhecem as 'leis ambientais'[20] e 'as regras'[21] para viver nas Reservas

[20] 'Leis ambientais' é utilizado aqui como termo-categoria do questionário, proposta de forma genérica pelo pesquisador, considerando o entendimento difuso dos participantes sobre regras relacionadas ao 'meio ambiente', sem referência a normas específicas.

[21] 'Regras para viver na Reserva' refere-se ao conjunto de normas infralegais que disciplinam o uso e a ocupação dessas áreas protegidas. A principal delas é o Plano de Utilização, ao lado de resoluções do Conselho Deliberativo e de portarias do órgão gestor — o ICMBio —, que tratam do perfil de beneficiário, de normas para o manejo florestal madeireiro comunitário, entre outros aspectos.

(plano de utilização)', 40,3% dos jovens disseram que 'quase não' as conhecem ou conhecem 'bem pouco', enquanto 33,6% conhecem 'mais ou menos' — juntos, esses percentuais indicam que 73,9% dos jovens não conhecem ou têm conhecimento muito limitado sobre as leis ambientais e o plano de utilização — principal marco organizador da vida nas Reservas (em tese, elaborado em processos participativos pelas gerações anteriores). Apenas 26,1% dizem conhecer 'bem' ou 'muito bem' esses regramentos.

Também perguntou-se se eles consideram que as regras e leis ambientais são 'inadequadas' e 'injustas' ou 'adequadas' e 'justas'. No caso das regras (plano de utilização), 21,2% as consideram 'inadequadas' ou 'injustas', ao passo que 28% as percebem como 'adequadas' ou 'justas' — a maioria, 50,8%, posiciona-se no nível intermediário, afirmando que as regras são 'mais ou menos'. Percebi, no terreno, que, embora as discussões sobre o plano de utilização estejam no centro dos debates comunitários e dos conflitos — especialmente com o ICMBio —, há uma indeterminação juvenil quanto ao seu conteúdo, frequentemente representada e circunscrita à questão de permitir ou não o desmatamento e a criação de gado.

Quanto às leis ambientais, observa-se distribuição semelhante de respostas, embora com percentuais mais acentuados tanto de avaliações negativas (26,1%, 'inadequadas'/'injustas') quanto positivas (38,7%, 'adequadas'/'justas') — mantém-se, ainda, um nível elevado de avaliações intermediárias (35,3%), sugerindo que leis e normas não são percebidas nem como plenamente legítimas, nem como totalmente rejeitadas, mas situadas em um campo de avaliação simultaneamente ambíguo e, sobretudo, atravessado por polarizações e conflitos.

Os elevados percentuais de conhecimento limitado sobre leis-normas (73,9%), combinados com a elevada presença de avaliações intermediárias quanto à sua adequação e justiça (50,8% e 35,3%), indicam que a relação dos jovens com elas se organiza em um terreno de incerteza e tensão. A partir do campo, observa-se que essa indeterminação decorre do conhecimento impreciso-inseguro sobre os marcos legais, e, também, das formas concretas de sua aplicação nas Reservas pelo ICMBio — marcadas por baixa constância-sistemática, reduzida transparência procedimental, limitada mediação educativo-relacional e caráter pouco

construtivo e mais policial-punitivo. Tudo isso se inscreve em um contexto de conflitos intracomunitários emergentes, cujo objeto é, ainda, a legitimidade — e a conveniência situada — das próprias leis-normas diante de projetos de vida juvenis-familiares que, crescentemente, as antagonizam.

Neste ínterim, o que está em discussão, de fato, já não é apenas a pertinência das leis-normas, mas a própria definição de quais seriam as normas desejáveis, capazes de alcançar algum consenso como pauta coletiva majoritária — ou seja, o próprio caráter do ordenamento territorial. É nesse bojo que emergem diferentes perspectivas em disputa sobre o futuro-projeto das Reservas-territórios (leia-se, das famílias-jovens). É nesse terreno concreto, de disputa, que os planos de utilização — tanto da RECM quanto da RECI — têm se configurado como arena de embates. De um lado, há posições que defendem sua flexibilização, com ampliação dos limites permitidos para criação de gado e a regularização de configurações territoriais não compatíveis com o modelo de colocações extrativistas (em sua quase totalidade derivadas de fracionamentos/vendas irregulares); de outro, há esforços de manutenção dos planos originais, alinhados ao modelo extrativista tradicional dos seringais, com limites mais restritos à pecuária (posição geralmente assumida pelo ICMBio e pela maioria das organizações ligadas às Reservas — associações, sindicatos, ONGs, entre outras). Essa polarização tem ampliado os conflitos e o impasse, ao tempo em que o nível de irregularidades se expande, tensionando o plano de utilização atual, sobretudo quanto à sua aplicabilidade.

No conjunto, mais do que simples adesão ou rejeição às normas-leis, o que se observa é um quadro de polarização e disputa, especialmente político-ontológica. Nesse contexto, os dados reforçam a existência de uma tensão estrutural: entre a regulação institucional (plano de utilização e ICMBio) e a reprodução material das famílias (desmatamento/gado); entre diferentes concepções do que seria um futuro/projeto legítimo para as Reservas (seu caráter e propriedades). Assim, o regramento de ordenamento territorial das RESEX — especialmente os planos de utilização —, e o próprio modelo de RESEX, aparecem atravessados — e, em certos contextos, esfacelados — pelas (re)configurações socioterritoriais em curso nos territórios.

Pressões econômicas e disputas pelo uso do território

Um dos principais mecanismos de pressão sobre essas Reservas tem sido o 'gado a meia' — um sistema no qual animais são fornecidos por proprietários rurais externos (do entorno) ou por produtores internos já com excedente em seus rebanhos, para que famílias da Reserva façam a criação — o que implica, em geral, desmatamento e plantio de capim/pasto nas colocações. Os resultados da criação — os bezerros — são posteriormente divididos. Esse mecanismo permite a inserção de famílias extrativistas no circuito pecuário mesmo sem capital próprio — na RECM, essa atividade foi proibida em 2009 pelo Conselho, sob a denominação de "arrendamento de pastagens" (Perez, 2018, p. 347). Quando perguntados se 'já receberam propostas' ou se 'é fácil conseguir gado a meia' em suas comunidades, 47,5% dos jovens afirmaram que sim ('é muito fácil' ou 'é possível' conseguir), enquanto para 30,8% é 'mais ou menos' fácil conseguir — isto indica que, para a maior parte dos jovens (78,3%), o acesso ao gado, mesmo sem capital, é uma possibilidade concreta de implementação/expansão da pecuária, se desejado. Em contraste, para 21,7% dos jovens é 'difícil' ou 'muito difícil' essa possibilidade.

A atratividade econômica da pecuária articula-se com as condições favoráveis do mercado regional, e até internacional, de gado. Perguntados sobre a facilidade de vender gado, 50% dos jovens consideram fácil vender, 25,4% percebem ser 'mais ou menos' — isto indica que, para 75,4% dos jovens, a negociação de gado constitui uma possibilidade concreta. Em contraste, 24,6% dos jovens consideram difícil vender gado. A articulação entre acesso à produção (78,3%) e possibilidade de comercialização (75,4%) evidencia a pecuária como alternativa atrativa.

A possibilidade de venda de áreas ou partes de colocações, reforça as evidências já apresentadas sobre as pressões fundiárias. Perguntados sobre o tema, 25% dos jovens consideram fácil vender áreas/'terra' em sua comunidade, enquanto para 25% é 'mais ou menos fácil', já para 50% é 'um pouco' ou 'bem difícil' vender. Esses resultados indicam que, embora a pressão fundiária não

seja homogênea, há contextos em que propostas e negócios de compra/venda de ‘terras’ fazem parte do cotidiano. Observa-se, no terreno, especialmente na última década, que o fracionamento-loteamento e a ocupação por pessoas-famílias ‘de fora’ — especialmente a partir das bordas e dos ramais — constituem um processo paulatino, em expansão e de difícil reversão.

Projetos de vida, mobilidade e dignidade juvenil

Nos trabalhos de grupo, a ideia de ‘melhorar de vida’ emergia recorrentemente nas falas dos jovens — aspecto mobilizado nos instrumentos de pesquisa pelo termo ‘dignidade’. Quando perguntados ‘Como morador da Reserva, o quanto você sente que alcança dignidade e cidadania?’, 11,4% afirmam ‘não conseguir’ ou ‘quase não conseguir’ alcançar; 50,9% afirmam que isso ‘depende’. Por outro lado, 25,4% indicam conseguir ‘um pouco’ e 12,3% dizem alcançar ‘plenamente’ dignidade e cidadania — há, portanto, um quadro relativamente favorável para 37,7% dos jovens, enquanto apenas 11,4% expressam uma percepção negativa, o que foi uma surpresa, pois os jovens não estão em maioria insatisfeitos com suas vidas nas Reservas. A predominância da opção ‘depende’, por sua vez, sugere que a dignidade não é vivida como condição assegurada, mas como possibilidade pouco estável, vinculada às condições disponíveis e às oportunidades percebidas pelos sujeitos — isto é, à necessidade latente de ‘melhorar de vida’.

Aos jovens que disseram não alcançar dignidade e cidadania, pediu-se que explicassem, por meio de respostas abertas, os motivos dessa percepção. Nas respostas, relacionaram essa condição principalmente ao que chamam de falta de ‘apoio’/‘oportunidades’ e à precariedade das condições estruturais nas Reservas. Alguns relatos ilustram isso: “não consigo porque não tenho oportunidade” (RECM, Epitaciolândia), “porque não temos o apoio do gestor nem da associação” (RECI, Sena Madureira), “o estudo é de baixa qualidade, se você resolve fazer uma faculdade, vai cair questão que você nunca viu na vida” (RECM, Assis Brasil), “porque em

muitos lugares são tão diferentes daqui, porque os ramais são de bom acesso, aqui não" (RECM, Xapuri), entre outros. A dignidade aparece, assim, vinculada menos a um valor abstrato e mais às condições concretas de vida, especialmente às possibilidades — ou à sua ausência — de estudo, mobilidade, trabalho, sociabilidades, lazer e de projetos de vida desejáveis.

No contexto em que as juventudes passam a ter, em relação às gerações anteriores, maior vivência com a cidade — como já evidenciado em seções anteriores —, é importante compreender como essa aproximação incide sobre seus projetos de vida. Nesse sentido, perguntou-se aos jovens o quanto sentem 'vontade de participar de atividades na cidade (festas, encontros, lojas, lanches, serviços, entre outros)'. 47,1% afirmaram ter 'muita' ou 'alguma vontade' de participar dessas atividades, enquanto 30,6% indicaram uma posição intermediária ('mais ou menos') e 22,3% demonstraram 'pouca' ou 'nenhuma vontade'. Os dados indicam que a cidade funciona como um espaço de atração relevante; ainda assim, ela aparece menos como oposição ao território da Reserva e mais como extensão e complemento — um espaço de vivências e possibilidades.

Perguntou-se aos jovens sobre o quanto têm vontade de 'ir para outro lugar'. Quase metade disse querer permanecer na Reserva (47,5%); 23,3% disseram que 'às vezes tem vontade de ir embora, às vezes de ficar', e 29,2% têm 'vontade de ir embora' da Reserva. Entre aqueles que manifestaram vontade de sair, as respostas abertas sobre os motivos indicam que esse desejo está associado principalmente à busca por estudo, trabalho e oportunidades, como nos seguintes exemplos: "para estudar, fazer uma faculdade" (RECM, Xapuri), "para ter mais oportunidade de emprego" (RECM, Assis Brasil) e "as oportunidades na cidade são muitas" (RECM, Brasiléia). Esse desejo também aparece relacionado às dificuldades concretas de viver na Reserva, incluindo as condições de acesso-transporte e a escassez de 'recursos', como representam as falas "no tempo do inverno fica muito dificil de ir para a cidade" (RECM, Assis Brasil) e "não tem quase recurso [na Reserva]" (RECM, Epitaciolândia). Algumas respostas remetem ainda às restrições percebidas no fato de morar em uma área protegida, comunicadas em trechos como "estas leis" (RECM, Epitaciolândia) e "não pode trabalhar" (RECM, Brasiléia). Ao mesmo tempo, 'ir embora' aparece como possibilidade de construção de projetos de vida e de realização pessoal, como indicam as expressões "atrás de futuro melhor" (RECM, Epitaciolândia) e

“realizar os meus sonhos, e eles são fora” (RECM, Assis Brasil). Vê-se que a mobilidade não é motivada por simples rejeição do território, mas pela busca de condições que permitam ampliar as possibilidades num contexto no qual os projetos de vida tornam-se mais diversos em relação às gerações anteriores.

Entre os jovens que pensam em sair, perguntou-se: ‘Pensa em morar em qual tipo de lugar?’ Entre as respostas, 63,4% apontaram a cidade e 6,5% ‘outras comunidades da Reserva’; chama atenção a proporção que indicou as zonas rurais do entorno, correspondente a 30,1% das respostas. Esse dado sugere que os conflitos em torno da relação entre pecuária e área protegida — e do próprio modelo de RESEX — passam a operar, em certos contextos, como fatores de expulsão para fora da Reserva, o que aparece no discurso juvenil na forma da vontade de viver em outras áreas rurais. Quando os jovens foram convidados a explicar o porquê da escolha, apareceram falas como: “que eu possa criar gado sem preocupação” (RECM, Epitaciolândia), “perseguição do ICMBio” (RECM, Assis Brasil), “porque aqui é reserva” (RECM, Sena Madureira), “talvez se algum dia for proibida a criação de gado” (RECI, Sena Madureira) e “ter liberdade de trabalhar e ter uma vida financeira melhor” (RECI, Sena Madureira).

Reprodução social, perfis juvenis e tensões com o modelo RESEX

Conforme os dados foram revelando no decorrer do capítulo, vê-se que as bases que configuraram esses territórios enquanto seringais-seringueiros — ou seja, ‘extrativistas’ — transformaram-se nas últimas décadas. A agropecuária passou, paulatinamente, a operar como eixo central de (re)organização da vida (território, economia, cultura, subjetividades) e, logo, da própria reprodução social na RECM e na RECI. Vê-se, entretanto, que o extrativismo-floresta não desapareceu enquanto referência — permanece presente, em diferentes graus e dimensões —, mas foi perdendo relevância como eixo estruturante.

A fronteira agropecuária — que essas Reservas e seus moradores ajudaram a conter no passado — ainda está ativa, e já não funciona apenas como pressão exercida pelas bordas-entorno. Ela se capilarizou, internalizou-se nas próprias dinâmicas socioterritoriais, ainda que de forma desigual em seus tecidos socioterritoriais. Nesse processo, a reprodução social vai-se dando sob novas bases e agregando propriedades do mundo-campo 'agro' e outras racionalidades hegemônicas. Passa, assim, a consolidar-se um movimento de (agro)pecuarização desses territórios tradicionais amazônicos. Nele, as porções/dimensões socioterritoriais de base (agro)pecuária vão passando a reproduzir-se no interior das Reservas, tendendo à estabilização, consolidação e expansão. Observa-se, assim, algo como uma recomposição socioterritorial da reprodução social, em que as bases territoriais que sustentavam o modelo homogêneo seringal-seringueiro vão sendo substituídas por outras, que passam a reproduzir-se de forma relativamente estabilizada, produzindo gerações rurais-florestais mais diversificadas e híbridas, prenhes de propriedades associadas ao mundo-campo 'agro', dificilmente enquadráveis, em termos teórico-normativos, enquanto 'populações extrativistas tradicionais' — o sujeito histórico-normativo do modelo RESEX.

Não se trata, contudo, de um processo de homogeneização de uma forma socioterritorial 'agro', mas da produção de diferentes composições socioterritoriais e formas/bases de reprodução social relacionadas. Ao mesmo tempo, trata-se de um processo em curso, no sentido da crescente incorporação de propriedades 'agro' no processo de reprodução social e de territorialização. Essa complexidade — estado-processo — pode ser observável a partir dos perfis juvenis presentes no interior das Reservas, que sistematizei a partir dos dados — Tabela 2.

Tabela 2 – Perfis juvenis de inserção socioterritorial nas Reservas

Perfil juvenil	Síntese analítica
Juventudes extrativistas tradicionais	Expressam formas de reprodução social ancoradas no território-floresta e próximas das bases históricas do mundo extrativista, incluindo jovens que mantêm práticas tradicionais do seringal — seringa, castanha, caça, roçados —, geralmente em colocações, e com respeito à floresta e às próprias condições e limites de viver em uma RESEX. Nesses contextos, aparecem críticas ao desmatamento das Reservas, bem como demandas por maior proteção e manutenção das RESEX.
Juventudes agroextrativistas	Podem exercer práticas extrativistas, como na categoria anterior, mas com foco também em estratégias diversificadas de vida e produção rural, numa perspectiva de agricultura familiar — havendo desde articulações com a pecuária até inovações tecnológicas ou novas produções, como café, sistemas agroflorestais, fruticultura, piscicultura e manejo de criações. O modelo RESEX/floresta permanece presente e geralmente é defendido, mas, em alguns contextos, pode já estar tensionado em relação às necessidades, oportunidades e à ampliação das perspectivas econômicas e geracionais das famílias que ocupam uma mesma colocação.
Juventudes rurais agrárias	Incluem jovens inseridos em contextos de fragmentação das colocações, em áreas menores ou com pouca disponibilidade de recursos extrativistas, condições que tendem a reorganizar parcialmente a reprodução social segundo referências das ruralidades das 'colônias' do entorno. Na leitura de campo, essas áreas geralmente já se encontram mais desmatadas do que aquelas ocupadas pelos jovens das duas categorias anteriores. Assim, o modelo RESEX permanece como condição institucional do território, embora com menor aderência simbólica e prática à vida cotidiana.

(continua)

Tabela 2 – Perfis juvenis de inserção socioterritorial nas Reservas

Perfil juvenil	Síntese analítica
Juventudes de orientação agropecuária expansiva	Indicam uma orientação de rompimento mais profundo com o extrativismo-floresta, com centralidade da terra como propriedade e da pecuária como atividade econômica, podendo, em alguns casos, associar-se a referências do agronegócio. Nessas configurações, a floresta tende a aparecer como obstáculo à expansão produtiva, havendo, em diferentes graus, disposição expressa para ampliar o desmatamento e transformar as áreas familiares em pastagens-fazendas. Aqui emergem fortemente discursos críticos ao modelo RESEX, bem como demandas pelo fim ou redução da Reserva.
Juventudes de mobilidade e horizontes ampliados	Estruturam seus projetos de vida a partir de trajetórias que extrapolam o território, especialmente via educação e perspectivas de trabalho urbano, o que pode incluir migração para cidades da região ou outros estados, sendo que o foco recai nas "oportunidades". Aqui há um misto de desfoque do território, da produção e da Reserva, com centralidade nas possibilidades de saída e inserção em outros contextos.
Juventudes em condições de incerteza e vulnerabilidade	Expressam situações de maior indefinição quanto às possibilidades de permanência ou saída, associadas à falta de oportunidades e perspectivas, o que pode incluir exposição a processos de vulnerabilização relacionados, entre outros fatores, à atuação de facções criminosas, ao consumo de bebidas alcoólicas e ao uso de outras drogas, assim como à inserção em contextos comunitários de baixa coesão social. Podem incluir, em alguns casos, jovens que vivem em áreas pequenas, menores que uma colocação, assim como jovens inseridos em famílias que enfrentam limitações de recursos e diferentes condições de vulnerabilidade familiar.

(conclusão)

Esses perfis evidenciam que a RECM e a RECI já não são ocupadas, de forma homogênea, por 'populações extrativistas tradicionais' cuja subsistência se baseia no extrativismo, o que tensiona diretamente os pressupostos centrais do próprio modelo de Reserva Extrativista. Nesse quadro, a institucionalidade RESEX permanece como importante referência — especialmente normativa —, mas sua capacidade de orientar a reprodução social nos territórios mostra-se cada vez mais fragilizada diante dos fenômenos aqui evidenciados. Diferentes racionalidades (e atores políticos) passam, então, a disputar a direção sobre o futuro das Reservas, colocando em pauta não apenas regras específicas de uso e ocupação, mas o próprio projeto RESEX (e sua destituição). É nesse contraste — entre aquilo que o modelo RESEX prescreve e aquilo que a vida social passa a produzir — que se inscrevem os conflitos e impasses que mantêm em aberto o futuro desses territórios e de seus moradores. O que emerge, assim, é um campo de tensões em ebulição, evidenciando uma agenda de gestão de conflitos complexa e ainda pouco enfrentada.

Referências

Allegretti, M. H. (2002). *A construção social de políticas ambientais: Chico Mendes e o movimento dos seringueiros*. [Tese de doutorado, Universidade de Brasília].

Almeida, M. W. B. (2004). Direitos à floresta e ambientalismo: os seringueiros e suas lutas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *19*(55), 33–52. https://doi.org/10.1590/S0102-69092004000200003

Barreto-Filho, H. T. (2006). Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In C. Adams, R. Murrieta, & W. Neves (Eds.), *Sociedades caboclas amazônicas: Modernidade e invisibilidade* (pp. 109–143). FAPESP & Annablume.

Brasil. (2000). *Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000: Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza*. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9985.htm

Canizo, L. A. B., Franco, A. de O., & Mesquita, A. A. (2025). Reprodução do espaço atual: Um estudo de caso das RESEXs Chico Mendes e Cazumbá Iracema-Acre. In *Anais do XVI Encontro Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia*. https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/124473

Carneiro, M. J., & Castro, E. G. (Eds.). (2007). *Juventude rural em perspectiva*. Mauad X. https://www.gov.br/mda/pt-br/acervo-nucleo-de-estudos-agrarios/nead-outras-publicacoes-1/juventude-rural-em-perspectiva.pdf

Castelo, C. E. F. (2015). *Experiências de seringueiros de Xapuri no estado do Acre e outras histórias*. Editora AMCGuedes.

Chagnon, C. W., Durante, F., Gills, B. K., Hagolani-Albov, S., Hokkanen, S. M. J., Kangasluoma, S. M. J., Konttinen, H., Kröger, M., Lafleur, W., Ollinaho, O., & Vuola, M.

P. S. (2022). From extractivism to global extractivism: The evolution of an organizing concept. *The Journal of Peasant Studies*, *49*(4), 760–792. https://doi.org/10.1080/03066150.2022.2069015

Favareto, A., Valencia, M., & Favareto, A. (2024). Juventudes rurais: O que diz a literatura e algumas questões para uma agenda de pesquisas e de políticas. *Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas*, *44*(2), 242–263. https://doi.org/10.37370/raizes.2024.v44.891

Figueiredo, S. M. de M., Cruz, C. G. S. da, Figueiredo, E. O., Santos, C. A. N., & Araújo, R. R. R. de. (2025). Mapeamento de uso e cobertura do solo nas Reservas Extrativistas Chico Mendes e Cazumbá-Iracema utilizando imagens Sentinel-2. In *Anais do XXI Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto*. https://proceedings.science/p/197784?lang=pt-br

Fittipaldy, M. C. P. M., & Castelo, C. E. F. (2021). Há boi pastando, há desmatamento e outras coisas mais: O retrato da RESEX Chico Mendes. *Conexões*, *9*(2), 35–68. https://doi.org/10.18542/conexoes.v9i2.17288

Franco, A. O., & Sahr, C. L. L. (2022). De modelo ideal de gestão territorial à realidade atual: As disfuncionalidades na Reserva Extrativista Chico Mendes (Acre/Brasil). *RA'EGA*, *54*, 37–58. https://doi.org/10.5380/raega.v54i0.74076

Freitas, J. da S., Farias Filho, M. C. F., Homma, A. K. O., & Mathis, A. (2018). Reservas Extrativistas sem extrativismo: Uma tendência em curso na Amazônia? *Revista de Gestão Social e Ambiental*, *12*(1), 56–72. https://doi.org/10.24857/rgsa.v12i1.1388

Haesbaert, R. (2004). *O mito da desterritorialização: Do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Bertrand Brasil.

Hoelle, J. (2015). *Rainforest cowboys: The rise of ranching and cattle culture in Western Amazonia*. University of Texas Press.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2024). *PPM – Pesquisa da pecuária municipal*. [Painel interativo]. https://www.ibge.gov.br/estatisticas/economicas/agricultura-e-pecuaria/9107-producao-da-pecuaria-municipal.html

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2026). *Cidades e estados*. [Base de dados interativa]. https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. (2006). *Plano de manejo da Reserva Extrativista Chico Mendes*. https://www.gov.br/icmbio/pt-br/assuntos/biodiversidade/unidade-de-conservacao/unidades-de-biomas/amazonia/lista-de-ucs/resex-chico-mendes/arquivos/plano_de_manejo_reserva_extrativista_chico_mendes.pdf

Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade [ICMBio]. (2026). *SIS Famílias: Características das famílias em unidades de conservação*. [Painel interativo]. https://www.gov.br/icmbio/pt-br/acesso-a-informacao/sisfamilias

Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. (2007). *Plano de manejo da Reserva Extrativista do Cazumbá-Iracema*. https://www.gov.br/icmbio/pt-br/assuntos/biodiversidade/unidade-de-conservacao/unidades-de-biomas/amazonia/lista-de-ucs/resex-do-cazumba-iracema/arquivos/resex_cazumbairacema.pdf

Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia [IMAZON]. (2026). *Ameaça e pressão de desmatamento em áreas protegidas: janeiro a março de 2026*. [Relatório técnico]. https://imazon.org.br/downloads/attachment/ameaca-e-pressao-de-desmatamento-em-areas-protegidas-janei/90

Jesus, S. C. (2025). Geografia política e gestão de conflitos nas Reservas Extrativistas: Dimensões de poder, resistência e sustentabilidade. *Geografia*, *50*(1), e-19657. https://doi.org/10.5016/geografia.v50i1.19657

Kröger, M. (2019). Deforestation, cattle capitalism and neodevelopmentalism in the Chico Mendes Extractive Reserve, Brazil. *The Journal of Peasant Studies*, *47*(3), 464–482. https://doi.org/10.1080/03066150.2019.1604510

Martins, L. R. (2021). Juventude rural no Brasil: Referências para debate. *Revista Estudos Sociedade e Agricultura*, *29*(1), 94–112. https://doi.org/10.36920/esa-v29n1-7

Mascarenhas, F., Brown, I. F., & Silva, S. S. (2018). Desmatamento e incêndios florestais transformando a realidade da Reserva Extrativista Chico Mendes. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, *48*, 236–262. https://doi.org/10.5380/dma.v48i0.58826

Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima. (2026). *Painel CNUC*. [Painel interativo]. https://cnuc.mma.gov.br/powerbi

Nepomuceno, F. A., & Costa-Filho, O. S. (2025). *Resex Chico Mendes em números: Educação, moradia e dignidade em disputa na floresta*. https://legal-amazonia.org/resex-chico-mendes-em-numeros-educacao-moradia-e-dignidade-em-disputa-na-floresta/

Perez, P. C. R. (2018). *A produção da floresta "em pé" – RESEX Chico Mendes (AC), do projeto à realização*. [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo].

Porto-Gonçalves, C. W. (1999). A territorialidade seringueira – Geografia e movimento social. *GEOgraphia*, *1*(2), 67–88. https://doi.org/10.22409/GEOgraphia1999.v1i2.a13352

Reis, F. da S., & Nabarro, S. A. (2025). Reserva Extrativista Chico Mendes-Acre: Ocupação irregular e a expansão da pecuária. In *Anais do SINGA – Simpósio Internacional de Geografia Agrária/Simpósio Nacional de Geografia Agrária: Jornada Carlos Walter Porto-Gonçalves*. https://www.even3.com.br/anais/xisinga/1434736-reserva-extrativista-chico-mendes-acre-ocupacao-irregular-e-a-expansao-da-pecuaria

Secretaria de Estado de Meio Ambiente do Acre [SEMA]. (2011). *Projetos de assentamentos no estado do Acre*. [Relatório técnico/cartografia temática]. https://sema.ac.gov.br/wp-content/uploads/2025/05/Projetos_de_Assentamentos.pdf

Silva, A. G. (2022). *Ethos seringueiro: Cenários dos jovens da Reserva Extrativista Chico Mendes*. Aya. https://doi.org/10.47573/aya.5379.1.58

Silva, A. G. (2024b). *Que é Reserva Extrativista? Uma homolo-crítica conceitual - pela (re)emergência de projetos ontológicos amazônicos*. Editora Dialética. https://doi.org/10.48021/978-65-270-3039-3

Silva, A. G. (2024c). Reservas Extrativistas pós-SNUC: Uma revisão de problemáticas decorrentes. *AMBIENTES: Revista de Geografia e Ecologia Política*, *6*(2). https://doi.org/10.48075/amb.v6i2.32296

Silva, A. G. da, & Costa, L. dos S. (2025). A Reserva Extrativista 'original' foi 'apagada' pelo SNUC? Reflexões com Osmarino Amâncio Rodrigues, liderança histórica do movimento seringueiro. *Revista NERA*, *28*(3). https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/11059

Silva, A. G. da, & Silva, F. C. da. (2023). Salvar a Amazônia? Cultivando a "Educação na Floresta". *Linhas Críticas*, *29*, e46828. https://doi.org/10.26512/lc29202346828

Silva, A. G. da. (2024a). Reservas Extrativistas na Amazônia Brasileira: temas e questões de pesquisa. *Ensaios de Geografia*, *11*(24), e112418. https://doi.org/10.22409/eg.v11i24.58749

Silva, A. G. da. (2025). Por um microcampo de Educação das Águas e das Florestas no Brasil. In A. G. da Silva & M. E. C. Cunha (Eds.), *Educação das Águas e das Florestas na(s) Amazônia(s)* (pp. 7–24). Editora CLAEC. https://publicar.claec.org/index.php/editora/catalog/book/141

Silva, A. G., & da Silva, F. C. (2022). Da Educação Rural à "Educação na Floresta": um chamado para a geração de uma escola Amazônica. In A. M. Soares (Ed.), *Métodos e práticas pedagógicas: Estudos, reflexões e perspectivas 4* (pp. 162–183). Aya Editora. https://repositorio.ifac.edu.br/jspui/handle/123456789/136

Silva, A. G., da Silva, F. C., & Yamada, T. (2019). Reprodução social de populações

tradicionais e pecuária na Reserva Extrativista Chico Mendes: Reflexões a partir dos projetos de vida de jovens extrativistas. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, *52*, 148–164. https://doi.org/10.5380/dma.v52i0.65423

Silva, S. S., Nascimento, E. S., Souza, E. M., Melo, A. W. F., & Fearnside, P. (2026). *Expansão de estradas e ramais no estado do Acre: 1987 a 2025*. [Relatório técnico]. UFAC. https://doi.org/10.5281/zenodo.19208602

Tonezer, C., Corona, H. M. P., & Ceratti, E. R. R. (2022). Juventude rural: desafios e possibilidades de reprodução social da agricultura familiar. *Redes: Revista do Desenvolvimento Regional*, *27*. https://doi.org/10.17058/redes.v27i1.15425

Troian, A., & Breitenbach, R. (2018). Jovens e juventudes em estudos rurais do Brasil. *Interações*, *19*(4), 789–802. https://doi.org/10.20435/inter.v19i4.1768

PARTE 2

Pedagogias da luta e resistência

4

Pedagogia da Floresta:

saberes insurgentes da Amazônia a partir de uma experiência vivida

Fátima Cristina da Silva
Universidade de Coimbra

doi 10.56365/h44z8p17

Introdução: quando a floresta também ensina

Nos anos finais da década de 1980, centenas de seringueiros e suas famílias saíam de suas casas antes do amanhecer e caminhavam em silêncio até onde estavam as motosserras. Ficavam na frente. Não atiravam, não gritavam. Apenas se colocavam ali, com o corpo, entre a floresta e o desmatamento. Esse gesto, conhecido como empate[1], não era apenas resistência. Era também formação. Nele, aprendia-se a defender a floresta, a sustentar alianças, a ler a correlação de forças e a afirmar que o território não era mercadoria, mas condição de existência. A Pedagogia da Floresta começa aqui: não nas bibliotecas, mas nos corpos que decidem permanecer.

Este texto assume a forma de um ensaio analítico de base autoetnográfica (Miranda, 2022). Não escrevo sobre a Amazônia como quem observa um objeto externo, nem sobre o movimento extrativista como simples campo empírico. Escrevo desde dentro de uma trajetória vivida, como alguém que caminhou junto, ouviu, aprendeu, organizou, chorou, lutou, buscou compreender e, muitas vezes, precisou refazer o próprio entendimento diante da grandeza, da dor e da inteligência política dos povos da floresta. Não se trata de abrir mão do rigor acadêmico, mas de explicitar com honestidade o lugar a partir do qual o pensamento foi sendo construído.

Foi nessa travessia que amadureceu em mim a formulação do que proponho chamar de Pedagogia da Floresta. Não se trata apenas de reconhecer que há saberes na floresta. Trata-se de compreender que a própria floresta, enquanto território vivido, ensina modos de cuidar, resistir, partilhar, organizar a vida e construir futuro. Ensina por meio do trabalho, da convivência, do perigo, da partilha, do luto, da memória e da necessidade concreta de permanecer.

[1] Estratégia de resistência não violenta construída por seringueiros e suas famílias para impedir o desmatamento por meio da presença coletiva no território e da confrontação direta e pacífica.

Ao longo do tempo, fui compreendendo também que muitas das emergências amazônicas não podem ser lidas apenas como eventos ambientais isolados. Elas são processos sociais e territoriais complexos, atravessados por desigualdades históricas, conflitos de poder, ausências institucionais e distintas capacidades de resposta pública (Mendes, 2018). Nesse contexto, os povos da floresta não aparecem apenas como atingidos. Eles produzem leitura, resposta, proposta e horizonte. É nessa práxis que a Pedagogia da Floresta se afirma como epistemologia situada, insurgente e comprometida com a vida.

Antes de mim: os empates e o nascimento de uma aprendizagem política na Floresta[2]

Eu não vivi os primeiros empates da década de 1970. Não estive naquele março de 1976, quando Wilson Pinheiro e Chico Mendes organizaram, no Seringal Carmen, município de Brasiléia, no Acre, uma das experiências inaugurais dessa forma de resistência coletiva (Figura 1). Também não vivi diretamente o impacto imediato do assassinato de Wilson Pinheiro, em 1980. Mas essa história chegou até mim pela memória política do movimento, pela escuta atenta de lideranças que participaram daqueles momentos, pelos documentos, pelas falas recontadas com emoção e pelas marcas que esses acontecimentos deixaram nas gerações seguintes.

[2] Neste texto, uso Floresta com inicial maiúscula quando me refiro a ela como sujeito pedagógico, político e relacional, e floresta em sentido descritivo.



Figura 1 – Empate no Seringal Cachoeira, Xapuri, Acre, década de 1980

Acervo documental da autora; imagem utilizada em apresentação de Mary Helena Allegretti, com crédito original não identificado.

Foi ouvindo essas narrativas e relendo essa história que compreendi que o empate não foi apenas uma ação defensiva contra o desmatamento. Ele foi também uma escola política no interior da floresta. Nos empates, os povos aprenderam a transformar medo em coragem coletiva, isolamento em organização, sofrimento em leitura do mundo e ameaça em ação comum. Aprenderam a fazer da presença do corpo uma linguagem política. Aprenderam a dizer, sem armas, que a floresta era território de vida, trabalho, cultura e dignidade.

Nesse sentido, os empates não pertencem apenas ao passado heróico do movimento (Allegretti, 1989, 2002). Eles permanecem como raiz viva de uma pedagogia. Ensinaram que resistir exige leitura concreta da realidade, escuta do território, cuidado com o coletivo e firmeza ética diante da violência. Ensinaram também que a política não começa apenas nas instituições formais. Muitas vezes, ela começa quando uma comunidade decide não recuar.

Foi nesse chão de luta, luto e reinvenção que começou a se formar, ainda sem esse nome, aquilo que hoje reconheço como uma inteligência política e pedagógica própria dos povos da floresta. Uma inteligência que não nasceu no gabinete, mas na travessia. Uma inteligência que mais tarde ajudaria a produzir não apenas resistência, mas também proposta, aliança, método e conquista territorial.

Projeto Seringueiro, aprendizagem com os povos indígenas e formação de uma inteligência coletiva

Se os empates revelaram uma primeira pedagogia da resistência, o passo seguinte foi a transformação dessa experiência em processo mais consciente de formação, organização e formulação política. É nesse ponto que o Projeto Seringueiro ganha enorme importância. Mais do que uma iniciativa educativa, ele representou a passagem da resistência imediata para um trabalho de formação de base enraizado na vida concreta das comunidades.

Em termos concretos, o Projeto Seringueiro surgiu em 1981, vinculado ao movimento dos trabalhadores e das trabalhadoras extrativistas, e procurou construir uma escola adaptada à realidade social, econômica e cultural dos territórios amazônicos. Seu diferencial inicial esteve justamente em romper com a educação rural tradicional e afirmar uma proposta inspirada em Paulo Freire, dialógica, problematizadora e libertadora, voltada à constituição de uma escola enraizada no território e comprometida com a formação de sujeitos capazes de ler o mundo, defender sua floresta e participar da condução de seu próprio destino coletivo (Silva & Silva, 2023).

Em 1990, o projeto já atendia 34 escolas, reunia cerca de 900 alunos e alunas e contava com 52 professores e professoras (geralmente seringueiras e seringueiros formados no próprio projeto). A Central dos Trabalhadores da Amazônia (CTA), responsável pela iniciativa, mantinha a equipe técnico-pedagógica, captava recursos para cursos anuais de formação, realizava acompanhamento escolar em serviço e produzia materiais didáticos específicos. Com a transferência para o Estado, as escolas foram transformadas em escolas rurais, passando a adotar um modelo de educação convencional (Cunha, 2023).

Ali já se tornava visível algo que, mais tarde, ajudaria a reconhecer como parte do Método Chico Mendes: a capacidade de partir da realidade vivida, ler o território, valorizar o saber comunitário, construir consciência coletiva e transformar experiência em organização. Não se tratava de levar respostas prontas à floresta. Tratava-se de fortalecer um processo pelo qual os próprios sujeitos pudessem compreender melhor sua condição, seu território, seus direitos e suas possibilidades de ação.

Nesse percurso, também não se pode ignorar o aprendizado que o movimento extrativista realizou em diálogo com os povos indígenas. A aproximação que mais tarde se tornaria explícita na Aliança dos Povos da Floresta não surgiu do nada. Ela foi sendo preparada por uma compreensão crescente de que havia muito a aprender com os povos originários acerca da relação com o território, da dimensão coletiva da vida, da defesa da floresta e da amplitude estratégica necessária para enfrentar os projetos de destruição.

Foi assim que, pouco a pouco, foi se constituindo uma inteligência coletiva amazônica que não separava luta, formação, memória, território e futuro. Uma inteligência que não nasceu nos centros formais de produção científica, mas que produziu conceitos, estratégias e formas de ação capazes de intervir na história.

Aliança dos Povos da Floresta e Reservas Extrativistas: quando a resistência se torna formulação histórica

A Aliança dos Povos da Floresta foi uma das expressões mais potentes dessa maturação política. Ao aproximar povos indígenas e populações extrativistas[3] em torno da defesa da vida, da floresta e dos territórios, a Aliança revelou que a resistência amazônica precisava ser feita com amplitude, reciprocidade e visão estratégica (Figura 2). Não se tratava apenas de uma aproximação conjuntural. Tratava-se de reconhecer que diferentes sujeitos coletivos, com histórias e identidades próprias, partilhavam ameaças comuns e podiam construir uma agenda de defesa territorial mais forte e mais justa.



Figura 2 – CNS e UNI: Aliança dos Povos da Floresta contra o desmatamento, Brasília, 1987
Acervo do Instituto Socioambiental (ISA).

[3] Neste texto, "populações extrativistas" refere-se ao sentido historicamente construído no Brasil pelo movimento seringueiro, especialmente desde 1985, como identidade coletiva e modo de vida territorial. Em debate internacional, porém, extractivism costuma designar formas destrutivas de apropriação intensiva de recursos. Considerando essa ambiguidade, proponho explicitar terminologicamente essa distinção, reservando aqui a expressão extrativismo predatório para o segundo caso.

Se a Aliança ampliou o horizonte político, as Reservas Extrativistas (RESEX)[4] — que já são 98 no Brasil — representaram uma das maiores sínteses estratégicas produzidas pelo movimento. A RESEX não foi apenas uma categoria jurídica nem apenas um instrumento de proteção ambiental. Ela foi uma formulação política extraordinária, nascida da experiência do seringueiro e de sua inteligência territorial. Em sua origem, a RESEX foi pensada para garantir não só a permanência na terra, mas a continuidade do comando comunitário sobre o destino do território.

Dito de outra forma, a RESEX foi criada pelo seringueiro para que o barco pudesse ser remado por eles mesmos. Não se tratava apenas de assegurar o direito de ficar. Tratava-se de assegurar o direito de conduzir, decidir, cuidar e transmitir às novas gerações uma forma própria de viver, trabalhar e governar a floresta. Essa talvez seja uma das dimensões mais profundas e menos compreendidas da conquista extrativista: a luta não era apenas por proteção, mas por autonomia territorial.

No entanto, ao longo do tempo, esse rumo foi sendo parcialmente desviado. Em muitos contextos, a burocratização da gestão, a crescente mediação institucional e a perda de centralidade das próprias comunidades foram afastando o seringueiro do comando do barco que ele ajudou a imaginar e construir. Esse deslocamento não anula a grandeza histórica da RESEX, mas revela uma contradição que precisa ser nomeada: o território conquistado pelos povos da floresta nem sempre permaneceu sob sua condução efetiva (Silva, 2024).

É justamente por isso que a RESEX precisa ser compreendida não apenas como conquista consumada, mas como campo permanente de disputa política, pedagógica e territorial. Defender a RESEX, nesse sentido, não é apenas defender uma categoria legal. É defender o sentido originário de uma proposta construída na floresta: o direito de os povos da floresta continuarem a remar o próprio barco.

[4] Categoria territorial criada a partir da luta dos povos da floresta para assegurar o uso coletivo e sustentável dos recursos naturais, articulando proteção ambiental, permanência digna e direitos territoriais.

É também nesse ponto que a contribuição de Mary Helena Allegretti (1989) ganha força decisiva. Não como autoria isolada da proposta das Reservas Extrativistas, que nasceu de uma construção coletiva conduzida por Chico Mendes e por lideranças do movimento seringueiro e extrativista, mas como participação intelectual e política fundamental na sistematização, escrita e projeção pública dessa experiência. Retomar esse texto hoje ajuda a reconhecer que a Pedagogia da Floresta e o Método Chico Mendes não estão sendo inventados agora: eles já estavam ali, como prática coletiva do movimento; o que este ensaio procura fazer é nomear, sistematizar e interpretar essa inteligência histórica.

Aqui, para mim, há um ponto decisivo. A conquista dos territórios não foi apenas resultado de reivindicação social. Ela foi expressão de uma inteligência política coletiva forjada na floresta. As Reservas Extrativistas condensam essa inteligência. Nelas, a luta deixa de ser apenas denúncia e passa a se tornar projeto. Nelas, o território deixa de ser apenas espaço ameaçado e passa a ser também espaço conquistado, defendido e pensado coletivamente.

Pedagogia da Floresta e Método Chico Mendes: nomeando o que a experiência ensinou

Só depois de percorrer esse caminho histórico é que me sinto autorizada a dizer com mais clareza o que entendo por Pedagogia da Floresta e por Método Chico Mendes.

Chamo de Pedagogia da Floresta o conjunto de práticas, valores, aprendizagens e formas de produção de conhecimento construídos pelos povos da floresta na sua relação com o território e na defesa de seus modos de vida. Trata-se de uma pedagogia enraizada na experiência, na coletividade, no cuidado, na memória e na luta. Ela não nasce de uma teoria abstrata. Ela se constitui no fazer, no refletir sobre o fazer e no refazer contínuo exigido pela vida na floresta e pelos conflitos que a atravessam.

Já o que venho compreendendo como Método Chico Mendes não deve ser reduzido a um repertório de ações isoladas nem a uma homenagem simbólica a uma liderança histórica. Refiro-me a uma matriz político-pedagógica forjada no interior do movimento, que articula leitura concreta da realidade, escuta do território, organização coletiva, formação de base, firmeza ética, construção de alianças e capacidade de transformar resistência em proposta. O método não é apenas o que se faz. É o modo como se aprende a fazer, a pensar e a agir coletivamente a partir da vida concreta.

É no interior da própria Pedagogia da Floresta que situo o que venho compreendendo como Método Chico Mendes. Ele não deve ser reduzido a um repertório de ações isoladas nem a uma homenagem simbólica a uma liderança histórica. Refiro-me a uma matriz político-pedagógica forjada no interior do movimento das populações extrativistas brasileiras, que articula leitura concreta da realidade, escuta do território, organização coletiva, formação de base, firmeza ética, construção de alianças e capacidade de transformar resistência em proposta. O método não é apenas o que se faz. É o modo como se aprende a fazer, a pensar e a agir coletivamente a partir da vida concreta.

Nesse sentido, o Método Chico Mendes atravessa os empates, o Projeto Seringueiro, a Aliança dos Povos da Floresta, a formulação das Reservas Extrativistas e as várias experiências posteriores do movimento (Figura 3). Ele não morreu com Chico Mendes. Permaneceu como legado vivo, como forma de leitura e de ação, continuamente reelaborada por mulheres, juventudes e novas agendas políticas do movimento.



Figura 3 – II Encontro Nacional dos Seringueiros e I Encontro dos Povos da Floresta, Rio Branco, Acre, 1989
Acervo do CNS.

Ao nomear esse método, procuro também reconhecer que as lideranças extrativistas produziram, ao longo de décadas, uma verdadeira intelectualidade orgânica da floresta. Não uma intelectualidade separada do povo, mas nascida da prática, da liderança, da escuta, da experiência, do sofrimento partilhado e da capacidade de transformar tudo isso em leitura, proposta e direção coletiva. Nesse sentido, a representatividade no interior do movimento não se resume a cargo ou fala pública. Ela se constrói na fidelidade ao território, na escuta das bases, na coerência com a luta e no compromisso com os que vieram antes.

Os autores que me inspiram neste artigo ajudam a iluminar essa experiência sem substituí-la. Freire (1996) contribui para pensar a educação como prática ética e crítica enraizada na realidade concreta. Leff (2001) ajuda a compreender que a crise ecológica é também crise epistemológica. Santos (2010) amplia esse horizonte ao reconhecer a violência produzida pela deslegitimação de outros saberes. Krenak (2019, 2020) recoloca a questão em chave ontológica e civilizatória. Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo (2023), por sua vez, ajuda a pensar a terra como relação, reciprocidade e merecimento. No entanto, neste texto, esses autores entram como companheiros de reflexão. O centro continua sendo a experiência amazônica vivida e pensada desde dentro.

É nesse horizonte que uso a expressão saberes insurgentes (Santos, 2010). Refiro-me aos conhecimentos produzidos em contextos de resistência, organização coletiva e defesa territorial, saberes que durante muito tempo foram tratados como periféricos ou não científicos, embora tenham sustentado a vida, orientado decisões, construído estratégias e formulado caminhos diante da destruição.

Nesse ponto, a frase manuscrita de Chico Mendes, registrada no Caderno Povos da Floresta, sintetiza com clareza admirável um dos núcleos desse método: “Nossa vitória depende de nossa organização e disciplina” (Comitê Chico Mendes, 2003, p. 21). Não se trata de uma frase lateral. Trata-se de uma chave de leitura. A luta não avança apenas por indignação. Ela exige organização, disciplina, persistência e direção. É isso que ajuda a compreender por que a resistência extrativista pôde gerar resultados tão profundos.

Palavras vividas e a poética política da floresta

Há palavras nascidas da vida comum que merecem ser tratadas conceitualmente sem perder sua raiz vivida. Uma delas é florestania[5]. Outra é poronga. Outra é bagagem. Outra é chamado. Outra é empate. Essas palavras não surgiram por acaso. Elas condensam história, território, luta, cuidado e visão de mundo. São, ao mesmo tempo, linguagem política e elaboração sensível da experiência.

Na floresta, o pensamento não se produz apenas em documentos, encontros e resoluções. Ele também se produz nas canções, nas poesias, nas orações e nas expressões cotidianas criadas pelos próprios povos. Produz-se enquanto as mulheres quebram o coco e cantam em roda. Produz-se enquanto se pesca, se marisca, se sobe o rio, se prepara o alimento, se partilha o trabalho e se agradece à vida. Em muitos desses momentos, o trabalho deixa de ser apenas esforço material e se torna também oração viva, memória coletiva e afirmação de pertencimento.

Essa dimensão é muito importante para o que proponho aqui. A Pedagogia da Floresta não está apenas na reunião formal ou no grande ato político. Ela está também na forma como os povos transformam trabalho em canto, sofrimento em palavra, memória em símbolo e gratidão em força coletiva. Há, nisso, uma ancestralidade viva que não cabe apenas no registro administrativo da política, mas que sustenta o movimento por dentro.

Por isso, falar em ancestralidade neste artigo não é falar de um passado distante e imóvel. É falar da continuidade de ensinamentos, valores, modos de relação e compromissos éticos que seguem vivos nas práticas atuais. É falar também de fidelidade aos que já partiram. Não uma fidelidade melancólica, mas uma continuidade responsável da luta. Escrever, nesse sentido, também é responder aos mortos, honrar memórias e não romper o fio que liga as gerações.

[5] Noção político-territorial que articula cidadania, pertencimento, direitos, deveres e compromisso com a continuidade da floresta e dos modos de vida de seus povos.

Mulheres da floresta, juventudes e a continuidade viva do método

As mulheres da floresta me ensinaram muito sobre essa espessura da política. Aprendi com elas que a luta territorial não se resume à disputa fundiária ou à proteção ambiental em sentido restrito. Ela envolve saúde, documentação, alimentação, autonomia, formação política, cuidado comunitário e dignidade. A trajetória de Dona Raimunda Gomes da Silva, ao lado de muitas mulheres multiplicadoras e lideranças como Socorro Lima, Célia Regina Neves, Nice Machado, Edel Moraes e muitas outras, mostra que a política, quando atravessada pela experiência das mulheres, ganha outra profundidade.

A experiência que mais tarde se consolidaria como A Bagagem das Mulheres da Floresta já vinha sendo construída desde 2000, em oficinas e articulações iniciais, inclusive no diálogo com o Ministério da Saúde (Conselho Nacional dos Seringueiros [CNS], 2007; Figura 4). A partir de 2004, com a consolidação do nome, o programa ganhou maior estrutura, formando multiplicadoras e realizando mais de 300 oficinas em territórios de uso coletivo nos nove estados da Amazônia brasileira, conforme registros internos da Secretaria da Mulher do CNS (Figura 4). Sua força metodológica estava justamente em começar com o que as mulheres sabiam e construir com o que elas tinham, transformando experiência, necessidade e oportunidade em formação política, autonomia e ação coletiva.

Ali, a formação não partia de uma lógica vertical, em que alguém leva respostas prontas às comunidades. Ela começava com o que as mulheres sabiam, com o que tinham, com o que viviam e com o que desejavam transformar. Havia método, escuta, intencionalidade pedagógica e construção coletiva. Havia também o reconhecimento de que as mulheres não eram apenas beneficiárias de políticas, mas produtoras de saber, de organização e de horizonte. Nesse ponto, a reflexão desenvolvida em diálogo com Patrícia Shanley ajuda a reforçar como as mulheres da floresta constroem conhecimento situado a partir da vida cotidiana, do manejo, do cuidado e da permanência (Shanley et al., 2018). Em outro registro, pesquisas como as de Agarwal (2010) e Schmink (2011) também ajudam a mostrar a centralidade feminina na governança, na sustentabilidade e na justiça social.



Figura 4 – Formação de lideranças da Secretaria da Mulher do CNS, Marabá, Pará, 2000

Na imagem, aparecem Maria do Espírito Santo, liderança extrativista posteriormente assassinada; Edileuza Matos; Mariquinha Carvalho, então Secretária da Mulher do CNS Pará; Dona Raimunda Gomes da Silva; Janaína Albuquerque; Orlando Solino, parceiro importante da Secretaria da Mulher do CNS; e Cristina da Silva. A formação contou com apoio da Rede Mulher de Educação, à época sob coordenação geral de Moema Viezzer, e articulação política de Dona Raimunda Gomes da Silva. Fonte: Acervo da Secretaria da Mulher do CNS / Fátima Cristina da Silva.

As juventudes extrativistas mostram, por sua vez, que o método continua vivo. Elas não recebem apenas um legado pronto. Elas o reinterpretam, o traduzem para novas linguagens, o levam para outros espaços e o colocam em diálogo com os desafios do presente. Desde cedo, reapareceu entre elas a convicção de que a luta se ganha com organização e disciplina. Mais recentemente, pesquisas e trajetórias como as de Moraes (2023) mostram como a experiência territorial se desdobra em reflexão crítica, ação política e reinvenção organizativa. A juventude extrativista revela que a Pedagogia da Floresta não pertence ao passado. Ela continua em movimento, em disputa e em recriação.

O Chamado da Floresta: pauta própria, estratégia política e incidência desde o território

O Chamado da Floresta não surgiu de repente — era a construção de uma pauta política própria dos povos extrativistas, a partir da escuta de suas urgências e da formulação coletiva feita desde os territórios. Sua gestação política remonta a 2008, quando, no Acre, em conversa com Atanagildo Matos, o Gatão, amadureceu com mais clareza a necessidade dessa agenda própria. Todos sabíamos que a pauta do CNS seguia, muitas vezes, misturada a outras agendas mais amplas. O que precisava acontecer era que os povos da floresta aparecessem com centralidade, voz própria e capacidade de formulação a partir de seus territórios (CNS, 2011, 2013, 2015).

A força daquele momento esteve em que Gatão não apenas compreendeu isso. Ele decidiu fazer acontecer. Com liderança, persistência e grande poder de articulação, ajudou a transformar essa necessidade em decisão política. Mobilizou prefeituras locais, articulou o CNS nacional, moveu lideranças e sustentou a convicção de que era possível realizar, desde a floresta, uma grande agenda própria do movimento extrativista. Num cenário em que muitos não apostavam nessa iniciativa, sua liderança foi decisiva para romper a inércia e abrir caminho para que, em 2011, o I Chamado da Floresta se tornasse realidade.

Essa construção também obedeceu a uma lógica política e organizativa muito clara. Decidiu-se que os Chamados ocorreriam de dois em dois anos, sempre em anos ímpares. A escolha buscava preservar o sentido político da mobilização, evitar confusões com calendários eleitorais e garantir o tempo necessário para uma organização complexa, cara e territorialmente exigente. Em um momento, consolidavam-se as pautas e resoluções; no período seguinte, buscava-se articular institucionalmente e no orçamento público as respostas às demandas apresentadas. O que ali se afirmava era mais do que um evento. Era uma forma própria de incidência política do CNS, com estratégia, tática, metodologia e método.

Em 2011, essa intuição política se concretizou no I Chamado da Floresta, tornado possível pelo apoio de prefeituras, pela mobilização das comunidades e pelo envio prévio das demandas das lideranças, posteriormente organizadas em uma pauta comum. Como mostram Brilhante e Oliveira (2025), tratava-se de uma ação coletiva protagonizada pelas populações extrativistas, tendo o território como centralidade e apresentando-se como espaço de reivindicação, elaboração e proposição de políticas. O que ali se consolidava era mais do que um encontro. Era uma nova pedagogia da incidência política, na qual o território deixava de ser apenas origem da reivindicação para se tornar também lugar legítimo de formulação.

Também os Chamados da Floresta precisam ser compreendidos nesse quadro. Eles não se confundem com a Aliança dos Povos da Floresta, embora dialoguem com seu legado. O Chamado constitui a agenda política própria do CNS, construída para afirmar pautas, prioridades e estratégias a partir do território. Seu princípio de chamar o governo para a floresta, e não deslocar a floresta até os centros de poder, expressa uma pedagogia territorial de enorme densidade.

Mais recentemente, o Porongaço6 reforça essa mesma linha histórica. Mais do que uma marcha, trata-se de um ato político, cultural e espiritual de celebração e resistência, em que a poronga — antiga lamparina da vida seringueira — é ressignificada como símbolo de esperança, coletividade e luta. Inspirado nos empates e projetado no contexto da COP 30, o Porongaço reúne mil lideranças extrativistas de todos os biomas brasileiros, ao lado de indígenas, quilombolas, ribeirinhos e aliados, em uma caminhada

de luz, memória e convocação política (Figura 5). Nesse sentido, o Porongaço não é apenas mobilização. Ele reforça o Método Chico Mendes ao atualizar, em outra chave, a articulação entre memória, território, coletivo e horizonte político.



Figura 5 – Porongaço pelas ruas de Belém, Pará, durante a COP 30, 2025

Acervo do CNS.

Considerações finais: por uma ciência situada, plural e fiel à vida

Chego ao fim deste ensaio com uma convicção amadurecida na experiência e aprofundada pela reflexão: a Amazônia não pode seguir sendo tratada apenas como objeto de pesquisa, fronteira econômica ou repositório de recursos. Ela é também lugar de pensamento. E os povos da floresta são produtores de conhecimento, de método, de leitura crítica da realidade e de propostas de futuro.

A Pedagogia da Floresta, tal como a formulei aqui, procura fazer justiça a essa experiência histórica. Ela reúne território, memória, luta, formação política, cuidado, ancestralidade e produção de saber. Não é metáfora vaga. É tentativa conceitual de nomear processos reais de aprendizagem e formulação construídos no chão da floresta — como saber nascido da experiência, da resistência e da luta (Santos, 2010).

Ao explicitar o Método Chico Mendes, procurei mostrar que a luta extrativista produziu mais do que resistência. Produziu uma forma própria de ler a realidade, organizar o coletivo, construir alianças, inventar institucionalidade e transformar dor em proposta. Ao retomar a conquista dos territórios, procurei mostrar que essa história não pode ser lida apenas como reação à violência, mas como produção afirmativa de mundo. Ao trazer a intelectualidade orgânica da floresta, procurei reconhecer que há pensamento rigoroso, estratégico e profundamente situado nas lideranças e nas bases do movimento. Ao falar de ancestralidade e fidelidade aos que já partiram, procurei marcar que a luta também é continuidade ética da memória.

Escrever este texto em primeira pessoa não significa enfraquecer seu caráter acadêmico. Significa apenas recusar a falsa neutralidade que tantas vezes obriga a esconder a vida para parecer rigoroso. No meu caso, esconder a experiência empobreceria o próprio argumento. Foi vivendo, escutando, buscando compreender e refazendo muitas vezes o meu entendimento que fui reconhecendo a força epistemológica, política e ética da floresta e de seus povos.

Por isso, afirmo que reconhecer a Pedagogia da Floresta não é gesto de generosidade acadêmica. É exigência de honestidade intelectual e de justiça epistêmica. A floresta ensina. O território forma. A coletividade produz saber. E a resistência, quando enraizada na vida, pode também ser reconhecida como método. A fidelidade à luta que criou as Reservas Extrativistas exige não apenas celebrar sua existência, mas recolocar os povos da floresta no comando do barco que eles próprios lançaram nas águas da história.

Referências

Agarwal, B. (2010). *Gender and green governance: The political economy of women's presence within and beyond community forestry*. Oxford University Press.

Allegretti, M. H. (1989). Reservas extrativistas: Uma proposta de desenvolvimento para a floresta amazônica. *São Paulo em Perspectiva*, *3*(4), 23–29.

Brilhante, J. I. G., & Oliveira, M. P. (2025). O chamado da floresta: Uma ação coletiva protagonizada pelas populações extrativistas. *Brazilian Journal of Development*, *11*(1), 1–16. https://doi.org/10.34117/bjdv11n1-008

Comitê Chico Mendes. (2003). *Caderno Povos da Floresta*. Comitê Chico Mendes.

Conselho Nacional das Populações Extrativistas. (2011). *Documento final do I Chamado da Floresta*. CNS.

Conselho Nacional das Populações Extrativistas. (2013). *Documento final do II Chamado da Floresta*. CNS.

Conselho Nacional das Populações Extrativistas. (2015). *Documento final do III Chamado da Floresta*. CNS.

Conselho Nacional dos Seringueiros. (2007). *A bagagem das mulheres da floresta: Trabalhando a prevenção nas Reservas Extrativistas da Amazônia*. [DVD]. A Grande Árvore Educomunicação.

Cunha, M. E. C. D. (2024). *Projeto Seringueiro: A educação popular do campo, das águas e das florestas no contexto político social de Xapuri, no Acre*. [Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná].

Freire, P. (1996). *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. Paz e Terra.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.

Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.

Leff, E. (2001). *Epistemologia ambiental*. Cortez.

Mendes, J. M. (2018). Risco, vulnerabilidade social e resiliência: Conceitos e desafios. *Revista Gestão e Sustentabilidade Ambiental*, *7*, 463–492.

Miranda, C. F. de. (2022). A autoetnografia como prática contra-hegemônica. *Teoria e Cultura*, *17*(3), 70–78. https://doi.org/10.34019/2318-101X.2022.v17.38100

Moraes, L. S. de. (2023). *Juventudes extrativistas e legados de luta: Memória, território e ação política no CNS*. [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará, Instituto de Estudos em Desenvolvimento Agrário e Regional].

Santos, A. B. dos. (2023). *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora; PISEAGRAMA.

Santos, B. de S. (2010). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In B. de S. Santos & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 31–83). Cortez.

Schmink, M. (2011). Forest citizens: Changing life conditions and social identities in the land of the rubber tappers. *Latin American Research Review*, *46*(S1), 141–158. https://doi.org/10.1353/lar.2011.0035

Shanley, P., Medina, G., & Paumgarten, F. (Orgs.). (2015). *Frutíferas e plantas úteis na vida amazônica* (3a ed.). CIFOR; IMAZON.

Shanley, P., Silva, F., MacDonald, T., & Silva, M. (2018). Women in the wake: Expanding the legacy of Chico Mendes in Brazil's environmental movement. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, *48*, 140–163.

Silva, A. G. da. (2024). *Que é Reserva Extrativista?: Uma homolo-crítica conceitual–pela (re)emergência de projetos ontológicos amazônicos*. Editora Dialética.

Silva, A. G. da, & Silva, F. C. da. (2023). Salvar a Amazônia? Cultivando a "Educação na Floresta". *Linhas Críticas*, *29*, e46828. https://doi.org/10.26512/lc29202346828

5

Aprendizagem e desenvolvimento humano em organizações e movimentos socioambientais amazônicos

Leandro Amorim Rosa
Universidade Federal do Acre (UFAC)

João Paulo Fonseca de Gois
Universidade de São Paulo (USP)

Beatriz da Silva Macambira
Universidade Federal do Acre (UFAC)

doi 10.56365/rhz24p60

Introdução

O Acre se apresenta como uma referência em lutas socioambientais. Desde a década de 1970, com as mobilizações dos(as) seringueiros(as), até as ações contemporâneas por justiça social e ambiental, o estado teceu um mosaico inspirador de resistência e engajamento. A perspectiva socioambiental deste estudo se fundamenta nos conhecimentos e vivências de povos da floresta amazônica, em especial, movimentos sociais protagonizados por populações extrativistas[1] acreanas. Tais populações, junto a diferentes povos indígenas, formaram, na década de 1980, a "Aliança dos Povos da Floresta", a qual contribuiu de forma decisiva para a conquista da demarcação de terras indígenas e a criação de uma política pública mundialmente inovadora, as Reservas Extrativistas (RESEX)[2] (Allegretti, 2008; Paula & Silva, 2008; Maciel, 2010). Entre os líderes das lutas protagonizadas pela Aliança, está Chico Mendes.

Embora tenha nascido na colocação Bom Futuro, foi na colocação Pontão que Chico Mendes conheceu uma figura misteriosa e decisiva para sua trajetória: Euclides Fernandes Távora, militante comunista refugiado em território amazônico. Euclides foi responsável pelo processo de alfabetização do seringueiro (Klein, 2011). A relação entre Chico Mendes e Euclides Távora representa um processo de aprendizado que ultrapassa o ensino formal da leitura e da escrita, constituindo-se como uma experiência de formação política e consciência social. Potencializado por esse vínculo, Chico começou a compreender a realidade opressora que o cercava e engajou-se coletivamente na transformação daquele cenário, evidenciando a aprendizagem como caminho para uma prática emancipadora.

[1] Os(as) extrativistas trabalham com a extração de produtos florestais não madeiros, nativos da biodiversidade, de forma sustentável. São considerados como uma comunidade tradicional brasileira.

[2] Resex são um tipo de unidade de conservação de uso sustentável no Brasil. As Resex devem proteger os meios de vida e a cultura de comunidades tradicionais, além de garantir a conservação da biodiversidade.

A pesquisa, da qual resultou o presente capítulo, teve como objetivo estudar aspectos psicossociais de organizações e movimentos socioambientais da região do Vale do Rio Acre[3]. Neste texto, abordaremos duas dimensões desta pesquisa: aprendizagem e desenvolvimento humano (Rosa & Sandoval, 2023). O corpus empírico do trabalho foi constituído a partir de 27 entrevistas semiestruturadas realizadas pelo Núcleo de Ensino, Extensão e Pesquisa Psicossocial Euclides Fernandes Távora (Nepse), entre 2021 e 2023. As pessoas entrevistadas possuíam mais de 18 anos e participavam de coletivos que defendiam a pauta socioambiental: organizações não-governamentais (ONGs), pastorais sociais, grupos indígenas, coletivos culturais e organizações de classe. Todas as entrevistas serão identificadas por nomes fictícios. O corpus do estudo foi tratado por meio de análise de conteúdo temática (Campos, 2004).

Contextualização teórica

Lev Vigotski (2007), em sua teoria histórico-cultural, postula o papel crucial da interação social e da cultura na construção do conhecimento e das habilidades propriamente humanas. Neste sentido, a Zona de Desenvolvimento Proximal (ZDP) é uma proposição fundamental do pensamento vigotskiano. A ZDP representa a distância entre o que um sujeito já é capaz de realizar e o que pode fazer com a ajuda de pares mais experientes. Essa zona é dinâmica e se expande através da interação social e da mediação cultural (Vygotsky, 2007). Ainda que o autor aborde as ZDP em estudos com crianças, tal abordagem mostra-se inspiradora para o entendimento da relação dialética entre aprendizagem e desenvolvimento não apenas na infância, mas também em contextos de lutas sociais (Lacerda, 2009).

[3] O Vale do Acre é uma região do estado do Acre, Brasil, composta por 14 municípios, entre os quais a capital Rio Branco.

Com base na proposta de ZDP, Vigotskii (2001, p. 7) defenderá que a "característica essencial da aprendizagem é que engendra a área de desenvolvimento potencial", ou seja, a aprendizagem deve possibilitar a criação de zonas/áreas de desenvolvimento potencial. A partir do aprendizado cria-se possibilidades de realizar operações diversas com o auxílio de outras pessoas. Com o tempo, tais operações passam a constituir o seu repertório de capacidades independentes. Novas potencialidades de processos de desenvolvimento que podem ser instaurados e consolidados têm como ponto de partida o aprendizado. No que se refere ao desenvolvimento, Vigotski (2004) defende que sua característica fundamental não está na mudança das funções psicológicas em si, ou seja, em mudanças intrafuncionais, mas sim na alteração das relações entre as funções, ou seja, nas transformações interfuncionais. "A essência do desenvolvimento psicológico não se baseia no desenvolvimento posterior, mas na mudança de conexões" (Vigotski, 2004, p. 117). Tais mudanças de conexões atualizam as potencialidades de aprendizagem dos sujeitos, instaurando assim uma dialeticidade entre aprendizados e desenvolvimentos.

A aprendizagem se manifesta em diferentes espaços e interações, incluindo a oralidade, as vivências comunitárias e a transmissão intergeracional de saberes. A abordagem freiriana enfatiza a construção do conhecimento por meio do diálogo, da reflexão crítica e da ação transformadora. Para Freire (1987), a educação deve ser um processo de conscientização, em que os sujeitos se tornam agentes ativos de sua própria aprendizagem, questionando as estruturas sociais e culturais que moldam suas realidades. A aprendizagem é, portanto, um processo coletivo e contextualizado, onde a troca de saberes e experiências entre as pessoas contribui para a construção de sentidos e para a transformação social.

Por fim, é essencial reconhecer e valorizar os diversos contextos de aprendizagem, promovendo práticas pedagógicas que dialoguem com as experiências e realidades das pessoas. Nesse sentido, a abordagem psicossocial e psicopolítica do trabalho não apenas enfatiza a importância da formação teórica, mas também ressalta a necessidade de constituir espaços e tempos nos quais novas relações e subjetividades possam emergir por meio das interações concretas entre os sujeitos (Lewin, 2005).

Aprendendo nas relações

Os referenciais fundamentados em Vigotski e Paulo Freire destacam a importância das relações para a aprendizagem. Ao se estudar as organizações e movimentos socioambientais do Vale do Acre, essa dimensão surge em diversos relatos:

> As experiências que eu tive no movimento estudantil, no sindicato, você vai aprendendo no próprio cotidiano do movimento (J.F.).
>
> O que eu sou hoje: liderança, pesquisador, professor, palestrante [...]. Tudo que eu aprendi foi através do movimento. [O movimento] Não só transforma, mas fortalece também (E.).
>
> A gente aprende muito, ensina muito, a gente aprende muito mesmo! Inclusive a gente faz uma formação entre nós. E bom, o que de mais rico a gente aprende é isso, é a coletividade, né? Essa coisa de atuar sempre pelo coletivo em coletividades. (R.). Porque quando a gente está com um diálogo com as pessoas, a gente se torna mais forte, a gente aprende mais, a gente ensina, mas a gente aprende muito mais quando a gente está ouvindo / falando, tá fazendo na prática junto com a diversidade (Vituîxî).

Os relatos destacam que a aprendizagem ocorre no cotidiano e na interação com os outros. Essas experiências mostram que movimentos sociais podem oferecer ambientes férteis para a construção de conhecimentos, permitindo que os sujeitos aprendam coletivamente na prática, por meio da resolução de desafios e do contato com diferentes perspectivas. Inclusive, Nice e D. abordam como a atuação junto a organizações socioambientais lhes possibilitou, entre outras, uma formação profissional.

A vivência nesses movimentos é uma forma de aprendizado que vai além da educação formal, alinhando-se à ideia vigotskiana de que o conhecimento se constrói ativamente, em contextos relacionais situados. Tais aprendizados não se limitam a dimensão cognitiva, mas possibilitam desenvolvimentos diversos como relatam, acima, os indígenas E. e Vituîxî ao defenderem que ambos se tornaram mais fortes. Valentina também aborda como seus aprendizados possibilitaram transformações significativas.

> A licenciatura em história traz outra visão de mundo, outra visão de sociedade e o [nome da organização] junto com o curso, fez com que abrisse mais e eu tivesse outra visão. E então o [nome da organização] ele me ajudou muito a descobrir quem eu era, quem eu sou, o que eu realmente quero pra minha vida, para a vida da minha família para construir. É uma sociedade mais justa, uma sociedade mais igualitária, onde homens e mulheres têm dinheiro (Valentina).

Ainda que as organizações e movimentos propiciem aprendizados e desenvolvimentos, várias pessoas entrevistadas destacam a insuficiência dos momentos formativos existentes nestes espaços. J.F. fala sobre a necessidade de retomar o processo de formação que existia décadas atrás, citando o exemplo do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e do método Paulo Freire.

Contextos de aprendizagem e desenvolvimento

A aprendizagem é um processo dinâmico e contínuo que ocorre em diversos contextos, indo além de ambientes formais de educação. Ele se manifesta em espaços variados, como escolas, comunidades, movimentos sociais, organizações, famílias, espaços de arte e cultura, igrejas, sindicatos e eventos coletivos. O aprendizado — que é influenciado pelo desenvolvimento — não apenas fornece novas informações, mas também impulsiona o desenvolvimento, transformando as formas de pensar, sentir, agir e se relacionar. Esse vínculo dialético entre aprendizagem e desenvolvimento é essencial para entender como os sujeitos se modificam ao longo da vida.

A oralidade desempenha um papel fundamental na construção de saberes locais, atuando como um espaço de diálogo e troca de conhecimentos. Segundo Ikani: “Na oralidade, encontramos informações valiosas que não estão registradas em lugar algum. Esses espaços de troca são pedagógicos [...]. Então assim é essa didática do [nome da organização], que é de escuta com respeito, me

encantou bastante". O respeito e a escuta das comunidades tornam-se elementos centrais para uma aprendizagem transformadora, alinhando-se à perspectiva freiriana de que o diálogo é essencial no processo educativo. Freire (1987, p. 45) afirma ser no diálogo que os humanos se encontram, "mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu". Essa troca dialógica não apenas amplia o conhecimento dos indivíduos, mas também impulsiona seu desenvolvimento ao reformular concepções, fortalecer a autonomia e fomentar processos de mudança pessoal e coletiva.

Para além dos espaços formais de educação, os(as) entrevistados(as) falam sobre seus aprendizados em outros contextos. Um dos participantes relata: "Eu tenho duas faculdades: agronomia e direito, mas 95% do que eu sei eu aprendi com os seringueiros, com as seringueiras, com o movimento dos trabalhadores rurais, assim, muitas vezes com pessoas que não sabem ler e escrever [...]"(G.). Os aprendizados aqui abordados não se limitam a conhecimentos teóricos ou conceituais, mas dizem respeito, também, a práticas — principalmente produtivas e políticas — que são ensinadas por meio das ações concretas junto a pares mais experientes.

A família surge, em algumas das entrevistas, como importante contexto de aprendizagem política. Sebastião Rosa, um descendente de Chico Mendes, relata: "Mas é uma coisa que está enraizada [...] já é uma luta de família sim: Chico Mendes, meu pai, eu, consequentemente, meu filho também, que eu tenho muita muita vontade de que ele possa estar se interessando também nesse movimento". O trecho aborda como Sebastião aprende política a partir da tradição e convivência familiar. O legado de Chico Mendes se materializa para ele nas ações políticas concretas de seu pai, as quais lhe servem de aprendizado teórico e prático.

Espaços de arte e cultura mostram-se como contextos ricos para o aprendizado político. Eles não apenas desenvolvem habilidades artísticas, mas também promovem "uma consciência ambiental e social", como destaca Zé do Coco. J.F. aborda como muito de sua formação política se deu por meio de grupos de teatro e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Valdíza destaca que sua experiência em coletivos teve início na Pastoral da Juventude, na qual, por meio de processos formativos, fortaleceu tanto sua atuação comunitária quanto seu crescimento pessoal. O desenvolvimento ocorre não apenas pelo acesso a novos conhecimentos, mas pela construção de um senso de pertencimento, engajamento social e fortalecimento da consciência crítica.

Em síntese, a aprendizagem, nos diversos contextos socioambientais, vai além da formação formal ao valorizar a construção coletiva de saberes e o fortalecimento de identidades, promovendo transformações pessoais e comunitárias. Compreende-se que essa aprendizagem não apenas transmite conhecimentos, mas também estrutura visões de mundo, molda identidades e orienta práticas sociais. Nesse processo, possibilita desenvolvimentos que se manifestam na ampliação das capacidades individuais e coletivas, permitindo novas formas de organização, resistência e ação transformadora.

Aprendizados Impulsionadores de Desenvolvimento

Os aprendizados ao longo da vida não apenas proporcionam a aquisição de habilidades técnicas, mas também são catalisadores de transformações emocionais, cognitivas e relacionais (Vygotsky, 2007). A experiência prática e o engajamento social atuam como forças propulsoras de mudanças subjetivas, permitindo novas formas de pensar, sentir e se relacionar com o mundo. Nesse contexto, a teoria de Vigotski sobre a zona de desenvolvimento proximal nos ajuda a compreender como o aprendizado não apenas segue o desenvolvimento, mas o impulsiona, criando uma relação dialética entre essas duas dimensões. Essa perspectiva dialoga profundamente com a abordagem freiriana de aprendizagem, que enfatiza a construção do conhecimento por meio do diálogo, da reflexão crítica e da ação transformadora. Para Freire, a educação deve ser um processo de conscientização, em que os sujeitos se tornam agentes ativos de sua própria aprendizagem, questionando as estruturas sociais e culturais que moldam suas realidades (Agostini, 2018).

D.T. fala sobre a importância de seu pai em sua formação: “Meu pai que era nordestino e era um dos poucos seringueiros que sabia ler. Ele ensinou a gente a ler e com esse, esse aprendizado, a gente foi desenvolvendo, lendo [...]”. Esse relato evidencia como a leitura pode ir além de uma competência técnica: ela potencializa mudanças subjetivas, relacionais e favorece a construção

de uma consciência política. Aqui, a linguagem escrita funciona como um instrumento psicológico que transforma a relação do indivíduo com o mundo, conforme proposto por Vigotski, e como um ato de conscientização, conforme Freire (2007), que afirma que "a alfabetização e a conscientização são inseparáveis". Ao aprender a ler, D.T. não apenas adquiriu uma habilidade, esse aprendizado possibilitou o desenvolvimento de novas formas de pensar e se relacionar com a realidade, ampliando sua consciência crítica e política.

> Eu vejo que eu evoluí muito no sentido de força, de luta, de ouvir, de pensar e de me posicionar. Então a organização ela molda a gente, o poder de fala e o poder de vez muda a gente (Vituîxî).

O trecho acima ilustra como aprendizados, em suas múltiplas formas nos movimentos socioambientais, podem atuar como impulsionadores do desenvolvimento humano em suas diversas dimensões, alinhando-se tanto à teoria de Vigotski quanto à abordagem freiriana. Enquanto Vigotski nos ajuda a compreender a relação dialética entre aprendizagem e desenvolvimento, Freire nos convida a pensar a educação como um processo de conscientização e transformação social, onde os sujeitos emergem como agentes ativos de sua própria história.

Vivências

O conceito de "vivências" em Vigotski refere-se às experiências concretas e significativas que os indivíduos vivenciam em interação com o meio e com os outros. Para o autor, essas vivências desempenham um papel central no desenvolvimento psicológico e na formação da personalidade consciente, pois determinam como o ambiente exerce influência sobre o sujeito. A maneira como

uma situação ou um aspecto específico do ambiente é vivenciado define o tipo de influência que essa circunstância ou contexto terá sobre a pessoa (Vigotski, 2010). Assim, as vivências moldam a aprendizagem e o desenvolvimento ao se constituir na relação entre o sujeito e o meio. A experiência de W. ilustra essa proposta:

> “Como o meu pai é seringueiro, sou filho e neto de seringueiro e desde o ensino fundamental a gente trabalha, trabalhava... Hoje não vejo mais tão presente nas escolas, como é que foi essa construção para se tornar reserva [...] a importância de nós termos a floresta em pé, viva e com o modo de vida tradicional. Porque tem muitas pessoas que não reconhece a importância da floresta, não se reconhece como extrativista, tem vergonha de se autodeclarar extrativista socioambiental [...]. E eu nunca tive isso. Eu sempre tive orgulho de morar na Resex.

W. aborda como sua vida no seringal influenciou sua visão sobre a educação, trabalho e socioambientalismo. Suas vivências no seringal e na escola, articuladas, contribuíram para a imersão de seu orgulho em ser morador da reserva. A partir disso, seu contato com a floresta produzirá sentimentos não de vergonha, mas sim de fortalecimento.

Porongas se considerava iniciante, pois, na época da entrevista, havia começado sua jornada de engajamento há cerca de dois anos. Ela destaca que participar de movimentos sociais é uma experiência enriquecedora, já que proporciona novos conhecimentos e vivências. Sua trajetória ilustra como a inserção em espaços coletivos amplia a compreensão do mundo, permitindo não apenas a troca de saberes, mas também a construção de uma consciência crítica, integrada ao movimento social. Em suas palavras:

> “É muito importante a gente fazer parte desses movimentos, sempre ter novos conhecimentos, né? De saber das vivências das pessoas, da gente passar as nossas também e meio que criar uma aliança ali. Saber que a gente sempre vai ter aquele contato com uma pessoa que, dali, pode surgir várias oportunidades de fazer troca.

Essa fala reforça o valor da participação coletiva como um espaço de aprendizados mútuos e construção de redes solidárias, no qual vivências são forjadas e compartilhadas.

Ikani compartilha uma vivência de grande impacto pessoal: uma experiência espiritual com o povo Huni Kuin. Ela relata: “Foi muito, muito marcante. Muito forte para mim essa, esse momento assim, de compartilhar essa espiritualidade de nascimento e de realmente enxergar esse lado que a Mãe Terra, as suas árvores, é vida que não tem fim”. O relato aborda como a vivência da entrevistada transformou suas dimensões psicossociais e políticas. A situação objetiva do ritual poderia ter efeitos muito distintos a depender do sujeito. Ou seja, as transformações relatadas por Ikani emergiram não apenas devido à determinação do mundo externo, mas a partir da interação do contexto concreto com suas características subjetivas. A vivência de Ikani, produzida pela sua interação com um ambiente cultural distinto a partir de suas configurações subjetivas específicas (González Rey, 2003), não apenas modifica sua visão sobre a natureza e a espiritualidade, mas também ressignifica sua própria fé cristã.

D.F. fala sobre como se transformou a partir das vivências junto a comunidades rurais empobrecidas e exploradas da Amazônia: “E eu acho que essa vivência, que a gente vai vendo a dificuldade das pessoas, te interpela para dizer: ‘E aí? Você, enquanto católico, ser humano, qual é a resposta que você vai dar?’”. Estar em contato com comunidades vulnerabilizadas não produz imediato engajamento político ou social. A transformação de D.F. se dá por meio de sua vivência concreta, ou seja, da síntese entre o ambiente objetivo e sua configuração subjetiva (González Rey, 2003). Assim, não basta expor a pessoa a determinados estímulos, mas faz-se necessário entender como tais estímulos irão dialogar com as especificidades da constituição do sujeito.

Mãe da Mata afirma: “Nesses três anos eu tive uma lição de vida assim, que nossa, acho que quando eu tiver sessenta anos, já vou ter cem”. Seu relato ressalta como vivências intensas podem produzir percepções de aprendizados profundos e de aceleração no desenvolvimento. Ela também destaca a importância da convivência ao dizer: “A primeira coisa que você tem que aprender é a conviver com todo tipo de pessoa”. Esse ponto evidencia como o aprendizado de relações interpessoais vai além do conhecimento

teórico: exige uma dimensão prática, vivida no dia a dia. Conviver com diferentes realidades permite ressignificar experiências e ampliar a compreensão do coletivo, reforçando a ideia de que o desenvolvimento humano é um processo dinâmico e socialmente construído. São em contextos relacionais concretos que emergem as vivências que possibilitam novas formas de se relacionar consigo, com os outros e com o mundo.

Questões de gênero

Saffioti (1987) afirma que a identidade social de homens e mulheres é construída a partir da atribuição de papéis distintos, socialmente definidos e transmitidos por meio da educação formal e informal, que delimitam campos de atuação e reforçam expectativas de gênero ao longo das gerações. Por exemplo, muitos homens receiam ter sua masculinidade questionada caso demonstrem flexibilidade, postura pacífica ou atitudes de generosidade. Tais padrões, reproduzidos intergeracionalmente, antecedem a experiência individual e contribuem para a manutenção de entraves históricos à cidadania feminina, evidenciados, entre outras, na exclusão das mulheres das primeiras instituições escolares brasileiras e em sua restrição ao espaço doméstico (Tinoco et al., 2024). Desafios relacionados à desigualdade e violências de gênero emergem nas entrevistas.

> “Recebi uma educação de uma mulher. Sinto que era a minha mãe ... daquelas que o meu pai decidia o modelo de vestidos: se era baixo, se era acima dos joelhos, se era de mangas, se era sem manga. E era ele que mandava costurar. E eu? Foi tanto que não tenho marido [...]. Então, eu tenho muita independência, né? Como pessoa de decidir, não consigo ser comandada se eu não tiver de acordo [...] (D.T.).

D.T. aborda como sua educação familiar foi baseada no poder patriarcal. Importante lembrar que o mesmo pai que a ensinou a ler — o que viabilizou vários processos de desenvolvimento — era quem exercia tal poder. Destaca-se como os percursos de aprendizagem e desenvolvimento são marcados por contradições. Os instrumentos simbólicos ensinados pelo pai foram determinantes no processo que resultou em D.T. questionar as relações que ele impunha em sua casa e buscar outras formas de vida.

> [...] E pra mim que sou feminista doente, lidar com homens brutos e tal é muito difícil, mas mesmo assim você aprende. Você sabe qual é a forma de conversar com eles. Da mesma forma... a forma de conversar com a mulher que está muito abatida, já está muito deprimida, a gente sabe como conversar, sabe como entrar, e isso não tem explicação (Mãe da Mata).

Mãe da Mata aborda como a prática junto ao sindicato a ensinou a se relacionar tanto com "homens brutos" como com mulheres vulnerabilizadas. Valentina ressalta como o seu curso superior em história e a organização de mulheres à qual pertence a ajudaram a ter uma outra visão sobre questões de gênero: "Hoje eu me considero, além disso, uma mulher que ajuda a empoderar outras mulheres" (Valentina). Ela relata um momento marcante quando, junto com suas companheiras, foram capazes de retirar uma mulher de uma situação de violência doméstica. As duas entrevistadas enfatizam como aprenderam a questionar os papéis hegemônicos de gênero, bem como a agir em defesa de mulheres vítimas de violências. Tais aprendizados não ocorrem apenas por meio de aulas conceituais e teóricas sobre o patriarcado. As diferentes formas de se relacionar são praticadas e exercidas concretamente no cotidiano dos movimentos.

Além disso, Valentina ensina sobre tarefas domésticas aos netos: "Isso não vai deixar ele ser mais homem ou menos homem, né? É uma obrigação. Porque se todos sujam, todos têm que limpar". Esse ensinamento, atua ativamente na construção de uma visão mais igualitária sobre as relações familiares. Valentina, ao transmitir sua experiência, contribui para desconstruir estereótipos de gênero e promover uma consciência coletiva mais justa, demonstrando, na prática, a ressignificação de normas por meio das interações cotidianas.

Considerações finais

As análises apresentadas evidenciam que a aprendizagem é um fenômeno multifacetado, que se constrói em diferentes espaços e interações, ultrapassando os limites da educação formal. A oralidade, as vivências comunitárias e familiares, a atuação em movimentos sociais e a transmissão intergeracional de saberes aparecem como elementos centrais na formação subjetiva e coletiva dos sujeitos. A Zona de Desenvolvimento Proximal, conforme proposta por Vigotski, se manifesta de maneira expressiva nesses contextos, demonstrando que aprendizagem e desenvolvimento se relacionam dialeticamente e se dão pelo contato com outros sujeitos, bem como pela participação ativa em espaços de troca e colaboração.

Além disso, os relatos analisados apontam para a importância da aprendizagem na construção de identidades e no fortalecimento de vínculos sociais. Ao integrar diferentes formas de conhecimento — técnico, acadêmico, profissional, artístico, tradicional, entre outros — os sujeitos ampliam suas perspectivas e desenvolvem habilidades que vão além do domínio cognitivo, abrangendo dimensões emocionais, relacionais e políticas. Assim, a educação pode se configurar não apenas como um processo de transmissão de informações, mas como uma ferramenta de emancipação e transformação subjetiva e social.

Dessa forma, reafirma-se a necessidade de reconhecer e valorizar os diferentes contextos de aprendizagem, promovendo práticas pedagógicas que dialoguem com as realidades e experiências dos sujeitos. Ao compreender que o conhecimento se constrói coletivamente, reafirmamos a importância da escuta, do diálogo e da participação ativa como princípios fundamentais para uma educação verdadeiramente significativa e transformadora.

Por fim, nossa pesquisa reforça a posição de G.:

> “Então, eu acho que a gente está sempre aprendendo e, às vezes, aprendendo com aquelas pessoas que os outros dizem assim: “rapaz o cara não sabe nem ler nem escrever”. Mas é o doutor da vida, doutor na floresta, doutor de compromisso.

Referências

Allegretti, M. (2008). A construção social de políticas públicas. Chico Mendes e o movimento dos seringueiros. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 18.

Agostini, N. (2018). Conscientização e educação: Ação e reflexão que transformam o mundo. *Pro-posições*, *29*, 187–206.

Campos, C. J. G. (2004). Método de análise de conteúdo: Ferramenta para a análise de dados qualitativos no campo da saúde. *Revista Brasileira de Enfermagem*, *57*, 611–614.

Freire, P. (1987). *Pedagogia do oprimido*. Paz e Terra.

Freire, P. (2007). *Educação e mudança*. Paz e Terra.

González Rey, F. L. (2003). *Sujeito e subjetividade*. Thomson

Klein, D. (2011). Comunistas, revolucionários e a passagem de Che Guevara pelo Acre: um olhar sobre um contexto de resistências entre 1962 e 1966. In ANPUH. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. ANPUH.

Lacerda Jr., F. (2009). Movimentos sociais como zonas de desenvolvimento proletário. *Revista Psicologia Política*, *9*(17), 171–175.

Lewin, K. (2005). *La teoria, la ricerca, l'intervento*. Francesco Paolo Colucci (Org.). Mulino.

Maciel, R. C. G., Sales, G. de O., & Costa, J. A. da. (2010). Pagando pelos serviços ambientais: Uma proposta para a Reserva Extrativista Chico Mendes. *Acta Amazonica*, *40*, 489–498.

Paula, E. A., & Silva, S. S. (2008). Movimentos sociais na Amazônia brasileira: Vinte anos sem Chico Mendes. *Revista Nera*, *11*(13), 102–117.

Rosa, L. A., & Sandoval, S. A. M. (2023). Democratização psicossocial: aprendizado e desenvolvimento em ocupações escolares paulistas. *Cadernos De Pós-graduação*, *22*(1), 6–19.

Saffioti, H. I. B. (1987). *O poder do macho*. Moderna.

Tinoco, R. S., Castro, I. G. da S. M. M. de, Delgado, J. C. R. C. R., Castro, M. J. G. da S., Castro, B. G. da S. M. M. de, & Amaral, S. C. de S. (2024). Mulheres, educação e gênero: desafios históricos e contemporâneos. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, *17*(13).

Vigotski, L. S. (2004). *Teoria e método em psicologia*. Martins Fontes.

Vigotski, L. S. (2010). Quarta aula: a questão do meio na pedologia. *Psicologia USP*, *21*(4), 681–701.

Vigotskii, L. S. (2001). Aprendizagem e desenvolvimento intelectual na idade escolar. In L. S. Vigotskii, A. R. Luria, & A. N. *Leontiev, Linguagem, desenvolvimento e aprendizagem*. Ícone.

Vygotsky, L. S. (2007). *A formação social da mente: O desenvolvimento social da mente*. Martins Fontes.

6

Le combat de l'association Moliko pour le rapatriement des restes humains autochtones présents dans les collections du Musée de l'Homme:

perspectives d'évolution de la loi française

Fannie Duverger
Université de Rouen

Mathilde Kamal-Girard
Université de Guyane

Luc Leriche
Université de Guyane

Corinne Toka-Devilliers
l'association Moliko Alet + Po

doi 10.56365/shvq7c70

En 1892, des Amérindiens de Guyane sont exposés durant plusieurs mois dans les « zoos humains » du Jardin d'Acclimatation de Paris. En leur sein, figure Moliko, la grand-mère du grand-père de Corinne Toka-Devilliers. En 2021, c'est naturellement ce même nom qui sera donné à l'association pour la reconnaissance des personnes exhibées, du rapatriement des corps et de la mise en place de lieux de mémoire : Moliko Alet+po. Parmi la cinquantaine d'Amérindiens exposés, certains n'ont jamais pu revenir en Guyane. Huit individus, 6 Kali'na et 2 Arawak, sont décédés durant l'exposition de 1892. L'un des corps a été « donné » à la science, l'autre a été exhumé au cimetière de Levallois-Perret. Les restes des six derniers se trouvent cependant encore entreposés aux côtés des 20 000 autres restes humains du Musée de l'Homme. De même, ce dernier conserve les moulages en plâtre du buste des deux frères Arawak, Kuani et Malé, réalisés juste après leur mort. Depuis sa création en 2021, l'association Moliko milite inlassablement pour le rapatriement en Guyane de ces restes humains et de leurs moulages[1].

Sur ce point, le droit français présente d'importantes lacunes. Les biens culturels, catégorie juridique à laquelle appartiennent les restes humains entreposés dans les musées, doivent faire l'objet d'un déclassement avant leur rapatriement, signifiant que l'objet doit être sorti du domaine public (art. L. 115-5 du *Code du patrimoine*). La procédure pourrait être réalisée par voie réglementaire (Art. L. 451-5 et R. 115-10 du *Code du patrimoine*). Toutefois, et c'est là que le bât blesse, en raison de l'inaliénabilité des biens du domaine public, la procédure nécessite l'avis conforme de la Commission scientifique nationale des collections des musées de France (CSNCMF), devenue, depuis 2020, le Haut Conseil des musées de France, certifiant que l'objet ne revêt plus « d'intérêt public » (Loi n° 2002-5 du 4 janvier 2002 *relative aux musées de France*, aujourd'hui art. R. 451-24-2 du *Code du patrimoine*). Or, ces objets ne sont nullement dénués d'intérêt. Pour cette raison, ces institutions scientifiques ad hoc ont été peu saisies et ont rarement permis le déclassement des restes humains réclamés. Certes, en 2014, le crâne d'Ataï, chef coutumier Kanak, a été

[1] Entre le moment où l'article a été écrit et sa publication, la loi d'espèce n° 2026-542 du 26 juin 2026 relative à la sortie des collections publiques de restes humains kali'nas et arawaks en vue de funérailles sur le territoire de la Guyane (1) a été adoptée. Elle autorise la sortie des collections publiques des dépouilles de Kali'nas et Arawaks décédés en France hexagonale en 1892, et leur restitution à des fins funéraires. Bien que salutaire, ce texte reste une loi d'espèce, qui ne concerne nullement les autres demandes de restitution formulées par les peuples autochtones des territoires ultramarins français. Cette contribution, encore emprunte d'actualité et toujours pertinente quant aux demandes de restitution restantes, montre a fortiori le combat mené par l'association Moliko pour aboutir à ce résultat.

rendu à ses descendants. Toutefois, celui-ci, bien que mis en dépôt au Musée de l'Homme, appartenait à une personne privée : la Société d'Anthropologie de Paris. Dès lors, le seul exemple de restitution à un État étranger à la suite d'un déclassement par voie réglementaire concerne les fragments de peinture murale provenant de la tombe de Tetiky, qui ont ensuite été rendus à l'Égypte en décembre 2009 (Arrêté du 5 novembre 2009 *portant déclassement de biens des collections des musées de France appartenant à l'État*, JORF n°0261 du 10 novembre 2009). Le droit de déclassement prévu par la loi du 4 janvier 2002 peut donc être considéré comme un « droit virtuel » (Rigaud, 2008, p. 21), créant un régime de la domanialité publique mobilière « verrouillé » (Boussard, 2022, p. 213).

Dans ce cadre, l'intervention du législateur s'avère nécessaire lorsque « le bien conserve l'intérêt culturel ayant justifié son entrée dans les collections publiques » (Voizard, 2022, p. 125). Afin de contourner la procédure réglementaire de déclassement, le Parlement adopte un texte de circonstance désignant précisément le bien ou un type de biens qui n'appartient plus au domaine public et sort des collections muséales (Voizard, 2022, p. 63). Cette voie législative a déjà été utilisée pour des restes humains. La première fois, pour restituer la dépouille de Saartjie Baartman, dite « Vénus hottentote », à l'Afrique du Sud, par la loi n° 2002-323 du 6 mars 2002. La seconde, pour la restitution de vingt têtes Māori à la Nouvelle-Zélande, par la loi n° 2010-501 du 18 mai 2010 déposée par la sénatrice Catherine Morin-Desailly. Pourtant, ces lois d'espèce restent rares, car la procédure est lourde et mobilise l'ensemble des autorités politiques, si bien qu'elle est parfois contournée par le gouvernement lui-même qui a, par exemple, restitué des crânes de résistants algériens par le biais d'un prêt à durée indéterminée. Pour pallier ces limites, en 2023, le Parlement a adopté une loi afin de fixer le cadre général applicable à la restitution des restes humains appartenant aux collections publiques (loi n° 2023-1251 du 26 décembre 2023 *relative à la restitution de restes humains appartenant aux collections publiques*). Toutefois, la sortie du domaine public permet exclusivement la restitution de restes humains à un État et ne concerne nullement les demandes de rapatriement au sein de l'État lui-même (art. L. 115-5 du *Code du patrimoine*). Les territoires d'outre-mer sont ainsi exclus du dispositif. Dès lors, les demandes de rapatriement des restes humains formulées par Moliko ne relèvent d'aucun cadre juridique précis. Initialement, la loi de 2023 prévoyait la remise au Parlement d'un rapport « pour mettre en place une procédure pérenne

de restitution des restes humains originaires du territoire des collectivités régies par les articles 73 et 74 de la Constitution et de la Nouvelle-Calédonie qui sont conservés dans les collections publiques » (art. 2). Cependant, un an après la promulgation de la loi, ce rapport n'avait pas encore été publié. Le 21 janvier 2025, l'Assemblée nationale a déposé une *proposition de loi relative aux demandes de restitution de restes humains originaires du territoire national*, une proposition qui n'a même pas été inscrite à l'ordre du jour de la chambre basse. Parallèlement, l'absence de droit accordé aux peuples autochtones en France ne permet pas aux Kali'na d'utiliser la voie juridictionnelle pour permettre un quelconque retour. En effet, la France, malgré son adhésion à la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* de 2007[2], « n'intègre nullement dans son ordre juridique interne le concept de "peuples autochtones" et la mise en œuvre des droits qui en découlent » (Leriche, 2026, p. 90).

Face à ces nombreuses limites, la seule alternative restante pour les Kali'na consiste à militer pour l'adoption d'une loi cadre permettant la restitution des biens culturels aux territoires d'outre-mer, ou à défaut, une loi d'espèce visant seulement les restes humains amérindiens. En l'espèce, le militantisme de l'association Moliko démontre toutes les difficultés qu'ont les peuples autochtones de France à influencer l'écriture et l'adoption de la loi (I) et la nécessité d'un cadre législatif repensé sur la question du rapatriement des restes humains (II).

Les actions de Moliko pour influencer la loi

L'association Moliko Alet+po a été créée avec l'objectif de faire reconnaître l'humiliation et la souffrance qu'ont connues les Kali'na – anciennement désignés sous le nom « Galibis » – lorsqu'ils ont été déplacés de manière forcée à Paris pour être exposés

[2] Intervention prononcée par le représentant de la France, à l'occasion de l'adoption de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* : « Pour la France, en vertu du principe d'indivisibilité de la République et conformément au principe fondamental d'égalité, de son corollaire, le principe de non-discrimination, des droits collectifs ne peuvent prévaloir sur les droits individuels. Un traitement particulier peut cependant être accordé à des populations autochtones sur une base territoriale » (AGNU, 2007, p. 11).

dans des « zoos humains ». À travers des actions de sensibilisation et d'identification, Moliko Alet+po œuvre pour la mémoire de l'ensemble des Kali'na (A) et aussi pour insuffler un changement législatif, en permettant le retour des restes mortuaires en Guyane (B).

Les actions pour réaliser un travail de mémoire

En 1882 et en 1892, des Kalin'a sont amenés de force au Jardin d'Acclimatation de Paris. Moliko, l'aïeule de Corinne Toka-Devilliers, ainsi qu'une trentaine d'autres Kali'na sont "transportés" en bateau à destination de la Métropole par l'explorateur français François Laveau ; la plupart mourront. Moliko et une dizaine de ses semblables reviendront dans leurs villages, entre la Guyane et le Suriname. La raison d'être de l'association Moliko Alet+po est de retrouver la trace de ceux qui sont revenus comme de ceux qui ne sont jamais rentrés, et de faire connaître leur histoire. Cette démarche s'est traduite par des actions de sensibilisation (1) et d'identification (2).

Les actions de sensibilisation

Les actions de sensibilisation se sont déroulées sur les terres ancestrales des Kali'na, en Guyane et au Suriname, ainsi que sur le territoire hexagonal, d'abord et avant tout auprès des familles et de leurs descendants. Pour ce faire, l'association Moliko s'est appuyée sur un travail effectué par les leaders autochtones, sous l'égide de l'anthropologue Gérard Collomb, afin d'accélérer les recherches et de mettre à jour les informations manquantes ou potentiellement erronées. En outre, Moliko a conclu une convention culturelle et scientifique avec le Musée du Quai Branly dans le but de retrouver et de diffuser les photographies des ancêtres

exposés dans les « zoos humains »[3]. Cette démarche a conduit, dès mars 2022, à des actions de terrain auprès des peuples autochtones de Guyane. C'est néanmoins l'ensemble de la communauté guyanaise que Moliko Alet+po a voulu concerner, en allant à la rencontre des différents représentants du territoire : réunions dans les villages[4], diffusion du documentaire *Sauvages au cœur des zoos humains* de Pascal Blanchard, entretiens avec les élus[5] et d'autres associations représentatives des peuples autochtones, comme l'Organisation des Nations Autochtones de Guyane (ONAG). Dans l'optique de réunir l'ensemble des acteurs, mais aussi de sensibiliser la population guyanaise, Moliko Alet+po a su s'appuyer sur une communication efficace, en mobilisant les différents médias locaux (Radio Peyi, RKS Kourou, le Journal Télévisé de Guyane la 1ère). De cette démarche fédérative est né un Comité de pilotage, composé, outre l'association elle-même, de la Collectivité Territoriale de Guyane (CTG), du Grand Conseil Coutumier (GCC), des quatorze *yopotos* (chefs coutumiers Kali'na), des parlementaires de Guyane, des mairies – dont celle d'Iracoubou – et de l'Évêché de Guyane. Ce comité de pilotage permettra notamment d'organiser le rapatriement des restes des Kali'na, tant sur le plan administratif que spirituel, une fois qu'une loi sera adoptée[6].

Le travail réalisé par l'Association Moliko Alet+po a porté ses fruits en Guyane. Une reconnaissance officielle a ainsi été accordée par l'ensemble des institutions locales (CTG, Préfecture de Guyane, GCC, chefferies Kali'na et Arawak), et s'est concrétisée par l'inauguration d'un Mémorial à Iracoubo (Ilaku) lors de la Journée des peuples autochtones, le 11 août 2024. L'œuvre monumentale est un *Hommage à pi'pi Molko et pi'pi Ahieramo et aux 47 Kali'na et Arawak exhibés en 1882 et 1892 au jardin zoologique d'acclimatation à Paris*. Il est également prévu que soit posée une stèle en mémoire de Moliko au village d'Ayawande (Awala-Yalimapo), où ont vécu son petit-fils, Alfons Toka, et son épouse, Carolina Toka, qui y habite toujours.

[3] Il s'agit des photographies de Roland Bonaparte, appartenant au Musée du Quai Branly, de la série Caraïbes décédés en 1892 du Jardin zoologique d'Acclimatation à Paris.

[4] Il est notamment possible de mentionner des rencontres au village de Terre-Rouge en présence du Chef coutumier, Mme Bénédicte Fjeke ; au village d'Espérance en présence du Chef coutumier Mme Suzanne-Claire Poulin ; au village de Yalimapo en présence du Chef coutumier M. Daniel William ; au village d'Ayawande en présence du Chef coutumier M. Gaëtan Ti Joseph; au village d'Organabo en présence du vice-Chef coutumier Mme Sergine Nasja ainsi qu'au village de Kourou en présence du Chef coutumier M. Jean-Aubéric Chargles.

[5] Plusieurs réunions ont eu lieu avec la mairie d'Iracoubo, avec la mairie d'Awala Yalimpo ainsi qu'avec la Collectivité territoriale de Guyane en présence du Grand Conseil Coutumier.

[6] *Infra*.

Pour autant, les actions de sensibilisation ne concernent pas seulement la Guyane. Une délégation s'est rendue à Paris le 13 septembre 2024 en vue d'organiser des rencontres spirituelles, mais également politiques. Les échanges engagés avec des parlementaires et des représentants du gouvernement ont contribué à inscrire les revendications de Moliko Alet+po dans le débat national. Parmi ces dernières, figurent notamment la pose d'une plaque commémorative au Jardin d'Acclimatation, ainsi qu'une demande officielle de pardon adressée aux institutions de la République au nom des familles concernées. Moliko porte aussi la volonté que soient (re)nommées deux rues, en Guyane et à Paris, en hommage aux Kali'na déportés en 1882 et 1892.

L'association Moliko Alet+po souhaite, en sus, identifier de manière exhaustive les ancêtres déplacés dans l'Hexagone afin que leurs corps, présents dans les collections muséales, puissent être dévolus à leurs descendants.

Les actions d'identification

L'association Moliko a mené, à partir de 2021, un travail d'identification de huit mois avec Mme Carine Peltier-Caroff, responsable iconothèque du Musée du Quai Branly. Sur trente-trois personnes exhibées, vingt-sept ont pu être identifiées. Le travail d'identification a mené à la recherche des défunts Kali'na dont le nombre demeurait inconnu jusqu'à la demande de consultation des Fonds Précieux du Musée de l'Homme. En novembre 2022, Martin Friess, Directeur des réserves du Musée National d'Histoire Naturelle, a fourni à l'association Moliko toute la documentation concernant « les Surinamais 1892 ». Cent-trente-deux ans après leur voyage, les Kali'na retrouvaient leur identité. La numérisation des archives du Muséum National d'Histoire Naturelle a permis non seulement de retrouver qui ils étaient, mais également d'où ils venaient précisément, offrant enfin la possibilité de répertorier les restes humains présents dans les collections muséales.

En même temps qu'étaient menées ces actions d'identification, l'Association Moliko Alet+po a conduit une véritable entreprise de lobbying politique. Ne perdant pas de vue l'objectif qu'est le retour des restes des défunts Kali'na et Arawak, l'association a cherché à faire changer la loi.

Les actions pour insuffler un changement législatif

En parallèle au travail mémoriel, l'association Moliko a œuvré – et œuvre encore à l'heure où est rédigé cet article – pour insuffler un changement législatif. Sans une loi incluant la Guyane dans son champ d'application, point de retour, en effet, des restes humains Kali'na sur leurs terres. En s'appuyant sur les avancées qu'était en train de dessiner l'adoption de la loi 2023 sur la *restitution de restes humains appartenant aux collections publiques aux États étrangers*[7], écrite par la sénatrice Catherine Morin-Desailly et les sénateurs Max Brisson et Pierre Ouzoulias, l'association Moliko réclama officiellement leur rapatriement. Cette demande marquait la volonté du retour des restes Kali'na – pourtant impossible en l'état actuel du droit – dessinant les contours d'une loi future. En effet, la loi de 2023 n'intègre pas les demandes formulées au sein du territoire français. Si Corinne Toka-Devilliers a été auditionnée lors de la préparation de la loi, il n'a pas été possible de prendre acte des revendications de Moliko – le champ d'application de celle-ci étant limité aux États étrangers. Malgré la remise du *Rapport pour mettre en place une procédure pérenne de restitution des restes humains originaires du territoire des collectivités régies par les articles 73 et 74 de la Constitution et de la Nouvelle-Calédonie qui sont conservés dans les collections publiques*, le gouvernement est pour l'instant resté inerte, forçant Catherine Morin-Desailly et Corinne Tola-Devilliers à relancer le Ministère de la Culture en avril 2024.

Dans la continuité de ce rapport et des actions menées par les parlementaires, le député Christophe Marion a déposé la proposition de loi *relative aux demandes des restes humains originaires du territoire national* (21 janv. 2025) ; parallèlement les sénateurs Morin-Desailly, Ouzoulias et Brisson ont préparé une loi d'espèce *relative au déclassement de restes humains kali'na et à leur remise à la collectivité de Guyane à des fins funéraires* (3 oct. 2024). Quant à l'association Moliko, elle continue d'œuvrer avec constance en vue d'obtenir une issue favorable au rapatriement des ancêtres Kali'na. De nombreux courriers adressés aux ministères concernés (Culture et Outre-Mer), au Président de la République, ainsi que des demandes de rencontres, rythment l'action quotidienne de l'association.

[7] Loi n° 2023-1251 du 26 décembre 2023 relative à la restitution de restes humains appartenant aux collections publiques, JORF n°0299 du 29 décembre 2023, Texte n°2.

Le combat mémoriel de l'association Moliko met ainsi en lumière l'impasse normative dans laquelle se trouvent aujourd'hui les « peuples autochtones » de la République, comme les nomme le Chef de l'État[8]. Les failles du droit positif français invitent, par conséquent, à une refonte du cadre juridique actuel en vue de faciliter le rapatriement effectif des restes humains autochtones présents sur le territoire national.

Les évolutions nécessaires du cadre normatif

Différents leviers juridiques peuvent être mobilisés en droit interne en vue de combler les manquements du régime législatif actuel (A), dont les évolutions potentielles gagneraient également à s'inspirer du droit international et des pratiques étrangères (B).

Un cadre législatif à repenser en droit français

Les jalons des évolutions du cadre législatif ont été posés, d'abord par la proposition de loi d'espèce relative au déclassement de restes humains Kali'na et à leur remise à la collectivité de Guyane à des fins funéraires, enregistrée au bureau du Sénat le 3 octobre 2024, puis par la proposition de loi-cadre relative aux demandes de restitution de restes humains originaires du territoire national, déposée au bureau de l'Assemblée nationale le 21 janvier 2025. La transformation effective du cadre législatif se heurte pourtant à un premier obstacle, issu de l'organisation du temps parlementaire. En effet, et malgré la révision constitutionnelle du 23

[8] Le Président de la République, Emmanuel Macron, n'hésite pas, dans ses discours, à mobilier le terme de « peuples autochtones », comme ce fut le cas en Guyane en mars 2024 lors de son déplacement à Camopi, (Présidence de la République, 2024).

juillet 2008, l'ordre du jour du Parlement est encore largement maîtrisé par le Gouvernement. En outre, au sein des chambres elles-mêmes, le fait majoritaire permet au Gouvernement de faire passer durant les semaines de séances réservées aux assemblées les projets et propositions qu'il porte ou qu'il soutient. Une proposition de loi présentée par un groupe d'opposition ou minoritaire ne pourra être étudiée que lors de la journée mensuelle où ces derniers ont la maîtrise de l'ordre du jour (Constitution française, 1958, art. 48 al. 5). Encore faut-il alors que les groupes minoritaires et d'opposition s'entendent entre eux quant aux propositions y figurant. Cet élément de droit parlementaire suffit à expliquer l'inertie entourant la proposition de loi portée par la sénatrice Catherine Morin-Desailly (Union centriste, groupe minoritaire) et les sénateurs Pierre Ouzoulias (Groupe Communiste Républicain Citoyen et Ecologiste - Kanaky, groupe d'opposition) et Max Brisson (Groupe Les Républicains) concernant le retour des restes funéraires Kali'na, indépendamment de l'engagement de ces derniers concernant la restitution des restes humains présents dans les collections publiques. Et quand la proposition de loi est portée par un membre du groupe majoritaire, comme celle de Christophe Marion (Ensemble pour la République), elle n'en devient pas, pour autant, prioritaire au sein de l'hémicycle. Une fois le processus législatif enclenché, ce sont plusieurs mois qui s'écoulent avant l'adoption de la loi – environ un an[9]. Car les dissolutions de l'Assemblée nationale et les remaniements gouvernementaux sous le second mandat d'Emmanuel Macron ont, comme cela a été particulièrement tangible concernant le vote des budgets pour 2025 et pour 2026, un effet retardateur. Ainsi, les premières évolutions du cadre législatif français concernant le rapatriement des restes funéraires des peuples autochtones des territoires ultramarins ne peuvent s'envisager, au mieux, qu'à moyen terme et, peut-on l'espérer, avant les prochaines élections présidentielles. Quelles seraient les transformations apportées par l'adoption des éléments issus des deux propositions de loi ?

La proposition de loi relative au déclassement de restes humains Kali'na et à leur remise à la collectivité de Guyane à des fins funéraires vise au déclassement des « dépouilles mortelles de Kali'nas conservées dans les collections nationales placées sous

[9] Les dernières statistiques publiées sur le site de l'Assemblée nationale sont celles de la XVe législature (21 juin 2017 – 21 juin 2022), pour la période 2021-2022 (1er octobre 2021 – 21 juin 2022). La durée moyenne de la procédure d'adoption d'un projet de loi est de 186 jours, tandis que la durée moyenne d'adoption une proposition de loi est de 360 jours. Une proposition de loi est adoptée en moyenne en 337 jours quand elle est déposée à l'Assemblée Nationale et en 422 jours quand elle est déposée au Sénat (Assemblée nationale, 2022).

la garde du Muséum national d'histoire naturelle, dont la liste figure en annexe à la présente loi » (art. 1er) et leur remise « à la collectivité de Guyane à des fins funéraires » (art. 2) apportant une réponse ciblée au combat mené par Moliko. La précision peut être gage d'efficacité, notamment parce que la loi sera accompagnée d'une annexe listant les restes humains détenus par le Muséum national d'histoire naturelle. Elle peut, en l'état – mais il ne s'agit que d'une première mouture – se révéler limitative et ce, pour les Kali'na eux-mêmes. L'article vise donc expressément le Muséum national d'histoire naturelle, excluant les autres musées nationaux du champ d'application de la loi. De plus, au sein même du Muséum national d'histoire naturelle, ce ne seront que les dépouilles mortelles[10] dont la liste figure en annexe qui pourront être rapatriées en Guyane et dévolus aux Kali'na à des fins funéraires. Que se passera-t-il si les investigations de Moliko permettent de retrouver d'autres restes humains, au sein du Muséum national d'histoire naturelle ou dans d'autres musées, postérieurement à l'adoption de la loi ? Il faudra envisager une modification de celle-ci, avec tout le poids du processus législatif. À cet égard, une double modification pourrait être envisagée, afin d'accorder plus de souplesse au rapatriement et de ne point hypothéquer l'avenir. D'une part, ce sont l'ensemble des musées nationaux français qui pourraient être visés. D'autre part, l'annexe où figure la liste des dépouilles mortelles pourrait être adoptée par décret en Conseil d'État, la loi se limitant à spécifier qu'un décret de cette nature déterminera ladite liste. L'Administration pourrait ainsi actualiser la liste si d'autres découvertes venaient à être réalisées, le parallélisme des formes jouant ici en faveur d'une plus grande adaptabilité concernant le retour et les funérailles des ancêtres du peuple Kali'na.

Quant à la proposition relative aux demandes de rapatriement de restes humains originaires du territoire national, son champ d'application est plus large, tant ratione loci (tous les territoires ultramarins sont concernés) que ratione personae (tous les peuples autochtones pourraient en bénéficier). Quant à la procédure qui est établie, elle constitue, peu ou prou, le décalque de celle permettant la restitution des restes mortuaires à des États étrangers, les collectivités territoriales jouant le rôle de ces derniers : demande de restitution adressée au ministre chargé de la culture, restes humains de personnes mortes après 1500, conditions de

[10] Ainsi, les bustes moulés n'y figurent pas, car ils ne sont pas considérés comme étant des restes humains par le droit français.

collecte ou de conservation contraires au principe de dignité de la personne humaine. Quelques éléments plus originaux peuvent cependant être soulignés tel que le futur article L. 115-11 8° du *Code du patrimoine* qui propose, à titre facultatif, que « la demande [soit] soutenue par l'autorité coutumière légalement ou réglementairement reconnue pour ses compétences coutumières sur le territoire dont seraient originaires les restes humains ». Si la compétence reste donc celle des personnes publiques – l'autorité en charge localement de l'application du droit funéraire (*Proposition de loi relative aux demandes de restitution de restes humains originaires du territoire national*, 2025, art. L. 111-11 5°) et, éventuellement, d'autres collectivités locales (*Ibid*, art. L. 115-11 9°) se portant garantes de cette bonne application" –une (petite) place étant laissée à la représentation autochtone dans le processus. Si cette loi-cadre venait à être adoptée par le Parlement avant la loi d'espèce, nul doute que l'ensemble du travail mené par l'association Moliko permettrait aux restes mortuaires Kali'na de bénéficier d'une application prioritaire de la loi, celle-ci ayant déjà prouvé non seulement l'existence de motifs historiques, mais aussi les liens de filiation (*Ibid*, art. L. 115-11 4°), que le Musée national d'histoire naturelle a attesté de la présence effective des dépouilles (*Ibid*, art. L. 115-11 6°) et que le travail de sensibilisation mené depuis 2021 prépare concrètement l'organisation des funérailles, tant d'un point de vue administratif que spirituel (*Ibid*, art. L. 115-11 5°). Reste que cette priorité pourrait ne pas avoir de caractère immédiat. En effet, la demande émanant de la collectivité de Guyane serait suivie de l'analyse de la part d'un collège interculturel, devant rendre un rapport (*Ibid*, art. L. 115-12) sur la base duquel pourra être finalement prononcée la sortie du domaine public des restes funéraires Kali'na. Pour le peuple Kali'na, le retour de leurs aïeux déjà identifiés prendrait certainement plus de temps par cette voie. En revanche, celle-ci serait certainement plus rapide pour les restes qui n'auraient pas encore été identifiés ainsi que, bien évidemment, pour l'ensemble des peuples autochtones présents dans les outre-mer français.

En dernier lieu, une autre piste pourrait être explorée : celle du *projet de loi relatif à la restitution de biens culturels provenant d'États qui, du fait d'une appropriation illicite, en ont été privés*. S'agissant d'un projet de loi, celui-ci pourrait être étudié bien plus rapidement que les deux propositions précédentes, et ce d'autant que le Gouvernement a engagé une procédure accélérée à son

égard. On pourrait alors imaginer que les députés et sénateurs à l'origine des propositions de loi d'espèce ou cadre proposent des amendements aux fins d'y intégrer le rapatriement des restes humains ultramarins et, plus spécifiquement, les restes Kali'na. Il ne semble pas que de tels amendements puissent être qualifiés de « cavaliers législatifs » (Maïa, 2020) et, par conséquent, être censurés in fine par le Conseil constitutionnel (*Projet de loi relatif à la restitution de biens culturels provenant d'États qui, du fait d'une appropriation illicite, en ont été privés*, 2025).

Une pratique française à refonder à partir du droit international et des expériences étrangères

La France n'est pas le seul ancien État colonisateur confronté à la problématique du rapatriement des restes humains autochtones présents dans ses collections muséales.

Les puissances européennes ont toutes mis sur pied un « système rationalisé d'exploitation patrimoniale » (Sarr et Savoy, 2018, p. 49) des territoires et des peuples qu'elles ont colonisés afin de satisfaire la quête d'exotisme des populations occidentales tout en alimentant les théories anthropologiques de classification et de hiérarchisation des « races ». Le processus colonial ne s'est donc pas limité à l'établissement de « zoos humains », il s'est également traduit par l'accaparement généralisé de centaines de milliers d'objets et de restes humains appartenant à des peuples autochtones. Par exemple, durant la seconde moitié du 19ème siècle, les institutions muséales et universitaires britanniques ont encouragé, sur le territoire de l'actuelle Australie, la collecte massive de dépouilles d'aborigènes décédés afin de conserver des traces biologiques de ce qu'elles appréhendaient comme des « cultures en voie de disparition » (MEDPA, 2020, § 9). En Europe, les Inuit (Danemark) et les Sami (Norvège et Suède) ont, eux aussi, subi des saisies d'objets, d'ossements et de squelettes qui ont ensuite été exposés dans les musées scandinaves (*Ibid*, §§ 46-47). Des pratiques similaires ont également été observées dans des États post-coloniaux, comme ce fut le cas au Canada ou aux États-Unis (*Ibid*, §§ 8-16).

Certains de ces États, en prise avec des revendications de restitution de plus en plus insistantes des peuples autochtones présents sur leurs territoires, ont tenté d'apporter des réponses juridiques adaptées à cette injustice historique. La France, en plus de s'aligner sur les principes pertinents du droit international, gagnerait à s'inspirer de ces pratiques en vue de simplifier et fluidifier les demandes de restitution et de rapatriement des peuples autochtones vivant dans les territoires ultramarins de la République.

Sur le plan international, la question de la restitution des objets culturels et du rapatriement des restes humains autochtones fut longuement débattue dans le cadre des négociations étatiques entourant l'adoption de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. Même si les autorités françaises ont constamment rappelé qu'il s'agissait d'une « déclaration dépourvue de force obligatoire » (CNDH, 2017, p. 44), il n'en demeure pas moins qu'elle constitue un instrument qui est venu cristalliser la position de principe du droit international et des États concernés par cette problématique. À cet égard, l'article 11 (2) énonce l'obligation générale pour les États de mettre en place des « mécanismes efficaces – *qui peuvent comprendre la restitution* – mis au point en concertation avec les peuples autochtones, en ce qui concerne les biens culturels, intellectuels, religieux et spirituels qui leur ont été pris sans leur consentement préalable [...] ou en violation de leurs lois, traditions et coutumes ». Cette disposition est complétée par l'article 12 (1) qui consacre formellement dans le tissu normatif international « le droit [des peuples autochtones] au rapatriement de leurs restes humains ». Le texte onusien opère donc une distinction entre le régime juridique des objets culturels et celui applicable aux restes humains. Concernant le premier, les États se sont entendus sur la nécessité de prendre en considération le droit des peuples autochtones de « contrôler la protection, la conservation et la mise en valeur » de leur patrimoine dont la mise en œuvre peut s'effectuer par la restitution (Xanthaki, 2018, p. 288). Pour le second, ils ont admis que le rapatriement des restes humains constituait l'unique moyen de satisfaire les revendications des peuples autochtones. En résumé, le droit international pose le principe selon lequel la restitution des objets culturels autochtones spoliés est *facultative* alors qu'elle est obligatoire dans le contexte des restes humains.

Cette différenciation repose sur le fait que le non-rapatriement des restes humains impacte de façon continue et intergénérationnelle la capacité collective d'un peuple autochtone à honorer ses rites funéraires et à prendre soin de ses défunts – éléments qui constituent des obligations spirituelles fondamentales pour la majorité des peuples concernés. La jurisprudence internationale a d'ailleurs déjà précisé que l'accomplissement des rites funéraires constituait une composante essentielle du droit à l'intégrité personnelle des individus autochtones. Dans l'*Affaire du peuple Moiwana* de 2005, la Cour interaméricaine des droits de l'homme a en effet considéré que l'absence de rapatriement des restes humains d'autochtones assassinés par les autorités surinamaises constituait une violation du droit à l'intégrité personnelle des survivants, en raison des préjudices résultant de l'impossibilité d'offrir une sépulture décente aux défunts (Cour IDH, 2005, §§ 98-100 et § 103). La Cour, selon une approche pro indigena, s'est fondée sur le témoignage des membres de la communauté Moiwana d'après lesquels le non-accomplissement des funérailles pouvait conduire à des « maladies d'origine spirituelle » susceptibles de se manifester comme de « véritables maladies physiques » auprès des descendants du défunt (*Ibid*, § 99 ; Hennebel, 2006).

Concernant la France, celle-ci a précisé, dans le cadre des travaux préparatoires de la Déclaration des Nations Unies, que les éléments mentionnés aux articles 11 et 12 « ne posaient pas de problème de principe mais un problème d'ordre pratique », en ce que l'État ne voyait pas comment assurer leur effectivité en droit interne (Commission des droits de l'homme, 1996, § 67). À défaut d'initiative propre, le législateur français pourrait s'appuyer sur les mécanismes juridiques établis par divers États, tels que le Danemark et les États-Unis, desquels il se dégage deux modèles spécifiques de restitution conformes aux prescriptions de la *Déclaration onusienne*.

Le premier modèle, ancré dans une perspective de justice transitionnelle, consiste en la mise en place d'un processus national de coopération entre les peuples autochtones et les autorités étatiques en vue de la conclusion d'un accord global de restitution des objets culturels et des restes humains détenus par des institutions publiques. Pareil mécanisme a été mis en place au Danemark où un accord fut signé en 1983 par le Musée national du Royaume et le Musée du Groenland concernant l'enclenchement du

processus dit « d'Utimut » qui signifie « retour » en langue inuite. L'objet de cette entente était de répondre aux revendications de la population autochtone qui avait fait part de son intérêt pour le retour du patrimoine perdu durant la colonisation danoise dans l'optique de « renforcer la conscience historique de la formation de l'identité groenlandaise » (Thorleifsen, 2009, p. 27). Le texte de l'accord prévoyait que le peuple Inuit devait se voir restituer les collections muséales danoises représentatives de tous les aspects de son histoire et de sa préhistoire ainsi que les objets présentant un intérêt « du point de vue de l'identité culturelle [autochtone] » et de la religion. La mise en œuvre effective de l'accord a conduit, en 1984, à la restitution d'environ 35 000 éléments identifiés comme faisant partie du patrimoine culturel Inuit ou reflétant les relations entretenues par les autochtones avec le colonisateur danois (Bandle & Chechi et Renold, 2012, p. 3).

L'intérêt de ce modèle « coopératif » réside dans le fait qu'il ne nécessiterait pas une transformation en profondeur de la pratique française. Il s'agirait d'une reconnaissance et d'une mise en œuvre implicites des droits inscrits aux articles 11 et 12 de la *Déclaration onusienne*. En pratique, cela consisterait pour l'État, ses musées et ses universités à engager un processus de discussions avec chaque peuple autochtone présent sur le territoire national afin de recenser les objets et restes humains rattachés à leur identité culturelle. Une fois cet inventaire finalisé, une loi spéciale pourrait être adoptée au profit de chaque communauté afin de déclasser l'ensemble des objets revendiqués par celles-ci. La nouvelle destination des éléments muséaux ainsi répertoriés y serait précisée, qu'il s'agisse d'un retour à leur fonction d'origine au sein de la collectivité, d'une inhumation ou d'une exposition dans une nouvelle structure muséale créée pour l'occasion.

Le second modèle, quant à lui, se veut beaucoup plus protecteur des intérêts autochtones puisqu'il implique la reconnaissance législative explicite d'une obligation positive, à la charge de l'ensemble des institutions nationales, de restituer le patrimoine culturel autochtone présent dans leurs collections. La pratique de référence en la matière concerne les États-Unis qui ont adopté, sous l'impulsion et avec la participation des peuples amérindiens, le célèbre *Native American Protection and Repatriation Act (NAGPRA)*.

Concrètement, cette loi adoptée en 1990 impose à toutes les entités fédérales qui « possèdent ou contrôlent » des restes humains amérindiens, des objets funéraires, des objets sacrés ou d'autres objets du patrimoine culturel autochtone de dresser un inventaire complet de leurs collections afin « d'identifier l'appartenance géographique et culturelle de ces objets » (*NAGPRA*, 1990, Section 5 et Section 6). Ce recensement doit être effectué en consultation avec les leaders autochtones ainsi que les chefs spirituels qui détiennent les connaissances permettant d'évaluer la valeur culturelle des objets dont le rattachement identitaire est indéterminé (*Ibid*, Section 5-b-1-A). Lorsque les agences fédérales et muséales parviennent à caractériser « l'affiliation culturelle »[11] de biens ou de restes humains issus de leurs collections, elles disposent d'un délai de six mois après l'achèvement de leur inventaire pour en informer les communautés concernées. Une fois l'identification finalisée, les communautés ont le droit de réclamer, auprès de l'institution visée, la restitution des éléments affiliés à leur identité culturelle (*Ibid*, Section 7). De plus, les descendants d'un individu dont les restes humains ont été identifiés peuvent également formuler une demande individuelle de rapatriement (*Ibid*). Sans le mentionner explicitement, le droit étasunien reconnaît donc un droit à la restitution et au rapatriement de nature à la fois collective et individuelle en faveur des peuples autochtones et de leurs membres.

Ce processus institutionnel aboutit, entre 1990 et 2024, à l'identification de l'affiliation culturelle de 126 999 ossements d'individus autochtones et de près de 3,6 millions objets funéraires éligibles au rapatriement et à la restitution (*US Department of the Interior*, 2024, p. 1)[12]. Les peuples autochtones concernés par ces objets et restes humains ont donc la capacité de réclamer leur transfert direct. En pratique, plusieurs milliers de restes humains ont ainsi pu faire l'objet d'un retour effectif dans des communautés amérindiennes[13].

[11] Selon la loi étasunienne, l'« affiliation culturelle » peut être caractérisée lorsqu'il existe « une relation d'identité de groupe partagée qui peut être raisonnablement retracée historiquement ou préhistoriquement entre une tribu indienne [...] et un groupe antérieur identifiable » (NAGPRA, 1990, Section 2-2). L'interprétation de ce concept a cependant fait l'objet d'un contentieux important devant les juridictions étasuniennes, notamment dans le cadre de la célèbre affaire du Kennewick Man. Pour une analyse critique de la jurisprudence en la matière, voir : Leriche, 2024, pp. 515 et s.

[12] En novembre 2024, 85 077 restes humains et 721 335 objets funéraires étaient encore en cours d'identification.

[13] L'accès à des données centralisées est difficile puisque le NAGPRA n'impose pas aux institutions fédérales de tenir des registres précis sur la restitution et le rapatriement effectifs des

De plus, les peuples autochtones disposent d'un droit de recours devant un Comité spécialisé, le *Federal Advisory Review Committee*, afin de démontrer l'affiliation culturelle d'éléments muséaux qu'ils estiment leur être culturellement affiliés (*NAGPRA*, 1990, Section 7-4 et Section 8-c-3)[14]. La loi adapte les règles de preuve au mode de vie spécifique des peuples autochtones, ce qui implique que leur démonstration peut être fondée sur des données diverses comprenant des indications généalogiques, géographiques, biologiques, archéologiques ou anthropologiques ainsi que sur des informations issues de « la tradition orale » des peuples concernés (*Ibid*).

Enfin, il est également important de préciser que, même en l'absence de demande de restitution ou de rapatriement, les entités fédérales qui détiennent des objets culturels ou des restes humains culturellement affiliés ne peuvent pas en disposer librement sans l'accord des peuples concernés. En effet, la partie du *Code of Federal Regulations* qui fixe la réglementation administrative relative à la mise en œuvre du *NAGPRA* a été modifiée en janvier 2024 afin d'y intégrer une nouvelle obligation à la charge des entités fédérales concernées. Celles-ci doivent « obtenir le consentement libre, préalable et éclairé » des descendants directs et des communautés autochtones « avant d'autoriser toute exposition, tout accès ou toute recherche sur des restes humains ou des objets culturels » qui leur sont rattachés (*Code of Federal Regulations*, Titre 43, Sous-titre A, Partie 10, § 101-d-3). Ainsi, les peuples autochtones conservent le contrôle de l'utilisation des objets et des restes humains de leurs ancêtres par les institutions muséales ainsi que sur les récits qui sont présentés au public à leur sujet.

objets et restes humains autochtones. Pour avoir accès à des statistiques régulièrement mises à jour au niveau de chaque entité fédérale concernée, une base de données non-officielle est accessible en ligne (Ngu et Suozzo, 2023).

[14] Le Review Committee se réunit deux à trois fois par an afin d'entendre les réclamations qui lui sont soumises. Il est composé de sept membres : trois autochtones, trois représentants de la communauté scientifique et muséale et une personne nommée par le US Department of the Interior. Si le rôle de l'institution est avant tout de faciliter la résolution informelle des différends et d'aider les parties à négocier afin d'obtenir une résolution équitable de l'affaire, il peut lui être demandé de trancher les conflits insolubles par un vote à la majorité de ses membres. Ses conclusions, bien qu'appréhendées comme de simples recommandations qui ne lient aucunement les parties, sont généralement acceptées et appliquées.

Rien n'interdit, en droit français, de recourir à un régime équivalent à celui établi par le *NAGPRA*. Il serait en effet parfaitement envisageable d'imposer aux institutions publiques détentrices de « biens culturels » la réalisation d'un inventaire complet de leurs collections afin de retracer leur parcours et leur(s) affiliation(s) culturelle(s) potentielle(s). Les modalités concrètes de rapatriement et de restitution devront toutefois être pensées en fonction du cadre constitutionnel actuel dans la mesure où la France ne reconnaît pas encore la personnalité juridique des peuples autochtones en droit interne. Dans cette veine, les restes humains pourraient être remis à des communautés, des villages, ou des familles autochtones constituées en association.

Il faut bien comprendre que le changement de perspective de la loi française n'a pas vocation à condamner ou à remettre en question la validité des musées ou de la recherche scientifique en France. Il s'agit, comme dans le cadre du *NAGPRA*, d'une question de justice, de respect des droits de l'homme et de réparation des appropriations douteuses qui ont eu lieu durant la période coloniale à l'égard des peuples autochtones.

Disposant d'une palette de solutions adaptées au droit international – et adaptables au droit national –, le législateur français est désormais en mesure d'intervenir en vue de rompre, au moins partiellement, avec la « politique de l'oubli » qui entoure, encore aujourd'hui, l'entreprise coloniale française et ses effets préjudiciels continus. Ainsi, il est à espérer que 2026 soit une année historique pour les peuples autochtones de Guyane et du Suriname. Comme le répète l'association Moliko Alet+po : « Ne rien lâcher, l'impossible n'existe pas ».

Bibliographie

AGNU. (2007). *New York, Doc. A/61/PV.108*. AGNU.

Assemblée Nationale. (2022). *Statistiques 2021–2022: Recueil statistiques (XVe législature)*. Assemblée Nationale. https://www2.assemblee-nationale.fr/static/15/statistiques/BAN-2021-2022.pdf

Avis sur la place des peuples autochtones dans les territoires ultramarins français. (2017). *XJ.O.R.F. n° 0061 du 12 mars 2017, texte n° 33*. Assemblée Nationale.

Bandle, A.-L, Chechi, A., & Renold, M.-A. (2012). *Case Utimut Process - Denmark and Greenland*. Université de Genève.

Boussard, S. (2022). L'inaliénabilité des pièces des collections publiques. In C. Bories, C. Bouglé-Le Roux, P. Charlier, & M. Clément-Fontaine (Eds.), *Les restitutions des collections muséales - Aspects politiques et juridiques* (pp. 213–225). Mare & Martin.

Déclaration de M. Emmanuel Macron, Président de la République, sur la lutte contre l'orpaillage illégal en Guyane. (2024). Présidence de la République. https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2024/03/25/deplacement-en-guyane-premiere-journee-a-cayenne-matoury-et-camopi

Esterling, S. (2013). One Step Forward, Two Steps Back: The Restitution of Cultural Property in the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. *Art, Antiquity and Law*, *18*(3), 323–344.

Étude sur le rapatriement des objets cérémoniels, des restes humains et du patrimoine culturel immatériel en vertu de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. (2020). MEDPA. Doc. A/HRC/45/35.

Fiscal Year 2024 Report – National NAGPRA Program. (2024). US Department of the Interior. https://npshistory.com/publications/diversity/nagpra/ann-rpt/2024.pdf

Hennebel, L. (2006). La protection de l'"intégrité spirituelle" des indigènes. *RTDH*, *66*, 253–276.

Leriche, L. (2024). *L'émergence d'un droit à la vie autochtone*. Pedone.

Leriche, L. (2026). La consultation des peuples autochtones de Guyane: quelle(s) réalité(s). In Z. Brémond, S. Cursoux-Bruyere, & O. Ferrando (Orgs.), *La participation effective des minorités et des peuples autochtones à la vie de l'État* (pp. 89–104). Mare & Martin.

Maïa, J. (2020). Le contrôle des cavaliers législatifs, entre continuité et innovations. *Titre VII*, *4*. https://www.conseil-constitutionnel.fr/publications/titre-vii/le-controle-des-cavaliers-legislatifs-entre-continuite-et-innovations

Ngu, A. & Suozzo, A. (2023). *Does Your Local Museum or University Still Have Native American Remains?* ProPublica. https://projects.propublica.org/repatriation-nagpra-database/

Rapport du Groupe de travail chargé d'élaborer un projet de déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. (1996). Commission des droits de l'homme. Doc. E/CN.4/1997/102.

Rigaud, J. (2008). *Réflexion sur la possibilité pour les opérateurs publics d'aliéner des œuvres de leurs collections*. Rapport remis à Christine Albanel, Ministre de la Culture et de la Communication.

Sarr, F., & Savoy, B. (2018). *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle*. La Documentation française.

Thorleifsen, D. (2009). La restitution du patrimoine culturel Groenlandais. *Museum International*, *61*(1-2), 26–31.

Voizard, K.-H. (2022). *Droit de la culture*. Dalloz.

Xanthaki, A. (2018). Culture. In J. Hohmann, & M. Weller (Eds), *The UN Declaration on the rights of Indigenous Peoples: a commentary* (pp. 273–298). Oxford University Press.

PARTE 3

Memória, corpo e reexistência dos mundos amazônicos

7

Corpo-território como experiência vivida:

mulheres indígenas na Amazônia rondoniense

Suzanna Dourado da Silva
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Guillermo Castillo Ramírez
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

doi 10.56365/xvzw3322

Introdução

A categoria “corpo-território” tem emergido nos feminismos comunitários e decoloniais como uma ferramenta para compreender que a defesa da terra é indissociável da defesa da integridade física e simbólica das mulheres. Na Amazônia rondoniense, essa relação não é abstrata; ela é, como define a fenomenologia de Edith Stein, uma “experiência vivida” (*Erlebnis*).

Para Neidinha Suruí, essa consciência emerge de sua própria trajetória de deslocamento e resistência. Ao escolher o nome “Suruí” por afinidade e luta, ela evidencia que o corpo-território também é um espaço de autodeterminação: “*Eu fui registrada Ivaneide Bandeira Cardoso e por escolha me chamam Neidinha Suruí. Por escolha, porque não sou Suruí*”. Sua história, marcada pela infância nos seringais e pelo contato com povos isolados, revela como a biografia pessoal se entrelaça à geografia política da região, constituindo uma experiência na qual identidade, território e luta se tornam indissociáveis.

Essa experiência dialoga diretamente com a reflexão de Lorena Cabnal (2010), para quem o corpo-território não se reduz a uma metáfora, mas expressa a recuperação e defesa do corpo como primeiro território histórico de resistência. Nessa mesma direção, Julieta Paredes e Adriana Guzmán (2014) compreendem essa resistência como fundamento do “tecido da rebeldia”, no qual a despatriarcalização da comunidade se inicia pela autonomia e soberania dos corpos das mulheres.

Este artigo parte de entrevistas realizadas em contextos indígenas na Amazônia rondoniense para analisar o corpo-território como experiência vivida, isto é, como modo pelo qual as entrevistadas narram sua relação com a floresta, com a aldeia, com a cidade, com a alimentação, com a ancestralidade e com as decisões coletivas. Ao invés de tratar o empoderamento como um “lugar” fixo (cargo, representação, liderança formal), buscamos compreendê-lo como processo encarnado: um conjunto de gestos, escolhas e aprendizados que atravessam o cotidiano e as crises.

A hipótese que orienta a análise é que, nas narrativas das mulheres entrevistadas, o empoderamento se constrói menos como vitória individual e mais como prática situada de continuidade: continuidade da cultura, da vida comunitária, da floresta e da possibilidade de fala, frequentemente conquistada após experiências de silenciamento. Assim, investigamos: como as mulheres articulam corpo-território para narrar força, cura, liderança e futuro? Quais tensões emergem quando a cultura e o território são pressionados por invasões, queimadas, cidade, religião e modelos externos?

Referencial teórico: corpo vivido, território vivido e empoderamento situado

A análise da categoria corpo-território pode ser desdobrada em três camadas complementares: a fenomenologia do corpo, o território como relação de poder e pertencimento e os feminismos decoloniais. Essas dimensões articulam uma perspectiva epistemológica densa sobre a vivência feminina, entendida como um universo que se manifesta, sobretudo, nas florestas, onde se criam e recriam mundos possíveis.

Ao incorporar o método fenomenológico, enfatiza-se a necessidade de compreender os fenômenos em sua essência, em que se promove uma abertura efetiva ao ser e às suas formas de manifestação. A estrutura humana, composta pela tríade corpo, alma e espírito, conforme proposto por Edith Stein (2003), evidencia a interconexão dessas dimensões. Assim, falar do corpo ultrapassa a esfera da sensação: trata-se de compreendê-lo como expressão no mundo e como via de acesso ao conhecimento do ser que cria, modela e se expande na existência.

O corpo, tratado aqui como a tríade, é, portanto, condição de possibilidade do mundo vivido. É por meio dele que se experimentam o espaço, o clima, a alimentação, a distância, o medo e o pertencimento. Ele constitui, simultaneamente, uma abertura à interioridade do ser e um meio de exteriorização no espaço comunitário daquilo que se é e do que se sente.

O eu humano projeta-se no mundo e descobre suas raízes em relação com a floresta viva, que, por sua vez, é parte inerente desse ser que dela se alimenta, tanto física quanto espiritualmente. Nessa perspectiva, corpo e território são indissociáveis; contudo, essa relação vem sendo tensionada e afetada cotidianamente pelas forças hegemônicas do capital.

Discutir o corpo implica também evidenciar os primeiros enfrentamentos vividos por mulheres indígenas, especialmente quando necessitam circular por territórios dominados por não indígenas. Nesse contexto, o preconceito é experienciado de forma direta e inscrito no próprio corpo. Ao se projetar no espaço, esse corpo enfrenta olhares, violências simbólicas e adversidades na busca por reconhecimento e por um lugar seguro de existência.

O corpo é o lugar onde a cultura e a natureza se encontram. Nas entrevistas com as mulheres Kaxarari, percebe-se que o cuidado com o corpo é um ato político de retomada da dignidade. A Cacica Zilda Kaxarari subverte a lógica da violência ao afirmar a sua própria estética: "*Eu me sinto hoje uma representante da minha comunidade... eu cuido do meu corpo, da minha pele. Sou bonita*". Essa autoafirmação é crucial num contexto onde o corpo indígena foi historicamente lido apenas como força de trabalho ou objeto de tutela.

Essa dignidade corporal está ligada à autoridade política. Zilda destaca que sua liderança foi um reconhecimento de sua capacidade, transmitida pelo pai e validada pela comunidade: "*Meu pai confiou... ele viu que eu tinha capacidade*". Aqui, o corpo da mulher assume a função de guardião da memória e da continuidade do povo.

Na abordagem fenomenológica, o território, enquanto relação de poder e pertencimento, deixa de ser concebido como um espaço abstrato para ser compreendido como mundo vivido. Nessa perspectiva, a relação corpo-território evidencia a inseparabilidade entre experiência sensível e produção de sentido: as expressões dos sujeitos emergem do interior para o exterior, ao mesmo tempo em que o território reverbera internamente. Trata-se de uma reciprocidade constitutiva, na qual pessoa e território não podem ser dissociados.

No âmbito da geografia crítica, o território envolve dimensões de controle, disputa e institucionalidade, mas também vínculos, afetos e identidades que expressam a própria condição do ser-no-mundo. Haesbaert (2020), ao propor a movimentação "do corpo-território ao território-corpo", enfatiza que essa inter-relação é fundamental para compreender como as práticas sociais se constituem. O território, portanto, não se reduz à materialidade física: ele é espaço vivido, tecido por experiências sensíveis e dimensões simbólicas que se entrelaçam. Essa leitura torna-se especialmente relevante para a compreensão das lutas contemporâneas dos povos indígenas. Nessa direção, Alves (2025) evidencia como mulheres indígenas na Amazônia rondoniense defendem seu corpo-território frente a intervenções externas. Para essas mulheres, o território não é um "recurso", mas uma extensão de seus próprios corpos, em que se articula práticas de cuidado, memória e ancestralidade.

Assim, quando se fala em "defender a terra", não se trata de um enunciado retórico, mas da proteção de condições concretas de existência: alimento, cura, reprodução da vida e continuidade cultural. É nesse ponto que os feminismos decoloniais e comunitários aprofundam a análise ao evidenciar que as violências de gênero e as violências territoriais não são paralelas, mas co-constitutivas.

A perspectiva do feminismo decolonial permite compreender que a colonização não incidiu apenas sobre a terra, mas também sobre os corpos, os saberes e as formas de existir. A colonialidade opera simultaneamente na expropriação dos territórios e na deslegitimação das epistemologias e corporeidades não hegemônicas. Nesse sentido, o corpo das mulheres – especialmente das mulheres indígenas – torna-se um espaço de inscrição dessas múltiplas violências, mas também de resistência.

Diferentemente de abordagens liberais de empoderamento, centradas na ascensão individual, o feminismo decolonial aponta para um fortalecimento coletivo, ancorado na autonomia territorial, na reciprocidade comunitária e na capacidade de decidir sobre a própria vida em relação com o território, o qual se denomina em feminismos comunitários. Empoderar-se, aqui, não é separar-se, mas enraizar-se: é sustentar redes de vida, cuidado e resistência que articulam corpo, comunidade e natureza.

A articulação dessas camadas permite interpretar as entrevistas como narrativas de experiência vivida. As mulheres descrevem seu corpo como “forte” quando em relação com a floresta e “fraco” quando deslocado para a cidade; reconhecem o território como espaço de cura e projetam o futuro na educação e na continuidade cultural. Dessa forma, o corpo-território emerge como uma ponte entre o sensível e o político, entre a experiência encarnada e as lutas por existência.

Metodologia

A pesquisa fundamenta-se em uma abordagem qualitativa e interpretativa, orientada por uma abertura fenomenológica que busca compreender o ser em sua manifestação no mundo vivido. Parte-se do princípio de que as experiências narradas não são apenas relatos, mas expressões de sentidos constituídos na relação entre corpo, território e (re)existência.

O percurso metodológico estrutura-se a partir de entrevistas realizadas em territórios indígenas e em contextos institucionais vinculados à organização e à gestão pública indígena. O material empírico foi tratado em três etapas articuladas: (a) transcrição integral, com edição mínima, limitada à supressão de repetições e ruídos, sem alteração de sentido; (b) codificação temática, orientada por categorias emergentes do próprio material; e (c) leitura narrativa e interpretativa, que se busca apreender as camadas de sentido presentes nas experiências relatadas.

Mais do que um procedimento técnico, a análise assume um compromisso hermenêutico com as narrativas, em que as reconhece como formas legítimas de produção de conhecimento, situadas histórica, territorial e corporalmente.

Das entrevistas

O artigo se ancora, sobretudo, em entrevistas realizadas com mulheres indígenas cujas trajetórias articulam ativismo, organização comunitária e defesa territorial.

Ivaneide Bandeira Cardoso (Neidinha Suruí), entrevistada em 05/07/2025[1], contribui com uma narrativa marcada pela atuação no campo do ativismo e pela criação de estruturas institucionais voltadas à proteção territorial e à garantia de direitos indígenas, especialmente por meio da Associação Etnoambiental Kanindé, em Porto Velho (RO).

Maria Leonice Tupari, entrevistada na Terra Indígena Sete de Setembro em 11/07/2025[2], apresenta uma trajetória de participação política e de fortalecimento organizativo de mulheres indígenas, com atuação na Terra Indígena Rio Branco e, atualmente, na Terra Indígena Sete de Setembro (povo Paiter Suruí), além de seu envolvimento com a Organização de Mulheres Indígenas de Rondônia (OMIRON).

Zilma Martins Costa Kaxarari, entrevistada na Aldeia Barrinha (18/07/2025)[3], evidencia uma compreensão do corpo-território profundamente vinculada às práticas cotidianas de alimentação, trabalho, relação com a floresta e proteção comunitária.

A Cacica Zilda Kaxarari, também entrevistada na Aldeia Barrinha (18/07/2025)[4], contribui com reflexões que articulam liderança, cuidado coletivo e defesa do território, que reforça a centralidade das mulheres nos processos de resistência e continuidade cultural.

[1] Surui, Neidinha (Ivaneide Bandeira). Entrevista realizada na sede da Kanindé, 05 julho de 2025.

[2] Tupari, Maria Leonice. Entrevista realizada na Terra Indígena Paiter Surui, 11 de julho de 2025.

[3] Kaxarari, Zilma. Entrevista realizada na Aldeia Barria, 18 de julho de 2025.

[4] Kaxarari, Zilda. Entrevista realizada na Terra Indígena Kaxarari, 18 de julho de 2025.

Ética e autoria das narrativas

As narrativas são reconhecidas, neste trabalho, como expressões de autoria e como formas de conhecimento situadas. Nesse sentido, busca-se preservar a identificação das interlocutoras, conforme autorizado, respeitando os nomes e funções por elas publicamente assumidos.

Ao mesmo tempo, adota-se uma postura ética de resguardo, e que se evita a exposição de informações sensíveis que possam gerar riscos às pessoas, às comunidades ou aos territórios, como detalhes operacionais de conflitos ou rotas específicas.

Todas as participantes assinaram termos de autorização para uso de imagem e fala, com a condição de devolutiva do material produzido aos seus territórios de origem. Essa devolução é compreendida não apenas como um compromisso ético, mas como parte constitutiva da pesquisa, na medida em que reconhece o trabalho como um registro histórico e um instrumento de fortalecimento e visibilização dos povos indígenas.

Resultados e discussão

Corpo-território como cura, alimento e pertencimento

Um dos achados mais consistentes revela que o corpo-território se manifesta, antes de tudo, como uma ecologia do cotidiano, na qual o corpo se fortalece em relação direta com aquilo que o território oferece. Na narrativa de Zilma Kaxarari, essa relação aparece de forma concreta: o fortalecimento está associado ao trabalho e à permanência no território – *"se estiver aqui trabalhando"* – enquanto a cidade é descrita como espaço de desajuste e mal-estar: *"eu passo um dia, dois dias... já estou doida para vir para cá"*.

Esse desconforto não é apenas subjetivo, mas está profundamente vinculado à perda de autonomia sobre a alimentação e os modos de vida: “eu não gosto de nada comprado... eu gosto sempre da natureza”. Além deste corpo não estar associado com o território do outro, o que causa desconforto, insegurança e medo de certos lugares.

O empoderamento, neste estudo, é observado nas “pedagogias do cotidiano”: a roça, a coleta e o artesanato. Zilma Kaxarari descreve como o corpo ganha vigor através da interação material com o território. Para ela, a força não vem do isolamento, mas da atividade situada: “*A gente usa muito a nossa cultura... eu me fortaleço mais se eu estiver aqui trabalhando, plantando, criando, quebrando castanha, tirando açaí*”.

A fala de Zilma revela que o território incide materialmente sobre o corpo. Quando o território está preservado e permite o trabalho tradicional, o corpo é “fortalecido”. Por outro lado, a ameaça da “mistura” com a cultura branca e a perda da língua entre os jovens é sentida como um enfraquecimento do tecido social e corporal da aldeia. A criação de organizações para resgatar a cultura é a resposta política para manter esse corpo-território vivo.

Essa articulação entre corpo, alimentação e território aproxima-se da noção de “cosmologia viva” proposta por Lorena Cabnal (2010), na qual o corpo se nutre da energia vital que emana do território. Trata-se do que a autora denomina “fio da memória cósmica corporal”, um vínculo que não é apenas simbólico, mas vital. Quando Zilma expressa sentir-se “desajustada” na cidade, evidencia-se a experiência de ruptura desse fio, isto é, a desarticulação entre corpo e território.

Nessa perspectiva, o corpo emerge como um sensor político e ecológico: ele sente as transformações do território. Como relatado nas entrevistas, as queimadas, o calor excessivo e as mudanças ambientais impactam diretamente o corpo – dor de cabeça, cansaço, desconforto – o que indica que a violência territorial reverbera como violência corporal. Na narrativa de Zilda Kaxarari, a floresta é explicitamente compreendida como espaço de cura: “*foi lá que eu me curei*”. Não se trata, portanto, de uma preferência pela aldeia, mas da afirmação do território como condição de saúde integral e como aquilo que Haesbaert (2020) denomina de espaço vivido, onde se entrelaçam dimensões materiais e simbólicas da existência.

Empoderamento como ruptura do silenciamento

Outro eixo central diz respeito à passagem do silenciamento à fala, um processo que se revela como constitutivo das trajetórias dessas mulheres. O silenciamento aparece em múltiplas escalas: doméstica, comunitária e institucional, e pode ser compreendido à luz do que Lorena Cabnal (2010) denomina "entronque de patriarcados": a articulação entre formas ancestrais e coloniais de dominação que incidem sobre o corpo das mulheres.

Zilma Kaxarari explicita essa experiência ao afirmar que "*já me senti silenciada*", a qual evidencia que a limitação da fala não é apenas externa, mas internalizada. A inflexão ocorre quando a palavra se torna instrumento de defesa: "*eu posso falar daquele jeito pra me defender*". Essa passagem da contenção à enunciação marca um deslocamento fundamental em que o corpo que antes era contido passa a se afirmar como território de expressão.

Na narrativa de Maria Leonice Tupari, o silenciamento é reconhecido como violência estruturante, especialmente nas relações de gênero, em que o corpo feminino é frequentemente apropriado ou controlado. Como ela afirma, o desafio é que "*o corpo seja seu de verdade*". A fala, nesse contexto, não emerge como espontaneidade, mas como aprendizado forjado na dor: "*o sofrimento faz... a gente acordar pra vida e saber que a gente precisa falar*".

Já na trajetória de Zilda Kaxarari, que atualmente é a Cacica do povo Kaxarari, o silenciamento aparece associado à esfera doméstica, quando relata não ter podido participar de espaços coletivos devido à ausência de apoio do companheiro. A superação desse contexto não se dá por uma ruptura isolada, mas por um processo de reconstrução de si, no qual a força é reconhecida como algo que vem de dentro e da ancestralidade.

Apesar do avanço das mulheres em espaços de liderança, o corpo-território também é o lugar onde se manifestam as tensões de gênero. Maria Leonice Tupari relata que a participação feminina ainda enfrenta barreiras internas e tabus: "*Ainda tem muito tabu dentro da comunidade... tem alguns homens que não deixam realmente a participação delas... elas ainda não conseguem passar desse limite. Então é desafiador*".

O "silenciamento de gênero" mencionado na teoria manifesta-se na fala de Leonice como uma barreira física e social que limita a interação das mulheres de diferentes povos. O empoderamento, portanto, surge como um "trabalho de formiguinha", uma ocupação gradual de espaços como a universidade e associações, que visam quebrar esses cercamentos internos.

Sob a perspectiva do feminismo decolonial, essa ruptura com o silêncio não se limita a uma conquista individual, mas constitui um gesto político que reconfigura o corpo-território como espaço de enunciação, resistência e autonomia. Falar é, portanto, reinscrever-se no mundo como sujeito.

Liderança feminina como coordenação da coletividade

As entrevistas tensionam a noção simplificada de empoderamento como substituição de posições de poder entre homens e mulheres. O que emerge é uma concepção de liderança fundamentada na escuta, no diálogo e na construção coletiva. Zilma Kaxarari descreve que, diante de situações de conflito, como invasões territoriais, a estratégia central é reunir a comunidade: "*a gente senta... cada um dá uma proposta*".

Essa prática evidencia que a liderança não se constitui como centralização de poder, mas como mediação de vozes e articulação de decisões. Trata-se de uma lógica relacional, na qual o sujeito não se afirma isoladamente, mas como parte de um corpo coletivo, o que Paredes e Guzmán (2014) definem como feminismo comunitário.

Para as autoras (2014), o corpo-território pode ser compreendido como uma unidade indissociável entre vida, comunidade e espaço. Essa perspectiva rompe com leituras individualistas ao evidenciar que as opressões sobre as mulheres estão articuladas à colonialidade e ao despojo territorial. O conceito de “entronque de patriarcados” (articulação entre formas ancestrais e coloniais de dominação) mostra que essas violências se constituem tanto em heranças ancestrais quanto em imposições coloniais.

Na trajetória de Neidinha Suruí, essa dimensão aparece na crítica às relações institucionais e na distinção entre “parceiros” e “aliados”, a destacar que o verdadeiro compromisso se revela nos momentos de crise. Essa leitura tensiona formas burocratizadas de atuação e recoloca a centralidade da confiança e da reciprocidade.

Assim, a liderança feminina atua na reconstituição de tecidos comunitários fragilizados por processos históricos de colonização e pela lógica do capital. O corpo-território, nesse contexto, amplia-se para um corpo-coletivo, no qual a experiência individual se articula à defesa do comum.

Cultura, juventude e o risco da descontinuidade

Outro tema recorrente nas narrativas é a tensão geracional, especialmente no que diz respeito à continuidade cultural. Zilda Kaxarari aponta que muitos jovens já não falam a língua ou demonstram desinteresse, em que se evidencia um processo de distanciamento que ameaça a transmissão de saberes.

Essa problemática pode ser compreendida a partir da noção de colonialidade do saber, na qual modelos externos de vida e sucesso passam a deslegitimar os conhecimentos ancestrais. A influência de agentes externos, como religiões fundamentalistas e práticas econômicas predatórias, reconfigura a relação com o território, e desloca-a de uma lógica de cuidado para uma lógica de exploração.

Ainda assim, as narrativas não se encerram no diagnóstico da perda. Há uma insistência na possibilidade de retomada, ancorada na educação, na prática cultural e na transmissão intergeracional. A cultura é compreendida como trabalho cotidiano e como pedagogia, na qual o corpo-território se manifesta também como corpo-memória e corpo-língua.

Futuro como educação e defesa

O futuro, nas entrevistas, aparece indissociável da ideia de defesa. A educação é compreendida como estratégia central para a continuidade dos povos e para o fortalecimento do corpo-território. Como expressa Zilma, é necessário que os jovens "*vão para a universidade... para cada vez mais defender mais*".

A educação, nesse sentido, não é concebida como assimilação, mas como ferramenta política. Trata-se de aprender a linguagem do "outro" sem romper com as próprias raízes, a ampliar a capacidade de negociação, resistência e afirmação.

Assim, o horizonte projetado não é o da integração subordinada, mas o da existência digna, na qual o conhecimento acadêmico se articula com os saberes tradicionais. O corpo-território, nesse contexto, projeta-se no futuro como continuidade: um corpo que aprende, resiste e permanece. Essa projeção, no entanto, não se constrói de forma abstrata, mas se ancora nas experiências concretas de relação com o território, especialmente naquilo que diz respeito ao cuidado e à cura.

A relação de reciprocidade entre corpo e terra atinge seu ápice na descrição da mata como espaço de cura. Zilda Kaxarari relata que o ambiente urbano, marcado pelo calor, pela poeira e pela violência, os quais esgotam o corpo, enquanto o território indígena o restaura: "*Quando está difícil, eu vou para a mata e volto com força... na cidade é muito calor, muita poeira, muitos crimes. Aqui eu me sinto feliz*".

Essa percepção reforça a compreensão de que o território não é apenas um suporte físico, mas uma extensão do próprio ser. O bem-estar do corpo depende, portanto, da integridade da floresta, os quais evidenciam que a continuidade projetada para o futuro está intrinsecamente ligada à manutenção das condições territoriais que sustentam a vida.

Síntese analítica: corpo-território como experiência vivida e linguagem política

Ao retomar a proposta inicial do artigo, as narrativas analisadas permitem afirmar que o corpo-território não se apresenta apenas como uma categoria analítica externa, mas como uma experiência vivida e enunciada pelas próprias mulheres indígenas. O corpo emerge como território primeiro, atravessado por memória, ancestralidade, alimentação, trabalho, espiritualidade e também por violências e disputas, enquanto o território incide continuamente sobre o corpo, este configura suas condições de existência.

As entrevistas evidenciam que essa relação não é metafórica, mas concreta e cotidiana. O corpo se fortalece na relação com a roça, com a floresta, com a alimentação e com os ritmos do território, ao mesmo tempo em que adoece, se desgasta e se fragiliza quando deslocado para contextos de ruptura, como a cidade ou territórios degradados. Assim, corpo e território constituem uma unidade dinâmica, na qual viver é, simultaneamente, habitar e ser habitado.

Nesse sentido, o empoderamento não aparece como trajetória individualizada ou como ascensão isolada, mas como prática situada de resistência, sustentada por redes comunitárias, formas de governança coletiva e pedagogias do cotidiano. As práticas de plantar, pescar, fazer artesanato, cuidar, reunir e decidir coletivamente configuram não apenas modos de vida, mas formas de produção política e de continuidade territorial.

Ao mesmo tempo, as narrativas revelam tensões estruturantes. O silenciamento de gênero atravessa diferentes escalas, desde o do espaço doméstico às instituições, que limita a participação e o reconhecimento das mulheres. A fala, nesse contexto, emerge

como conquista e como prática política fundamental. Paralelamente, observa-se a pressão de modelos exógenos sobre a cultura e a juventude, que reconfiguram valores, práticas e vínculos com o território. Soma-se a isso o avanço de ameaças territoriais concretas, como queimadas, invasões, cercamentos e transformações ambientais, que impactam diretamente a vida corporal e coletiva.

Diante dessas tensões, o corpo-território revela sua potência como categoria que articula o sensível e o político. Ele permite compreender que a resistência indígena feminina não se dá apenas no campo das reivindicações formais, mas como experiência encarnada, territorializada e cotidiana, na qual o corpo sente, reage, aprende e luta.

Assim, o corpo-território opera simultaneamente como ferramenta analítica e como linguagem política, tornando visível uma forma de resistência que não separa vida, território e luta, mas os integra como dimensões indissociáveis da existência.

Considerações finais

As vozes de Neidinha, Leonice, Zilda e Zilma confirmam que, para a mulher indígena na Amazônia, não existe separação entre a luta pelos direitos e a vivência do corpo. O empoderamento se configura como uma prática situada, que atravessa o cotidiano, desde do trabalho na roça e da quebra da castanha à incidência política em Brasília, articulando dimensões materiais, simbólicas e coletivas da existência.

Como sintetiza Neidinha Suruí, a resistência é, antes de tudo, um imperativo de sobrevivência e de construção de alianças: "*Minha mensagem é: não desistam... e busquem aliados de verdade, aqueles que estão com vocês na luta concreta, que fecham a BR junto quando for preciso*". Nesse sentido, o corpo-território expressa essa disposição contínua para o combate, a cura e a permanência da vida ancestral no presente.

Nessa direção, o empoderamento não se apresenta como trajetória individualizada, mas como processo coletivo de ruptura do silenciamento, retomada da fala e coordenação do comum. Trata-se de uma prática sustentada por redes de cuidado, formas próprias de governança e pedagogias do cotidiano, nas quais trabalho, cultura, espiritualidade e luta política se entrelaçam de maneira indissociável.

Ao dialogar com autoras como Lorena Cabnal, Julieta Paredes, Adriana Guzmán e Rita Segato, o artigo evidencia que o feminismo indígena rondoniense se insere em uma perspectiva decolonial que não separa corpo, território e comunidade, mas os compreende como dimensões constitutivas da existência.

Como implicação, aponta-se que políticas públicas voltadas às mulheres indígenas e à juventude devem partir dessa unidade corpo-território, que reconhece a inseparabilidade entre saúde, alimentação, cultura, proteção ambiental e participação política. Do ponto de vista metodológico, as entrevistas reafirmam a potência da escuta comprometida, na medida em que a oralidade não se reduz a ilustração empírica, mas se constitui como produção legítima de conhecimento, situada e teórica.

Assim, o corpo-território revela-se não apenas como categoria de análise, mas como chave interpretativa fundamental para compreender a resistência indígena feminina como experiência encarnada, territorializada e politicamente ativa, na qual viver, lutar e permanecer constituem um mesmo movimento.

Referências

Alves, H. V. da S., & Nascimento Silva, M. das G. da S. (2026). Defesa do corpo-território e relação com o nexo água-energia-produção de alimentos: O caso das mulheres indígenas Kaxarari, Sete de Setembro e Rio Guaporé. *Revista Presença Geográfica*, *12*(2), 60–78.

Bachelard, G. (2008). *A poética do espaço*. Martins Fontes.

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In ***Feminismos diversos: El feminismo comunitario***. ACSUR.

Cruz, D. T.; Vázques, E., Ruales, G., Bayón, M., & García-Torres, M. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio: Guía metodológica para mujeres que defienden sus territórios*. Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.

Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D., & Ochoa Muñoz, K. (Orgs.). (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.

Haesbaert, R. (2020). Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): Contribuciones decoloniales. *Cultura y Representaciones Sociales*, *15*(29), 267–301.

Husserl, E. (2006). *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Una introducción general a la fenomenología pura* (M. Suzuki, Trad.). Ideias & Letras.

Investigación y Diálogo para la Autogestión Social (IDAS). (2025). *Cartografías autoetnográficas: Exploraciones autoetnográficas del territorio*. IDAS.

Lerner, G. (2019). *A criação do patriarcado: História da opressão das mulheres pelos homens*. Cultrix.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, *9*, 73–101.

Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenologia da percepção*. Martins Fontes.

Paredes, J., & Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía: ¿Qué es el feminismo comunitario?* Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Raffestin, C. (1993). *Por uma geografia do poder*. Ática.

Relph, E. (1976). *Place and placelessness*. Pion.

Santos, M. (2006). *A natureza do espaço: Técnica e tempo, razão e emoção*. Edusp.

Scott, J. C. (2013). *Dominação e as artes da resistência: Discursos ocultos*. Livros Horizonte.

Segato, R. L. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Tinta Limón.

Silva, S. D. da, & Almeida Silva, A de. (2020). O protagonismo invisibilizado da mulher na floresta amazônica-acreana. *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero*, *11*(1), 20–34.

Silva, S. D. da, et al. (2024). Feminismo transcendente: As práticas vivenciais de nossas avós. *Perspectiva Geográfica*, *29*(2).

Silva, S. D. da. (2017). *Mulheres como propulsoras de desenvolvimento econômico solidário: Uma análise dos empreendimentos solidários no município de Rio Branco*. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal de Rondônia.

Silva, S. D. da. (2024). *Meus passos, meu caminhar: Análise da reconfiguração espacial urbana de Rio Branco a partir do empreendimento Cidade do Povo e a configuração dos marcadores territoriais transitórios*. [Tese de Doutorado]. Universidade Federal de Rondônia.

Spivak, G. C. (2010). *¿Puede hablar el subalterno?* EdUFMG.

Stein, E. (2002). Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del Espíritu. In *Obras completas II: Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915–1920)* (pp. 207–503). Editorial Espiritualidad.

Stein, E. (2003). Estructura de la persona humana. In *Obras completas IV: Escritos antropológicos y pedagógicos (1926–1933)* (pp. 555–749). Editorial Espiritualidad.

Tuan, Y.-F. (1977). *Space and place: The perspective of experience*. University of Minnesota Press.

8

Território, identidade e memória:

a comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho, Oiapoque-AP

Sidney Rodrigues
Instituto Federal do Amapá (IFAP)

Rachel Dourado da Silva
Instituto Mamirauá

Hedilano Luiz da Silva Maciel
Instituto Federal do Amapá (IFAP)

doi 10.56365/snxn8j25

Introdução

O debate sobre território e territorialidade ocupa posição central na Geografia contemporânea, sobretudo quando articulado às dinâmicas de identidade, poder e pertencimento. Longe de se restringir à sua dimensão física ou administrativa, o território constitui-se como uma construção histórica e relacional, produzida a partir da interação entre sociedade e espaço, sendo continuamente (re)significado pelas práticas sociais, pelos conflitos e pelas disputas que o atravessam (Santos, 2001, 2002; Haesbaert, 2009). Nesse sentido, compreender o território implica reconhecer sua condição de categoria analítica complexa, na qual se entrelaçam materialidade, simbolismo e relações de poder.

A relação entre território e identidade, nesse contexto, revela-se fundamental para a compreensão das formas de organização social e cultural. O território não apenas sustenta a vida material, mas também estrutura pertencimentos, memórias e referências coletivas que orientam a existência dos grupos sociais. Como destaca Munanga (1994), a identidade constitui-se por meio de processos simultâneos de autodefinição e diferenciação, desempenhando papel estratégico na coesão social e na delimitação de fronteiras simbólicas e materiais. Assim, o território emerge não apenas como suporte, mas como elemento constitutivo da identidade, sendo continuamente produzido nas relações entre os sujeitos e o espaço.

A partir dessa perspectiva, a leitura de território proposta por Santos (2002) contribui para superar visões naturalizadas ou estáticas, ao compreendê-lo como resultado da articulação entre sistemas naturais e objetos técnicos, inseparáveis das práticas sociais que lhes conferem sentido. Essa abordagem é tensionada e ampliada por Souza (2008, 2018a), ao enfatizar o território como campo de forças, no qual se expressam relações de poder espacialmente delimitadas, atravessadas por conflitos, interesses e estratégias de controle e resistência. Do mesmo modo, Haesbaert (2009) contribui ao evidenciar a multiplicidade das territorialidades, ressaltando que os processos de territorialização ocorrem em diferentes escalas e não se restringem a formas fixas ou contínuas, mas podem assumir configurações híbridas, fragmentadas e sobrepostas.

Entretanto, tais formulações, ainda que fundamentais, mostram-se insuficientes quando confrontadas com realidades historicamente marginalizadas, como as das comunidades quilombolas. Nesses contextos, o território adquire centralidade não apenas como base material de reprodução da vida, mas como expressão de memória, ancestralidade, resistência e continuidade cultural. Trata-se de uma territorialidade que articula dimensões simbólicas, afetivas e políticas, desafiando leituras que reduzem o território a uma categoria jurídico-administrativa ou a um recurso econômico (Lira & Ribeiro Neto, 2016; Carvalho & Lima, 2013).

Além disso, a inserção dessas comunidades em contextos marcados pela expansão urbana, pela pressão de agentes econômicos e pela atuação seletiva do Estado evidencia que o território é também espaço de disputa assimétrica, no qual diferentes racionalidades entram em conflito. Nesse cenário, as territorialidades quilombolas se afirmam como práticas de resistência que tensionam a lógica hegemônica de apropriação do espaço, revelando formas outras de produzir, viver e significar o território.

Diante disso, este artigo busca analisar como as relações entre território, identidade e territorialidade se manifestam no contexto das comunidades quilombolas, tomando como referência empírica a comunidade Kulumbu do Patuazinho, localizada no município de Oiapoque, no estado do Amapá. Parte-se da hipótese de que o território quilombola, especialmente em contexto urbano e de fronteira, não apenas expressa formas específicas de pertencimento, mas também tensiona as concepções clássicas de território na Geografia, ao evidenciar territorialidades plurais, marcadas pela interseção entre cultura, política e resistência.

Ao articular reflexão teórica e análise empírica, o estudo contribui para ampliar o debate geográfico sobre território, deslocando-o de uma leitura homogênea para uma perspectiva que reconhece a centralidade das experiências de grupos historicamente subalternizados na produção do espaço e na construção de outras racionalidades territoriais.

Território e Territorialidade Quilombola

O quilombo, historicamente, constitui-se como expressão de resistência frente às violências estruturais do sistema escravocrata, configurando-se como espaço de luta, autonomia e produção de outras formas de vida. Mais do que um refúgio, os quilombos representaram a construção ativa de territórios onde se afirmavam práticas sociais, culturais e políticas próprias, em oposição à lógica dominante da exploração (Lira & Ribeiro Neto, 2016; Cruz, 2016).

Nesse sentido, a relação entre as comunidades quilombolas e o território ultrapassa a dimensão material da terra, assumindo papel central na reprodução da vida social, na manutenção das tradições e na afirmação da identidade coletiva. O território, para essas comunidades, não se configura apenas como condição de sobrevivência física, mas como fundamento de pertencimento, memória e continuidade histórica (Lira & Ribeiro Neto, 2016). Trata-se, portanto, de uma territorialidade marcada por vínculos simbólicos, afetivos e culturais, que estruturam as formas de organização social.

A formação dos quilombos no Brasil ocorreu por diferentes processos, como fuga, doação, compra ou conquista de terras, mas em todos eles, esteve presente a resistência às condições de exploração impostas pela escravidão (Lira & Ribeiro Neto, 2016). Dessa forma, os quilombos consolidam-se como territórios de resistência, nos quais a organização social, as práticas culturais e o uso coletivo da terra expressam estratégias históricas de enfrentamento e sobrevivência (Cruz, 2016).

Entretanto, a compreensão do quilombo não pode permanecer restrita a uma leitura histórica associada apenas à fuga ou à resistência no período colonial. Conforme argumentam Carvalho e Lima (2013), o termo passou por um processo de ressemantização ao longo do tempo, assumindo diferentes significados políticos e culturais, especialmente a partir da atuação dos movimentos negros. Nesse contexto, o quilombo passa a ser entendido como categoria contemporânea de luta, articulando dimensões identitárias, territoriais e políticas.

A partir dessa ampliação conceitual, a identidade quilombola revela-se intrinsecamente vinculada ao território, sendo construída nas relações cotidianas que envolvem ancestralidade, práticas culturais e formas específicas de uso do espaço. Assim, território e identidade tornam-se indissociáveis, uma vez que é no território que se materializam as experiências coletivas e os processos de pertencimento (Carvalho & Lima, 2013).

No entanto, historicamente, essas comunidades enfrentaram a negação de seus direitos territoriais, sendo submetidas a processos de expropriação, invisibilização e marginalização (Lucena, 2014). A ausência de reconhecimento jurídico após a abolição da escravidão evidencia a permanência de desigualdades estruturais que impactam diretamente a reprodução dessas territorialidades. Nesse sentido, a luta pelo reconhecimento do território configura-se como elemento central na afirmação da identidade quilombola e na garantia de seus direitos (Cruz, 2016).

A promulgação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), na Constituição Federal de 1988, representou um marco no reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades quilombolas, ao assegurar a propriedade definitiva das terras ocupadas (Brasil, 1988). Contudo, como destacam Carvalho e Lima (2013), esse dispositivo apresentou limitações ao restringir o direito às comunidades que estivessem ocupando suas terras no momento da promulgação da Constituição, excluindo grupos historicamente deslocados.

Posteriormente, o Decreto nº 4.887/2003 (Brasil, 2003) ampliou os critérios de reconhecimento, incorporando a autodefinição como elemento central e atribuindo ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a responsabilidade pela identificação, delimitação e titulação dos territórios quilombolas. Tal avanço normativo reflete, em grande medida, as pressões e reivindicações dos movimentos sociais negros, evidenciando que os direitos territoriais são resultado de processos históricos de luta e resistência (Carvalho & Lima, 2013).

Ainda assim, a formalização jurídica, por si só, não garante a efetivação desses direitos, uma vez que persistem dinâmicas de expropriação e controle territorial, especialmente em contextos marcados por interesses econômicos e expansão urbana. Nesse cenário, políticas públicas como o Programa Brasil Quilombola (PBQ) e o Programa Aquilomba Brasil, instituído pelo Decreto nº 11.447 (Brasil, 2023), buscam promover ações integradas voltadas à inclusão social, ao fortalecimento cultural e à garantia de direitos dessas populações.

Dessa forma, compreender o território quilombola exige reconhecer sua complexidade enquanto espaço de múltiplas dimensões (material, simbólica, política e cultural), no qual se expressam tanto as condições de reprodução da vida quanto as estratégias de resistência frente às desigualdades estruturais. Assim, o território quilombola não se reduz a uma delimitação espacial, mas se afirmar como expressão viva de territorialidades que articulam memória, identidade e luta, mesmo diante das contradições impostas pela sociedade capitalista contemporânea.

Comunidade Quilombola Kulumbu do Patuazinho: História, memória e africanidades

A comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho localiza-se a aproximadamente 5 km da sede do município de Oiapoque (AP) e a cerca de 1 km da BR-156, no bairro Infraero, em uma região de fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. Trata-se de um território singular, não apenas por sua localização geopolítica estratégica, mas por constituir-se como o primeiro quilombo urbano do estado do Amapá, inserido em um contexto marcado por intensas pressões decorrentes da expansão urbana e da especulação imobiliária.



Figura 1 – Entrada da Comunidade Quilombola Kulumbú do Patuazinho, Oiapoque (AP)

Fotografia de Sidney Rodrigues, obtida durante a pesquisa de campo (2025).

A formação da comunidade está diretamente associada à trajetória do núcleo familiar Furtado, em especial à figura de Benedito Anunciação Furtado, conhecido como Pai Bené. Originários de uma comunidade quilombola no município de Pindaré-Mirim (MA), os membros da família migraram inicialmente para o estado do Pará, estabelecendo-se em Marabá, antes de se fixarem definitivamente em Oiapoque, em 1995, em busca de melhores condições de vida (Lima et al., 2022). Esse processo migratório evidencia que a constituição do território quilombola não se restringe à permanência contínua em um único espaço, mas envolve deslocamentos, reterritorializações e reconstruções identitárias ao longo do tempo.

A escolha do local de fixação, entretanto, não se deu exclusivamente por fatores materiais. A relação entre natureza e religiosidade de matriz africana desempenhou papel central na consolidação do território, configurando um espaço onde práticas como a umbanda e o candomblé se articulam com elementos da cultura indígena local (De Souza, 2020; Lima & Gambim Júnior, 2022). Nesse sentido, o território do Kulumbu do Patuazinho expressa uma territorialidade que articula dimensões espirituais, culturais e ambientais, reforçando a indissociabilidade entre espaço, identidade e cosmologia.

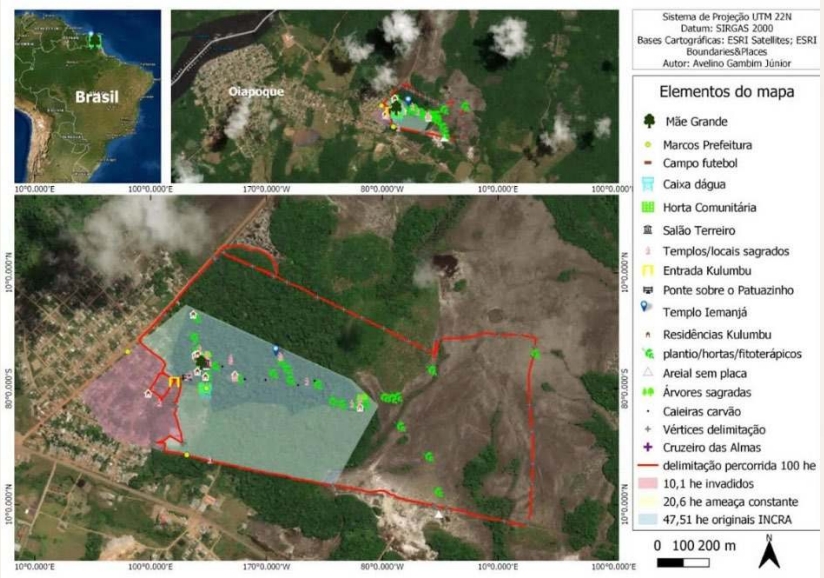

Figura 2 – Mapa de uso e ocupação do território da Comunidade Quilombola Kulumbú do Patuazinho, Oiapoque (AP)

Mapa elaborado por Avelino Gambim Júnior (2022), com base em dados de mapeamento territorial e informações comunitárias. Material cedido por Mauriano Almeida Furtado.

A identidade da comunidade constitui-se, portanto, como resultado de um processo histórico de hibridização cultural, marcado pela interseção entre matrizes afrodescendentes e indígenas. O casamento de Pai Bené com uma mulher indígena simboliza essa convergência, que se manifesta tanto nas práticas religiosas quanto nas expressões materiais da cultura, como o artesanato produzido com sementes, penas e outros elementos da natureza. Essa configuração evidencia que a territorialidade quilombola, nesse contexto, não é homogênea, mas atravessada por múltiplas influências que complexificam as formas de pertencimento e identidade.

Atualmente, a comunidade é composta por cerca de cinquenta famílias, cujas relações extrapolam os limites territoriais locais, estabelecendo conexões com a Guiana Francesa e com migrantes de diferentes estados brasileiros, como Maranhão, Pará e Ceará (Lima et al., 2022). O modo de vida articula práticas tradicionais, como o cultivo da mandioca para produção de farinha, com inserções no mercado urbano por meio de atividades como construção civil e serviços diversos (De Souza, 2015; Lima & Gambim Júnior, 2022). Essa dinâmica revela uma territorialidade que se constrói na interface entre o rural e o urbano, tensionando classificações rígidas e evidenciando formas híbridas de reprodução social.



Figura 3 – Área desmatada na Comunidade Quilombola Kulumbú do Patuazinho

Fotografia de Sidney Rodrigues, obtida durante a pesquisa de campo (2025).

Apesar de sua relevância social, cultural e histórica, o território do Kulumbu do Patuazinho enfrenta ameaças constantes. A expansão da malha urbana de Oiapoque e os interesses imobiliários atuam no sentido de descaracterizar a área como território quilombola, evidenciando disputas pelo uso e controle do espaço. Nesse contexto, a certificação da comunidade pela Fundação Cultural Palmares, obtida em 2010, constitui um marco importante na luta por reconhecimento, ao fortalecer processos de mobilização e resistência frente às pressões externas (De Souza, 2015; Lima & Gambim Júnior, 2022).

Dessa forma, o Kulumbu do Patuazinho configura-se como um território de resistência contemporânea, no qual a luta pelo reconhecimento e pela permanência no espaço revela a persistência de processos de expropriação e desigualdade. Mais do que um espaço de moradia, o território assume a condição de lugar de memória, ancestralidade e reprodução sociocultural, no qual se materializam práticas que reafirmam identidades coletivas e formas próprias de organização da vida.

Além disso, sua inserção em uma região de fronteira amplia sua relevância, ao situá-lo em um contexto marcado por disputas geopolíticas, circulação de pessoas e bens e questões ambientais estratégicas. Nesse cenário, como apontam Brito et al. (2023), os territórios quilombolas desempenham papel fundamental na conservação da biodiversidade e na proteção de saberes tradicionais, reforçando sua importância não apenas local, mas também regional e global.

A criação da associação comunitária representa outro elemento central na consolidação da territorialidade local, ao possibilitar a organização política e o desenvolvimento de iniciativas voltadas à valorização cultural e à geração de renda. Entre essas iniciativas, destacam-se a produção artesanal, a preservação do patrimônio imaterial e o potencial para o desenvolvimento do turismo de base comunitária, configurando estratégias que articulam tradição e inovação na reprodução da vida social.

Nesse contexto, a experiência do Kulumbu do Patuazinho evidencia que o território quilombola não pode ser compreendido apenas como delimitação espacial ou categoria jurídica, mas como expressão de territorialidades vivas, que articulam cultura, política, economia e espiritualidade. Trata-se de um espaço em permanente construção, no qual se entrelaçam memória, resistência e pertencimento, desafiando as leituras hegemônicas sobre o território e reafirmando a centralidade das populações tradicionais na produção do espaço.

Conclusão

A análise das relações entre território, identidade e territorialidade, a partir da experiência da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho, evidencia que o território não pode ser compreendido apenas como base físico-material ou delimitação jurídica, mas como uma construção social complexa, atravessada por dimensões históricas, culturais, políticas e simbólicas. Ao longo do

estudo, demonstrou-se que o território quilombola constitui-se como elemento central na reprodução da vida, na preservação das práticas culturais e na afirmação do pertencimento coletivo.

A articulação entre a reflexão teórica e o estudo empírico permitiu evidenciar que as territorialidades quilombolas são produzidas a partir de relações que integram memória, ancestralidade, espiritualidade e formas próprias de organização social, configurando-se como práticas de resistência frente às dinâmicas de expropriação e às pressões impostas pela expansão urbana e pelos interesses econômicos. Nesse sentido, o caso do Kulumbu do Patuazinho revela a permanência de conflitos territoriais que atualizam, em novos contextos, processos históricos de desigualdade e marginalização.

Destaca-se, ainda, que a condição de quilombo urbano, inserido em uma região de fronteira, tensiona as concepções clássicas de território na Geografia, ao evidenciar formas híbridas de territorialidade que articulam elementos rurais e urbanos, bem como diferentes matrizes culturais, especialmente afrodescendentes e indígenas. Essa complexidade reforça a necessidade de abordagens analíticas que reconheçam a pluralidade das territorialidades e a centralidade das experiências de grupos historicamente subalternizados na produção do espaço.

Por fim, conclui-se que a compreensão do território quilombola exige o reconhecimento de sua dimensão viva e dinâmica, como espaço de resistência, memória e construção de alternativas frente às desigualdades estruturais. Nesse contexto, torna-se fundamental o fortalecimento de políticas públicas e práticas sociais que garantam a permanência dessas comunidades em seus territórios, contribuindo para a valorização de seus saberes, de suas culturas e de suas formas próprias de existência.

Referências

Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil: Ato das disposições constitucionais transitórias (Art. 68)*. Presidência da República. https://www2.camara.leg.br/legin/fed/conadc/1988/constituicao.adct-1988-5-outubro-1988-322234-publicacaooriginal-1-pl.html

Brasil. (2003). *Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm

Brasil. (2023). *Decreto nº 11.447, de 21 de março de 2023*. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/decreto/d11447.htm

Brito, D. M. C., et al. (2023). A contribuição das áreas protegidas brasileiras para a conservação na fronteira amazônica oriental. *PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades*, *16*(3).

Carvalho, R. M. A., & Lima, G. F. da C. (2013). Comunidades quilombolas, territorialidade e legislação no Brasil: Uma análise histórica. *Revista de Ciências Sociais*, *2*(39), 329–346.

Cruz, F. (2016). *O lugar do turismo no Programa Brasil Quilombola (PBQ): A experiência construída no quilombo de Ivaporunduva no Vale do Ribeira-SP* (Dissertação de mestrado). Universidade de Brasília.

De Lima, J. J. S. (2023). Negros e indígenas na fronteira entre Brasil e Guiana Francesa: O caso da comunidade "misturada" quilombola Kulumbu do Patuazinho. *Das Amazônias*, *6*(1), 138–164.

De Lima, J. J. S., & Gambim Júnior, A. (2022). A prática da pesquisa histórica e o uso de metodologias alternativas para o reconhecimento do território da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho na fronteira franco-brasileira. *Kwanissa*, *5*(12), 437–460.

De Lima, J. J. S., et al. (2022). Territorialidade negra no espaço transnacional entre Brasil e Guiana Francesa: O caso da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho (1990 a 2021). *Cadernos do LEPAARQ*, 164–189.

De Souza, M. A. (2015). *Identidade quilombola na fronteira entre o Amapá e a Guiana Francesa*.

Haesbaert, R. (2009). Dilema de conceitos: Espaço-território e contenção territorial. In M. A. Saquet & E. S. Sposito (Orgs.), *Territórios e territorialidades: Teorias, processos e conflitos* (pp. 95–120). Expressão Popular.

Haesbaert, R. (2018). Desterritorialização: Entre as redes e os aglomerados de exclusão. In I. Castro, P. C. Gomes, & R. Corrêa (Orgs.), *Geografia: Conceitos e temas* (18a ed., pp. 165–205). Bertrand Brasil.

Lira, E. R., & Ribeiro Neto, O. B. (2016). *O território e a identidade quilombola: O caso da comunidade afrodescendente Mata Grande no município de Monte do Carmo – TO*. Produção Acadêmica. https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/producaoacademica/article/view/3121

Lucena, D. C. (2014). *A proteção conferida pelo Art. 68, ADCT, às comunidades remanescentes de quilombos*. Conteúdo Jurídico. https://conteudojuridico.com.br/consulta/artigos/42618

Munanga, K. (1994). Identidade, cidadania e democracia: Algumas reflexões sobre os discursos antirracistas no Brasil. In M. J. P. Spink (Org.), *A cidadania em construção: Uma reflexão transdisciplinar* (pp. 177–187). Cortez.

Santos, M. (2001). *Por uma outra globalização: Do pensamento único à consciência universal*. Record.

Santos, M. (2002). *O país distorcido*. Publifolha.

Souza, M. L. (2008). Território da divergência (e da confusão): Em torno das

imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In M. A. Saquet & E. S. Sposito (Orgs.), *Territórios e territorialidades: Teorias, processos e conflitos* (pp. 57–72). Expressão Popular.

Souza, M. L. (2018a). O território: Sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In I. Castro, P. C. Gomes, & R. Corrêa (Orgs.), *Geografia: Conceitos e temas* (pp. 78–116). Bertrand Brasil.

Souza, M. L. (2018b). *Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial* (4a ed.). Bertrand Brasil.

9

Quando a Roça Recomeça:

caminhos regenerativos para o turismo no Oiapoque

Rachel Dourado da Silva
Instituto Mamirauá

Kassia Angela Lod Moraes Galiby
Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque

Cacique Edmilson dos Santos Oliveira
Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque (CCPIO)

Vânya Regina Rodrigues da Silva
Comitê Chico Mendes

doi 10.56365/vf2skn78

Introdução

O turismo na Amazônia tem sido, em grande medida, pensado a partir de fora do território. Planos, projetos e políticas públicas costumam operar sob racionalidades que priorizam o crescimento econômico, a intensificação de fluxos e a exploração de paisagens, frequentemente em descompasso com os modos de vida locais. No Oiapoque, essas contradições, embora nem sempre explicitadas, manifestam-se em propostas turísticas que tendem a desconsiderar os ritmos da terra, as práticas de subsistência e as relações comunitárias que organizam o cotidiano.

Nos últimos anos, o debate sobre turismo regenerativo ganhou centralidade, sobretudo no contexto pós-pandemia. Diferentemente da noção de sustentabilidade, voltada à mitigação de impactos, a regeneração propõe restaurar vínculos entre pessoas, territórios e ecossistemas. No contexto amazônico, contudo, muitas práticas associadas à regeneração antecedem o próprio debate acadêmico, enraizadas em experiências como a roça, o cuidado coletivo e a permanência no território.

Este artigo tem como objetivo refletir sobre caminhos regenerativos para o turismo no Oiapoque a partir da experiência da chamada "Pandemia da Roça", articulando diálogo teórico e escutas realizadas no território. Defende-se que o turismo regenerativo, nesse contexto, não se configura como um modelo a ser implantado, mas como uma possibilidade construída a partir das reexistências amazônicas e mediada pelo turismo de base comunitária, em respeito aos protocolos locais de consulta, decisão e governança territorial.

Nesse contexto, a Amazônia não pode ser compreendida apenas como um conjunto de atrativos naturais isolados, mas como território complexo, historicamente produzido por relações sociais, econômicas e políticas. Conforme destacam Aranha e Guerra (2014), a dimensão geográfica é central para a análise do turismo, pois condiciona acessos, fluxos, usos do espaço e formas de apropriação dos elementos naturais. Na região amazônica, fatores como grandes distâncias, predominância dos rios como vias

de circulação, baixa densidade de infraestrutura e elevada diversidade sociocultural influenciam diretamente a organização da atividade turística, exigindo abordagens situadas e territorialmente comprometidas.

Turismo regenerativo: deslocamentos conceituais

O turismo regenerativo emerge no debate contemporâneo como crítica às limitações do paradigma da sustentabilidade. Enquanto esta se concentra na mitigação dos impactos, a regeneração propõe uma mudança de perspectiva, voltada à restauração das relações entre os sistemas sociais e ecológicos. Conforme Brasileiro e Borges (2024), o turismo regenerativo está associado a uma forma de pensamento que reconhece a interdependência entre os seres vivos e a necessidade de superar perspectivas mecanicistas e reducionistas. Nessa abordagem, regenerar implica também transformar as formas de pensar e agir, restabelecendo relações mais responsáveis com a natureza e com a vida.

As autoras ressaltam ainda que o debate sobre regeneração exige uma compreensão integrada dos processos humanos, considerando os seres humanos como parte constitutiva da natureza (Brasileiro & Borges, 2024). Essa perspectiva é particularmente relevante para pensar o turismo em territórios amazônicos, nos quais as relações entre comunidade, natureza, cultura e território não podem ser dissociadas.

No contexto amazônico, tais reflexões exigem cautela. A importação acrítica de conceitos pode reproduzir lógicas exógenas e colonizadoras, historicamente presentes nas políticas de ocupação e desenvolvimento regional. Regenerar, nesse cenário, não significa inovar tecnologicamente ou criar produtos turísticos, mas reconhecer e fortalecer práticas históricas de cuidado com a terra, como a roça, a partilha de alimentos e a organização comunitária, em consonância com os debates agroecológicos e territoriais latino-americanos (Silva et al., 2025).

Nesse horizonte, o turismo regenerativo deve ser alicerçado pelo Turismo de Base Comunitária (TBC), que por sua vez se insere no campo da teoria do turismo como abordagem crítica aos modelos hegemônicos de desenvolvimento turístico, tradicionalmente orientados pela lógica do mercado, pela apropriação externa dos territórios e pela padronização das experiências. Em contextos marcados por elevada diversidade sociocultural e por históricos processos de desigualdade territorial, como a Amazônia, o turismo não pode ser compreendido apenas como atividade econômica, mas como prática social que incide diretamente sobre os modos de vida, os usos do território e as relações de poder.

À luz da concepção sistêmica do turismo, conforme Lohmann e Panosso Netto (2012), e da noção de território enquanto construção social, desenvolvida por Milton Santos (1996), este artigo analisa o turismo regenerativo como uma alternativa a ser viabilizada por meio do Turismo de Base Comunitária (TBC), compreendido como prática territorial e estratégia de afirmação sociopolítica. Parte-se do entendimento de que as atividades culturais, agroecológicas e as dinâmicas de vida em comunidades tradicionais são organizadas a partir da própria comunidade, não se tratando da reprodução de algo novo, mas do reconhecimento e fortalecimento de formas cotidianas que já atuam na regeneração da vida e do território.

Nessa perspectiva, o turismo regenerativo não se configura como um produto inovador ou como um novo artigo de luxo acessível apenas àqueles que detêm capital, mas como uma proposta de reorganização das relações entre turismo, território e modos de vida. O Turismo de Base Comunitária diferencia-se de outras modalidades turísticas por reconhecer as comunidades locais como sujeitos centrais do processo, responsáveis pela definição das atividades, pela gestão dos empreendimentos e pela distribuição dos benefícios gerados.

Nessa perspectiva, o turismo deixa de ser uma atividade imposta ao território e passa a ser construído a partir das dinâmicas sociais existentes. Conforme destacam Lohmann e Panosso Netto (2012), o turismo deve ser compreendido como fenômeno social complexo, no qual os elementos do sistema turístico se articulam às relações sociais, culturais e territoriais. No âmbito do Turismo

de Base Comunitária, essa articulação ocorre de forma mais direta, uma vez que as decisões sobre o uso do território e sobre a organização da atividade permanecem sob controle comunitário.

A Pandemia da roça no Oiapoque

Durante a pandemia da Covid-19, o fechamento de fronteiras, a interrupção de fluxos e a precarização do trabalho intensificaram um movimento já conhecido na região: o retorno à roça. Esse processo dialoga com análises realizadas em diferentes contextos rurais brasileiros, nos quais a agricultura de base familiar reassumiu papel central na garantia da segurança alimentar em meio à crise sanitária.

Estudos sobre a produção de farinha de mandioca durante a pandemia evidenciam a centralidade dessa atividade para a alimentação e a reprodução econômica das famílias agricultoras. No Recôncavo Baiano, Duarte et al. (2024) identificaram impactos da pandemia sobre a produção, a comercialização e a renda associada à farinha, ao mesmo tempo em que registraram práticas de autoconsumo, compartilhamento e comercialização da produção nos mercados locais e regionais.

Essa centralidade do alimento e do território remete às reflexões clássicas de Josué de Castro. Em *Geografia da fome*, o autor chama atenção para a dimensão histórica e social da fome, contrapondo-a à sua invisibilização. Ao discutir a realidade da fome, Castro (1984, p. 19) destaca que ela é “demasiado gritante e extensa” para ser encoberta aos olhos da sociedade. Essa perspectiva permite compreender a alimentação não apenas como necessidade biológica, mas como questão social relacionada às condições de vida e às formas de organização dos territórios.

No Oiapoque, a chamada “Pandemia da Roça” assumiu contornos ainda mais complexos ao coincidir com a incidência de uma praga agrícola que dizimou algumas das principais variedades de mandioca cultivadas na região. Em um momento histórico no qual o retorno à roça se colocava como estratégia de enfrentamento da crise alimentar, a perda do principal alimento-base agravou a vulnerabilidade de populações indígenas e tradicionais, evidenciando a intersecção entre crise sanitária, crise climática e fragilização dos sistemas agrícolas locais.

Paradoxalmente, esse cenário de perda da segurança alimentar também ativou processos de reorganização comunitária e reativação de saberes territoriais. Estratégias como a diversificação do plantio, com a introdução de outros tubérculos e cultivos adaptados às condições locais, passaram a ser mobilizadas como forma de garantir segurança e soberania alimentar. Plantar, colher e compartilhar alimentos reafirmaram a roça como espaço de memória, aprendizagem intergeracional e organização do tempo social, dialogando com a compreensão de que produzir alimento é também produzir condições de vida digna (Castro, 1984).

A experiência da chamada Pandemia da Roça, no Oiapoque, evidencia que as crises não se apresentam de forma isolada, mas como sobreposições de vulnerabilidades, sanitárias, alimentares e territoriais. A incidência da praga sobre a mandioca, alimento central para os povos indígenas e comunidades locais, revelou os limites de uma dependência agrícola fragilizada, ao mesmo tempo em que expôs a força dos sistemas de conhecimento que sustentam a vida no território.

Se, por um lado, a perda da roça comprometeu a segurança alimentar e aprofundou desigualdades, por outro, ela mobilizou movimentos de retorno ao território, de escuta aos mais velhos e de reativação de práticas e memórias que não se reduzem à produção de alimentos, mas constituem modos de existir. Nesse processo, a roça reafirma-se não apenas como espaço produtivo, mas como centro de aprendizado, de recomposição dos vínculos comunitários e de reorientação das relações com a terra.

É nesse sentido que o turismo regenerativo, no contexto do Oiapoque, não pode ser pensado a partir da lógica da oferta ou da inovação, mas como um exercício de aprendizagem com os povos que historicamente sustentam práticas de cuidado e continuidade da vida. Regenerar, aqui, implica reconhecer que são esses sujeitos, indígenas, ribeirinhos e comunidades locais, que já operam, no cotidiano, formas de regeneração do território, mesmo diante das adversidades.

Assim, mais do que responder a uma crise pontual, a Pandemia da Roça deixa como legado uma orientação ética e política: o turismo, para existir, precisa deslocar-se de sua centralidade e aprender a seguir o passo daqueles que cuidam da terra. Isso significa subordinar-se aos tempos do território, aos protocolos comunitários e às formas próprias de decisão, reconhecendo que a regeneração não é um objetivo a ser alcançado, mas um processo em curso, conduzido por aqueles que mantêm viva a relação entre sociedade e natureza.

Reexistências amazônicas e território

As reexistências amazônicas manifestam-se na capacidade de reconfigurar a vida diante das crises sem romper com o território. Esse conceito dialoga com abordagens que compreendem a agroecologia não apenas como técnica produtiva, mas como projeto político e civilizatório, especialmente entre povos indígenas e comunidades rurais.

Ao analisarem respostas indígenas e rurais à crise agrícola, Silva, Barbosa e Santos (2025) destacam que tais práticas constituem formas ativas de resistência territorial, nas quais produzir alimento é também produzir autonomia e continuidade da vida, sendo a agroecologia uma estratégia central de enfrentamento das crises contemporâneas, ao articular saberes tradicionais, cuidado com a terra e formas de organização coletiva.



Figura 1 – Regeneração da mandioca em Oiapoque
Fonte: Carlito Nunes dos Santos (2025).

No Oiapoque, essas reexistências atravessam comunidades indígenas, ribeirinhas e urbanas, sustentadas por práticas ancestrais de cuidado com a terra, com a natureza e com as múltiplas formas de vida que compõem o território. Essas práticas articulam o cultivo, a pesca, a circulação de saberes e a espiritualidade, configurando modos de viver que produzem e mantêm relações de reciprocidade entre humanos e não humanos. A pandemia explicitou que tais formas de vida não constituem resquícios do passado, mas estratégias contemporâneas de enfrentamento das incertezas do presente, capazes de sustentar a vida em contextos de crise sanitária, climática e social.

Escutas no território e ética da pesquisa colaborativa

As escutas realizadas no território do Oiapoque constituem o eixo metodológico deste trabalho e estão orientadas por princípios éticos definidos pelos próprios povos indígenas da região. Nesse sentido, o Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque estabelece diretrizes fundamentais para qualquer processo de diálogo, pesquisa ou planejamento que incida sobre seus territórios.

O Protocolo reconhece que o conhecimento indígena é relacional e coletivo, indissociável do território, das ancestralidades e das dimensões espirituais que orientam a vida social. Dessa forma, decisões não se pautam por critérios individuais ou exclusivamente técnicos, mas por sistemas próprios de deliberação coletiva, frequentemente referidos como “Nosso Sistema”, nos quais o bem-estar do território e da comunidade prevalece sobre interesses externos.

Ao incorporar essas diretrizes, este trabalho compreende a pesquisa e a reflexão sobre o turismo não como exercício de extração de informações, mas como processo ético de

convivência, escuta e respeito aos protocolos locais. Tal orientação é especialmente relevante para a discussão do turismo de base comunitária e do turismo regenerativo em territórios indígenas, uma vez que qualquer iniciativa deve estar subordinada às formas próprias de consulta, decisão e governança estabelecidas pelos povos do Oiapoque.

Caminhos regenerativos para o turismo no Oiapoque: o turismo de base comunitária como mediação

Pensar o turismo regenerativo no Oiapoque implica reconhecer que sua viabilidade concreta passa por formas de organização já vivenciadas no território. Nesse sentido, o turismo de base comunitária (TBC) não se apresenta apenas como um modelo, mas como um caminho político e ético, construído a partir do desejo e do protagonismo das comunidades, orientando práticas turísticas alinhadas aos princípios da regeneração. Trata-se de uma forma de fazer turismo que pressupõe processos democráticos, baseados na escuta, na gestão coletiva e no controle local sobre os ritmos, limites e sentidos da atividade, buscando reduzir assimetrias de poder e fortalecer a autonomia comunitária.

No contexto do Oiapoque, experiências já em curso de turismo de base comunitária demonstram que a organização comunitária precede qualquer proposta regenerativa. O TBC não opera como alternativa de mercado, mas como estratégia política e territorial, na qual o turismo se subordina aos modos de vida, às práticas produtivas e às cosmologias locais. Nessa perspectiva, a atividade turística não substitui a roça, a pesca ou outras formas de sustento, mas se articula a elas de modo complementar e situado.

A discussão sobre a viabilidade do turismo de base comunitária em territórios indígenas, como no caso da aldeia Curipi e Galibi, evidencia a centralidade da formação, da escuta e do planejamento comunitário. A aproximação com cursos de formação de guias

de turismo, quando conduzida a partir do convite e da mediação das próprias comunidades, pode contribuir para avaliar limites, potencialidades e riscos da atividade turística, sem impor modelos externos.

O turismo regenerativo, organizado por meio do turismo de base comunitária, desloca a lógica do consumo de experiências para o aprendizado com o território. Ele exige que visitantes compreendam que estão entrando em espaços vivos, regidos por tempos próprios, protocolos culturais e relações de cuidado. Assim, regenerar não significa ampliar fluxos ou diversificar produtos, mas fortalecer vínculos comunitários, proteger o território e garantir que qualquer interação turística contribua para a continuidade da vida local.

Considerações

A chamada Pandemia da Roça constitui-se como um marco pedagógico e político para pensar o turismo no Oiapoque. Mais do que um episódio associado à crise sanitária da Covid-19, ela revelou a centralidade das práticas ancestrais de cuidado com a terra, da organização comunitária e da autonomia alimentar como fundamentos da vida no território. Nesse processo, tornou-se evidente que o território cuida, desde que seja cuidado; que a roça sustenta, desde que seja respeitada; e que o turismo, se quiser existir no Oiapoque, precisa reaprender a caminhar nos tempos da terra.

O turismo regenerativo, nesse contexto, não emerge como solução externa nem como inovação técnica a ser implantada, mas como possibilidade construída a partir das próprias reexistências amazônicas. Trata-se de uma perspectiva que desloca o turismo do lugar de atividade extrativa, ainda que simbólica, para reconhecê-lo como prática relacional, implicada nos sistemas vivos, nos vínculos comunitários e nas territorialidades historicamente constituídas. Ao dialogar com experiências de Turismo de Base

Comunitária, o turismo regenerativo aproxima-se de formas de organização que já operam a regeneração do território no cotidiano, sem romper com seus ritmos, valores e limites.

Pensar o turismo na Amazônia implica reconhecê-lo como campo atravessado por conflitos. Conflitos entre projetos exógenos e modos de vida locais; entre lógicas de mercado e éticas do cuidado; entre a transformação do território em mercadoria e sua compreensão como espaço vivido, espiritualizado e politicamente disputado. No Oiapoque, essas tensões tornam-se visíveis na forma como o turismo pode tanto reforçar processos de desterritorialização quanto fortalecer estratégias de permanência e autonomia.

As reexistências amazônicas manifestam-se justamente na capacidade das comunidades indígenas, ribeirinhas e urbanas de reinventar a vida sem romper com o território. A roça, a pesca, a circulação de saberes e a espiritualidade constituem práticas contemporâneas de enfrentamento das crises sanitária, climática e social, reafirmando que a Amazônia não é um espaço de carência, mas de produção contínua de alternativas. Nesse sentido, o turismo, quando orientado por princípios de base comunitária, equidade, respeito sociocultural e observância dos protocolos próprios dos povos e comunidades indígenas e tradicionais, pode tornar-se aliado desses processos, e não mais um vetor de expropriação.

Assim, mais do que apontar modelos ou soluções, este texto defende a necessidade de escuta, cuidado e compromisso ético na construção de caminhos para o turismo no Oiapoque. Em tempos de múltiplas emergências amazônicas, o desafio não é fazê-lo crescer, mas aprender a existir sem romper as tramas que sustentam a vida no território.

Referências

Aranha, R. C., & Guerra, A. J. T. (2014). *Geografia aplicada ao turismo*. Oficinas de Textos.

Brasileiro, I., & Borges, E. G. (2024). Turismo regenerativo: De quê estamos falando? *Revista ReBOT*, *3*(2), 299–303.

Castro, J. (1984). *Geografia da fome: O dilema brasileiro – pão ou aço*. Antares.

Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque, Rede de Cooperação Amazônica, & Instituto de Pesquisa e Formação Indígena. (2019). *Protocolo de consulta dos povos indígenas do Oiapoque*.

Duarte, B. F., Pena, L. C. C., Braga, T. C. V., & Cardoso, R. C. V. (2024). Produção de farinha de mandioca, COVID-19 e segurança alimentar: As repercussões para agricultores familiares do Recôncavo Baiano. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, *62*(4), e278800.

Lohmann, G., & Panosso Netto, A. (2012). *Teoria do turismo: Conceitos, modelos e sistemas*. Aleph.

Santos, M. (1996). *A natureza do espaço: Técnica e tempo, razão e emoção*. Hucitec.

Silva, R. D., Barbosa, L. P., & Santos, C. N. (2025). *Agroecologia e resistência territorial: Respostas indígenas e camponesas à crise agrícola*. CLACSO.

Silva, R. D., Vales, E. M., & Santos, K. M. M. (2025). Geografia dos sabores: Resistência e protagonismo no cultivo do cacau de Cassiporé em Oiapoque, Amapá. In *Anais do Encontro Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia (ENANPEGE)*. Realize Editora. https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/124357

10

Rostos indígenas na Amazônia

Daniel Belik

10.56365/tx1wnj67

Introdução

> Havia algo na escultura de seu pai que me fazia lembrar do penhasco na cachoeira, ou da forma forjada pela cratera. Ela dava a impressão de quase não ter sido feita a mão. Ao contrário, era mais como uma rocha que se podia vislumbrar ao longe: moldada exatamente assim pelo vento, pela chuva ou pelo tempo, de forma que seus ângulos rasos e sombras representavam um rosto inexplicável, o que a tornava ainda mais bela e surpreendente, porque era ao mesmo tempo um acidente e um símbolo (Jessica Au).

Gravuras rupestres inéditas puderam ser vistas no sítio arqueológico Lajes, localizado no Encontro das Águas (Negro com Solimões) sobre uma falésia da margem esquerda do rio Negro, Zona Leste de Manaus. O nível mais baixo atingido pelo rio Negro no mês de outubro de 2023 desde que o monitoramento do porto de Manaus começou a ser feito permitiu ver gravuras rupestres em formato de rostos e caras (caretas ou figuras cefalomorfas) que não haviam sido avistadas na vazante do rio Negro em novembro de 2010. As representações de cabeças e de temas antropomorfos são comuns na tradição rupestre da Amazônia (Pereira, 2011, pp. 413–417). Em termos estilísticos, os motivos gravados se assemelham aos grafismos encontrados nos sítios Caretas e Ponto do Jauary (Itacoatiara/AM). Pensadas de forma integrada, “as lajes” podem ser consideradas como um importante componente da chamada “paisagem cultural do encontro das águas” entre os rios Negro e Solimões” (Lima, 2011, p. 120).

Por toda a Amazônia o material arqueológico encontrado assume diferentes e interessantes formas zoo e antropomórficas, que podem ser vislumbradas em pedaços de vasos e suas tampas, urnas funerárias, instrumentos musicais como flautas, bancos e petroglifos, por exemplo. Espalhados através da fronteira do Brasil, Peru e Bolívia rostos assumem significância especial para os indígenas que vivem nessas regiões. As vezes lhes falta um apêndice – as orelhas, o nariz- e, no entanto, todos eles nos olham. O

que esses olhos já não viram? Quantas mudanças, quantos povos e seres, no entanto, ainda permanecem ali, estáticos, imóveis, impassíveis. Os rostos guardam um mistério cujo segredos só os povos indígenas conhecem.

Os “estilos de criatividade” (Wagner, 2010, p. 61) dos rostos variam desde fisionomias diabólicas, passando por olhos curiosos, caras assustadas, amorosas ou felizes. São invenções humanas totalmente próprias e particulares que assumem fisionomias ao se tornarem visíveis. Não obstante, essas escolhas não foram e são feitas isoladamente, muito pelo contrário, são empréstimos propiciados pela movimentação, comunicação e trocas comerciais e matrimoniais entre povos vizinhos, ou nem tanto, que foram se transformando ao circularem. A originalidade de cada estilo então, de acordo com Levi-Strauss (1979), seria “principalmente aquilo que escolhe não representar, ou o que a arte dos povos vizinhos recusou” (pp. 124–125).



Figura 1 – Sítio Lajes, Manaus/AM
Fotografia de Alceu Ranzi, 23 de outubro de 2023.



Figura 2 – Sítio Lajes, Manaus/AM
Fotografia de Alceu Ranzi, 23 de outubro de 2023.



Figura 3 – Sítio Lajes, Manaus/AM
Fotografia de Alceu Ranzi, 23 de outubro de 2023.

Pedras com Caras

Em junho de 1926, Nimuendaju visitou os matacões (boulders) da Pedra Chata, no rio Urubu, uma parte deles ainda sob às águas. “A cima da superfície, pude contar 78 rostos, a maioria dos quais era composto apenas de um círculo com três, muitas vezes dois, pontos. Em dois casos, os braços estavam desenhados logo abaixo da cabeça” (Nimuendaju, 2004, p. 164, minha tradução). Esse conjunto de rostos em Itacoatiara foi, posteriormente, denominado como sítio “Caretas” sendo identificados 590 temas cefalomorfos sempre representados de frente (circulares, semicirculares, ovais, retangulares, triangulares, poligonal, voluta interna/externa, misto ou sem contorno) inscritos em diversos painéis representando 77% dos petroglifos do sítio (Cavallini, 2014, pp. 191–192).

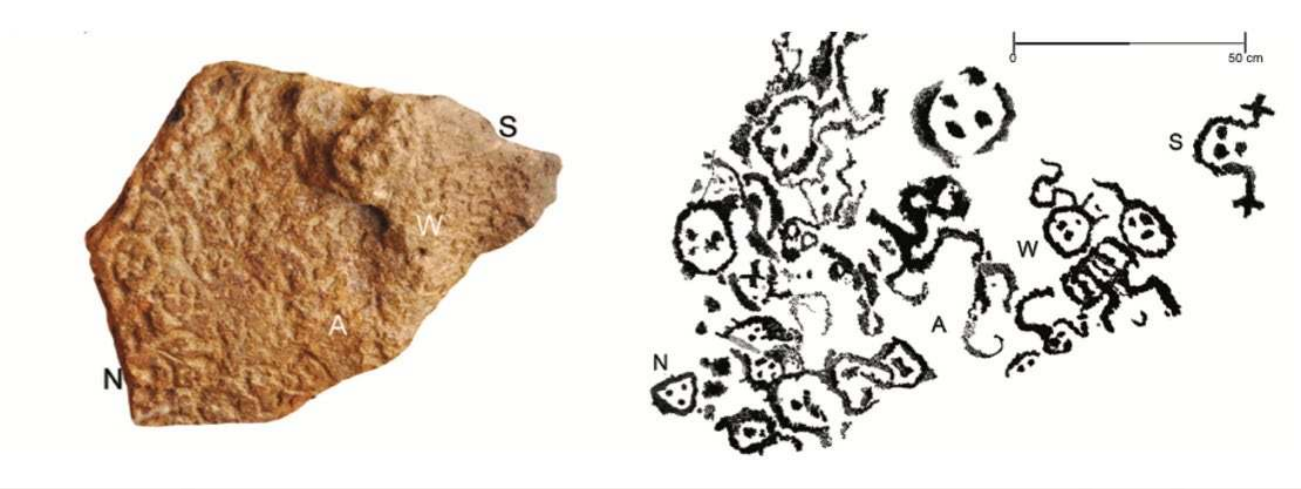

Figura 4 – Catálogo de painéis do sítio AM-IT-31 Caretas
Reproduzido de Cavallini (2014, p. 284).

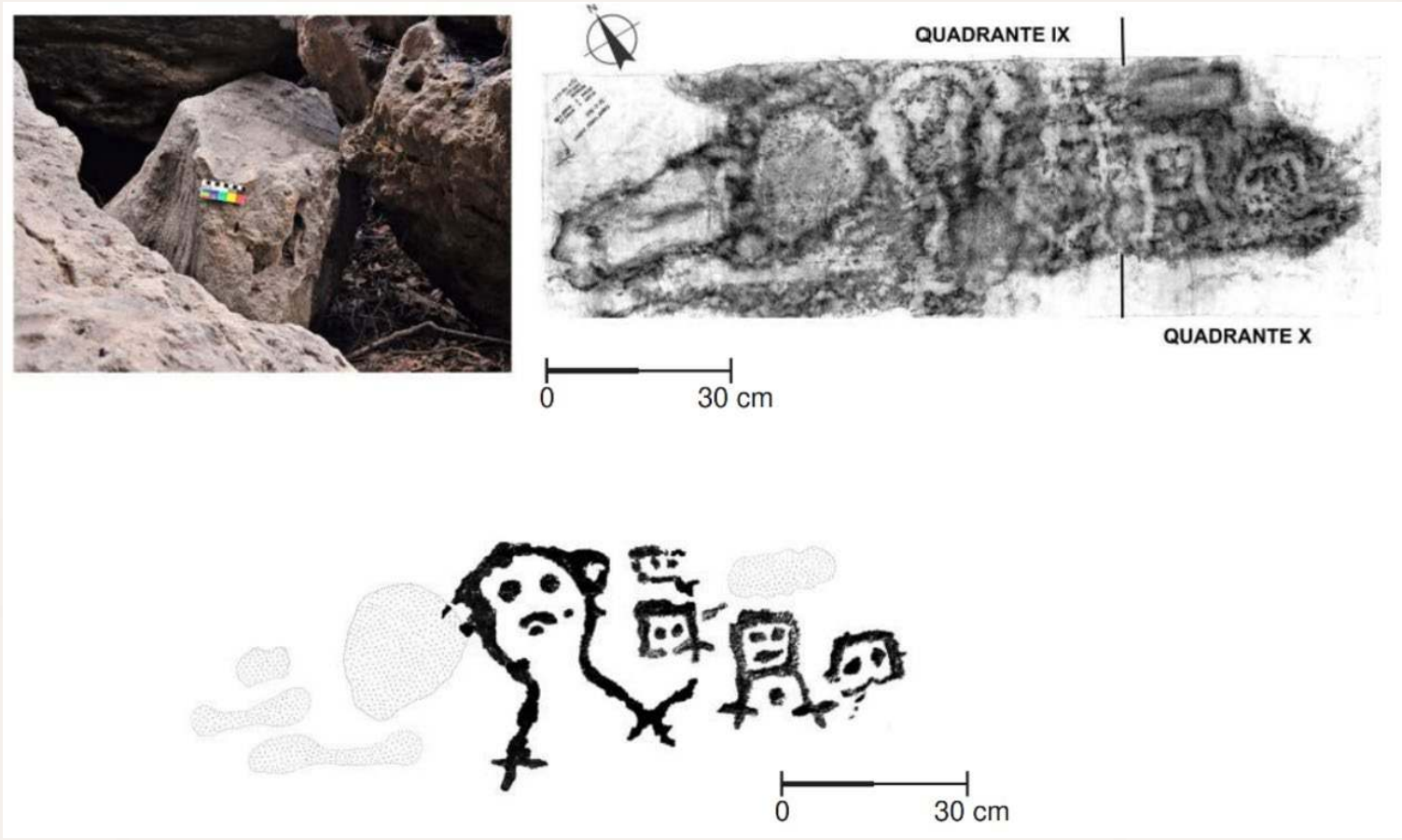

Figura 5 – Catálogo de painéis do sítio AM-IT-31 Caretas
Reproduzido de Cavallini (2014, p. 257).

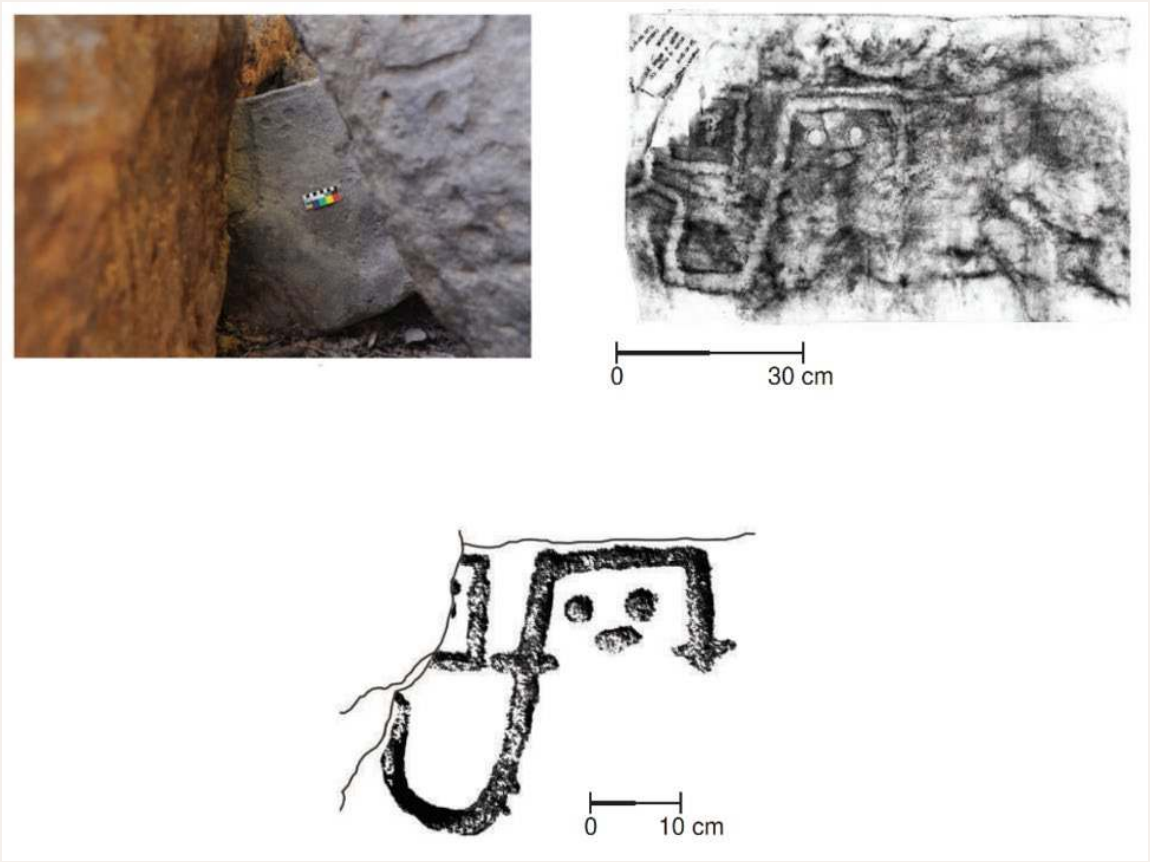

Figura 6 – Catálogo de painéis do sítio AM-IT-31 Caretas
Reproduzido de Cavallini (2014, p. 257).

Os Petroglifos que apresentamos a seguir foram primeiramente descritos nas pesquisas arqueológicas de Jürgen Riester, nos anos de 1964 e 1970. Estão localizados em Piso Firme, na província de Velasco, Departamento de Santa Cruz e em Piedra Marcada, na província de Nuflo de Chávez, perto da capital Concepción, na Bolívia. Segundo esse autor os rostos monumentais representados em Piedra Marcada nos lembram as imagens rupestres de Piso Firme, sugerindo uma influência recíproca, diz ele: "Tanto as figuras rupestres de Piedra Marcada como de Piso Firme levam impressos os olhos com círculos; a boca e o nariz com listras. Nos dois sítios decidiram ignorar as orelhas" (Riester, 1981).

Piso Firme está na beira do rio Paragua, quase na boca com o rio Iténez (Guaporé), em território ocupado por indígenas Chiquitano que migraram do Sul da Bolívia para extração do látex selvagem. Piso Firme tem esse nome porque na época de chuva essa localidade não alaga, à medida que o rio pode atingir uma profundidade de até 4m, permitindo aportar barcos de maior calado. As 15 pedras estão gravadas com rostos que olham para o Leste. Os olhos são representados por círculos, o nariz em forma de T invertido e a cabeça não tem orelhas. "Parece como se os sólidos blocos de rocha gravados em seu lado oriental com representações faciais se convertessem em cabeças colossais, em fortes guerreiros" (Riester, 1981, p. 143).

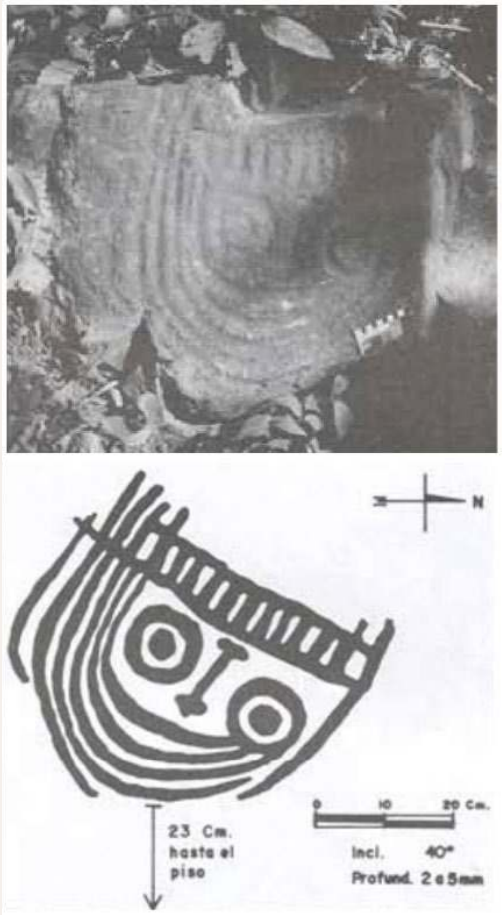

Figura 7 – Piso Firme, Rocha 8
Reproduzido de Cordero, Pinto e Salazar (2000, p. 52).

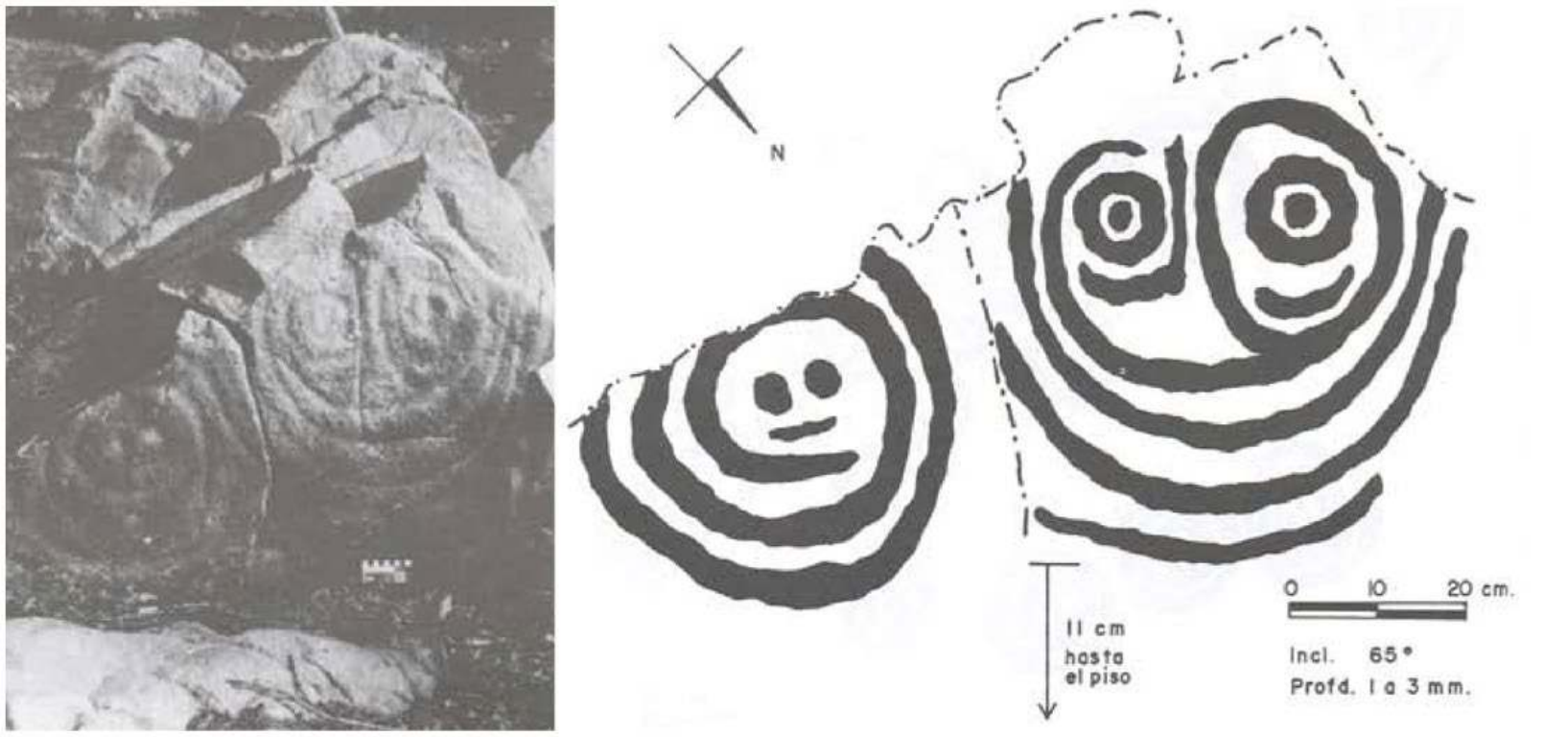

Figura 8 – Piso Firme, Rocha 15

Reproduzido de Cordero, Pinto e Salazar (2000, p. 55).

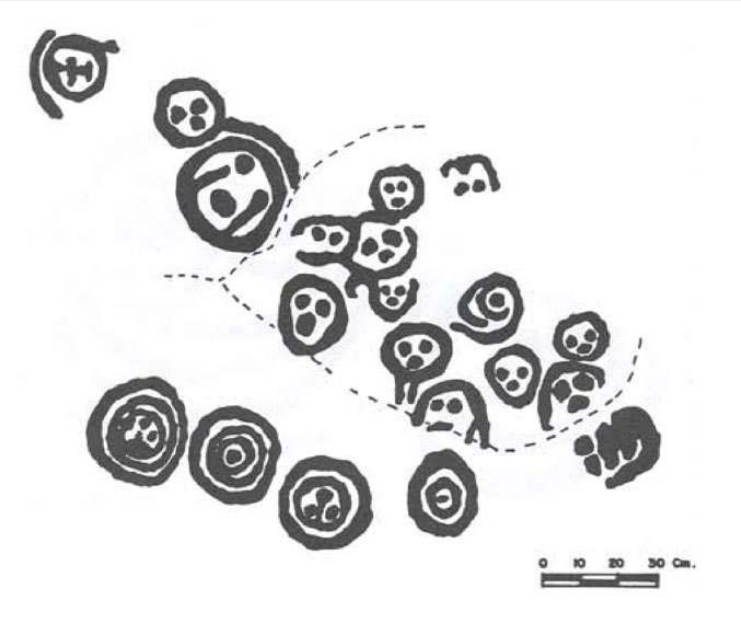

Figura 9 – Piso Firme, Rocha detrás da igreja chamada Estela Pachupeña

Reproduzido de Cordero, Pinto e Salazar (2000, p. 56).

Piedra Marcada está localizada em pleno território Guarasug'wé e Guarayo. Sobre os rostos gravados em toda a extensão das lajes de Piedra Marcada, Riester descreve: "os autores renunciaram à representação da boca, nariz e orelhas, assinalando unicamente os olhos com círculos, que, devido à forma das estrias ligeiramente em espiral, resultam numa aparência diabólica. Em outras, aparecem os olhos, a boca e o nariz, mas nunca as orelhas" (Riester, 1981, p. 157).

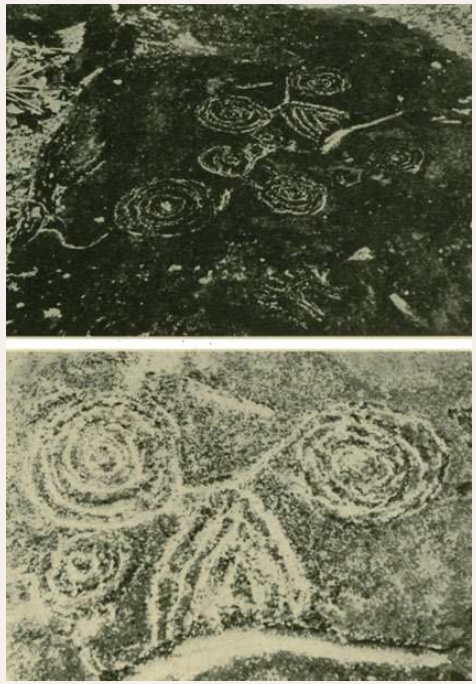

Figura 10 – Petroglifos de rostos em Piedra Marcada

Vista geral (superior) e detalhe ampliado (inferior). Reproduzido de Riester (1981, pp. 155–156).

Ali próximo, no rio Capitão Cardoso, afluente do rio Roosevelt[1] que nasce na Serra dos Parecis, encontramos rostos diabólicos semelhantes. O Capitão Cardoso desagua depois de um trecho encachoeirado do rio Roosevelt (o rio da Dúvida teve seu nome mudado depois que por lá passou a Expedição Rondon-Roosevelt que fez contato com um grupo Cinta-Larga antes isolado que circulava pela Serra Morena até o rio Aripuanã). Um dos principais formadores do rio Capitão Cardoso é o rio Tenente Marques (antes chamado Ananás e antes ainda chamado Uiniarê), oferecido pela Comissão ao Tenente Marques de Souza, morto pelos índios Arara em 1915 (Magalhães, 1941, p. 399). O rio Capitão Cardoso e o rio Tenente Marques são a fronteira natural entre os estados do Mato Grosso e Rondônia.

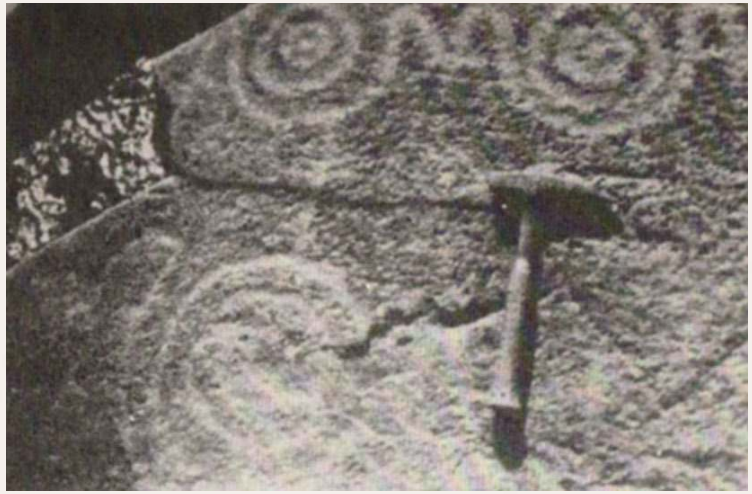

Figura 11 – Petroglifo no rio Capitão Cardoso

Reproduzido de Pinto (1886, p. 130).

Muitos desses rostos estão em uma região de campos de antigas roças indígenas (campos naturais), a mais de 800m de altitude, onde se localizam as cabeceiras dos principais afluentes do Madeira e Guaporé, quais sejam: os rios Corumbiara, Cabixi, Pimenta Bueno, Doze de Outubro, Comemoração de Floriano, Ikê e Ananás na fronteira de Rondônia com o Mato Grosso. A Comissão Rondon

[1] O rio Roosevelt recebe uma série de cachoeiras que começam no rio Diabase e terminam um pouco antes da boca do Capitão Cardoso.

acreditava que o campo Maria de Molina, denominado por seus intérpretes Nambikwara de Tauitês-Heingru, se ligava a sucessivos campos gerais como o Campo da Perdiz, o Comemoração de Floriano, o Saco da Mala, o Confirmação, o Borá-Assú e o do Mangabal.

De Vilhena, Rondon escreve: "servi-me de um caminho de índios que partindo dos campos de Comemoração de Floriano penetra o vale do rio Ananás atravessando-o três vezes, cruza os ribeirões Saltinho (depois mudado de nome para Amarante) e Índio Pombeiro (depois Tanajura), descobertos pelo Tenente Lyra, indo terminar num pequeno campo que então denominei Campo do Mangabal e onde em 18 de agosto de 1909 aquele oficial descobrira uma aldeia de Anuzês Nambikwara"[2]. "Estará aí a chave, ou melhor, a significação real das inscrições rupestres?" se pergunta o antropólogo ao avistar nesse mesmo trecho, próximo ao rio Pimenta Bueno, um desenho de uma figura humana, feita de carvão no tronco de uma árvore (Castro Faria, 2001, p. 133).

[2] De fato, essa era uma região habitada por diversos grupos Nambikwara como os Taxiuvitês, ao Norte, os Cocuzús ou Malotundús, ao Noroeste, os Tagananis e os Minis, no Nordeste, e os Tamaindês, no Sudeste. (Reconhecimento da Variante Maria de Molina pelos Campos Indígenas, RONDON).

Do Itenez, em frente a Puerto Uztárez, na Bolivia (pouco a cima do Forte Príncipe da Beira) alguns rostos semelhantes a esses, nos espiam. No Beni, encontramos ainda outro registro de rosto, de perfil, mais caricato talvez, cujo desenho reproduzimos abaixo, na Figura 12.

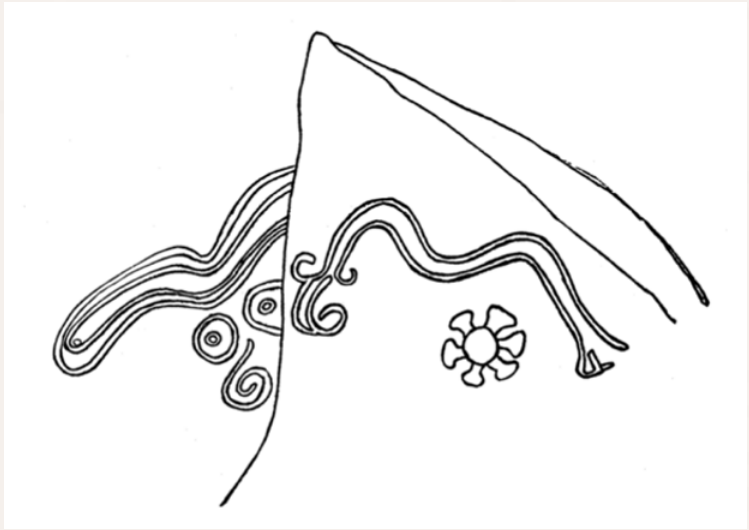

Figura 12 – Petroglifo no Rio Beni, próximo a Rurenabaque

Reproduzido de Heath (1882, p. 165).

Cusco e Madre de Dios

São encontrados petroglifos em praticamente todos os rios da região Sul da Amazônia Peruana (Madre de Dios, Tambopata, Colorado, Inambari, Manu, Las Piedras, Yavero, Urubamba, Apurímac, etc.). Especialmente espalhados pelo território dos indígenas Machiguenga, que os chamam de sankena'rintsi podem ser encontrados os petroglifos de Pangoa, Cusco e Pusharo[3].



Figura 13 – Petroglifo no rio Urubamba

Reproduzido de Baer et al. (1883, p. 300).

[3] Baer, G. et al. (1984). Petroglyphs from the Urubamba and Pantiacolla Rivers, Eastern Peru. In Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel (Vol. 94, pp 292–306). Basel.

Os petroglifos tiveram valor primordial na indumentária Harakmbut, quando pintavam essas mesmas figuras sobre seus corpos, separando guerreiros, sonhadores e príncipes[4]. O mais conhecido é o de Hinkiori, localizado na margem direita do rio Queros, em Kosñipata, próximo a Pillcopata, uma região ocupada desde tempos imemoriais pelos indígenas Wachiperi (Fernández Distel, 1972–1973). Hignkiori é descrito "como um oráculo amazônico, interconectado com outras [amana] pedras" espalhadas nos rios das comunidades de Queros e Santa Rosa de Huacaria, como no alto Sabaluyoc. De acordo com as fases da lua, as pedras refletiam figuras com diferentes significados, e as perguntas feitas para a pedra tinham de ser cantadas (Barreto, 2013, pp. 90–91). Os petroglifos podem ser interpretados como agentes dotados de intenção, "outros sociais, como repositórios de agência e sensibilidade" (Gell, 2018, p. 191).

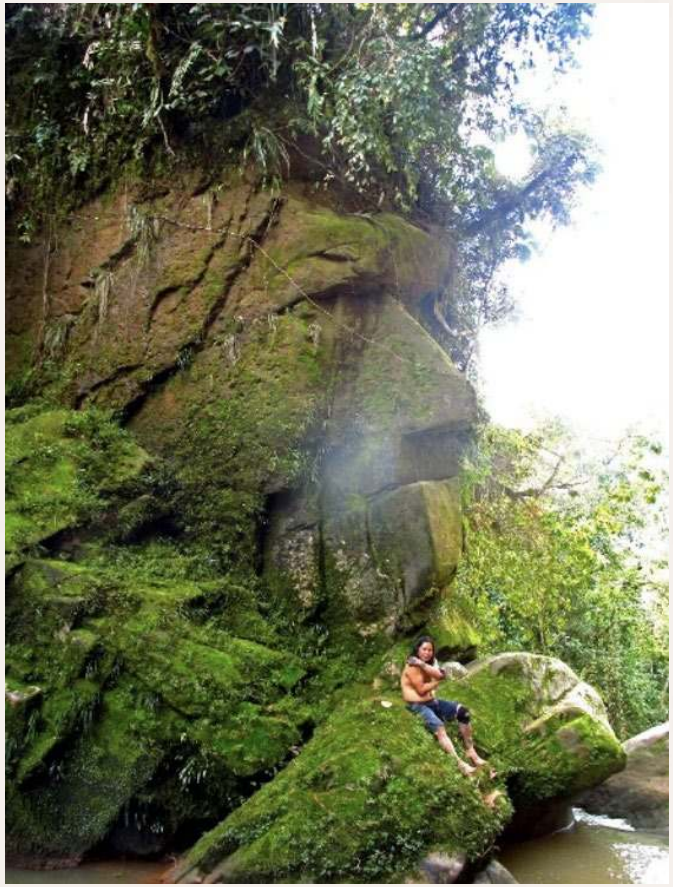

Figura 14 – O "rosto" Harakmbut na Reserva Comunal Amarakairi (Madre de Dios, Peru)

Reproduzido de López (2021).

[4] Ajuar Amazónico é um filme que mostra o resgate das técnicas têxteise de desenho tradicionais dos povos Harakmbut e Yine, nas selvas de Madre de Dios, Perú e sua ligação primordial com os petroglifos: https://vimeo.com/198099417.

Através dos relatos de Christian Bües, o Padre Andrés Ferrero fotografou em suas visitas, em meados do século XX, os petroglifos na confluência do rio Yavero com a margem esquerda do rio Urubamba e no rio Manugari[5]. Do Padre Vicente de Cenitagoya são conhecidos os petroglifos de Pantiacolla, muito próximo a Reserva Comunal Amarakaeri onde em uma pedra com 20m de superfície polida se encontram conjunto de figuras: "no primeiro traço, aparece uma cabeça com o braço estendido, do seu lado direito o mar, representado por umas linhas onduladas, do seu lado esquerdo alguns pontos e a letra esse maiúscula, e abaixo, uma cabeça de homem" (Barriales, 1982, p. 44).

Mais recentemente, novos petroglifos em formato de "uma cara humana de forma retangular com dentes pontudos e olhos redondos" foram encontrados no rio Alto Carbón, em Kosñipata[6].

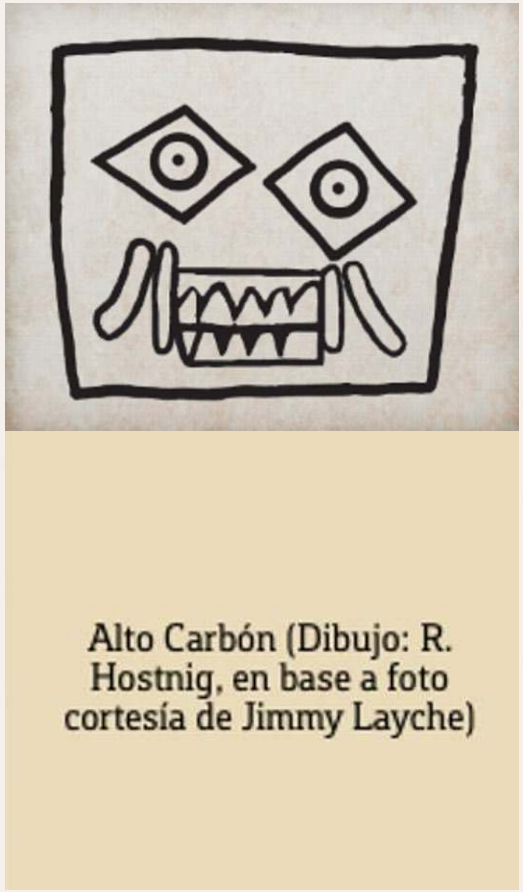

Figura 15 – Petroglifo em Kosñipata, no alto rio Carbón

Reproduzido de Hosting (2021, p. 9)

[5] "Los machiguengas: Tribu selvática del sur-oriente peruano" (2005). In Guerra, G. S., & Centeno, A. U. V. (Orgs.), *El rostro amazónico del Cusco* (pp. 27–70). IDEAR.

[6] "Los machiguengas: Tribu selvática del sur-oriente peruano" (2005). In Guerra, G. S., & Centeno, A. U. V. (Orgs.), *El rostro amazónico del Cusco* (pp. 27–70). IDEAR.

Os Petroglifos de Pusharo, em Madre de Dios, são cabeças em formato de coração, como podemos ver nas figuras abaixo:



Figuras 16 e 17 – Petroglifos de Pusharo

Reproduzido de Jamin (2007, p. 121).

Dentro da cidade de Puerto Maldonado e El Triunfo, além de Pampa Hermosa, no Lago Sandoval e por todo o distrito de Las Piedras, Tambopata já foram encontrados diversos resquícios arqueológicos, como machadinhas de pedra e punhais de madeira. Uma das principais localidades já pesquisadas é à beira do Lago Sandoval, em território Huarayo, situado a 17 km da cidade, próximo a fazenda Concepción. Os Huarayo ou Toromonas, conhecidos hoje por Ese-Eja, pertencem a família linguística Takana e circulavam por todo o território das bacias dos rios Tambopata, Inambari, Malinowski, Heath e Sonene e seus afluentes onde hoje há a presença de povos em isolamento voluntário. No distrito de Las Piedras, província de Tambopata, também são encontrados petroglifos com rostos estilizados e figuras geométricas elaboradas em baixo relevo, como podemos ver na Figura 18.

Existem evidências de petroglifos também dentro do Parque Nacional Bahuaja Sonene, na beira do rio Tambopata, especificamente entre os rios Azul e Malinowsquillo mas não pudemos obter mais informações sobre quais são seus tipos[7].



Figura 18 – Petroglifo no Baixo Madre de Dios
Reproduzido de Yapura e Azoesa (2008, p. 359).

[7] Instituto Nacional de Recursos Naturales. (2003). Reserva Nacional Tambopata: Plan Maestro 2004–2008. Puerto Maldonado, Perú.

Vasos caretas

A meio caminho do rio Guaporé, tanto no Acre, como no rio Beni, já foram escavados vasos ou ânforas antropomórficas. A originalidade da tradição e fase Quinari são seus vasos de formas cilíndricas compostas por uma esfera central. Essa parte globular central costuma ser decorada para parecer uma cara humana, detalhes como o cabelo são pintados (vermelho sobre branco) (Prous, 1991, p. 465). Já as ânforas existentes entre Rurenabaque e Ixiamas também tem cara antropomorfa (Portugal Ortiz, 1978, p. 99).



Figura 19 – Vasos caretas do sítio Areia Branca, município de Plácido de Castro

Peças pertencentes à coleção Arthur Jerosh, Museu da Borracha, Departamento de Patrimônio Histórico e Cultural (FEM-DPHC).



Figura 20 – Vasos caretas do Museu da Borracha, Rio Branco Acre

Fotografias de Cliverson Pessoa.



Figura 21 – Ânforas antropomórficas de San Buenaventura (m), Beni (n) e Rurrenabaque (o)

Karwowski (2016, p. 128)

As ânforas antropomórficas de San Buenaventura, Beni e Rurrenabaque apresentadas são exemplos do estilo cerâmico do baixo Beni. A vasilha de Rurrenabaque tem 30 cm de altura e foi encontrada na localidade de El Barranco, Bolívia. Podemos descrevê-la como "os olhos são sobressalentes nitidamente em alto relevo, sendo quase horizontais, fechados e incisos do tipo "grãos de café". O nariz foi plasmado e sua forma é piramidal, ainda que curto, mostrando as fossas nasais. A boca, em alto relevo e incisa, se destaca. A parte do corpo da vasilha apresenta formato globular, mas com base plana. A peça não tem cor, apresentando apenas marcas cinzas da má cocção ao fogo" (Portugal Ortiz, 1978, pp. 84–85).



Figura 22 – Urna antropomórfica do Rio Acre (à esquerda) e peça antropomórfica do Vale do Guaporé (à direita)

Pessoa (2012, p. 7).

A peça antropomórfica de 45 cm de altura e de 75 cm de circunferência, encontrada pelo médico Ary Tupinambá dentro de uma urna funerária em Pedras Negras, no rio Guaporé, ficou conhecida com o nome de "Grande Chefe Barriga D'agua" (Pessoa, 2012). Ela foi encontrada junto com os índios Massacá, na expedição de que Ary Pinheiro participou junto à Comissão Dequech às minas de Urucumacuã e tem um estilo bem diferente da urna antropomórfica encontrada no rio Acre. Enquanto naquela destaca-se a ausência de pés e a presença de braços e mãos, a urna acreana é bem mais decorada e tem a presença de pés e ausência de braços.

Já o vaso careta fotografado na recente "Exposição Arqueologia e Diversidades – 10 mil anos de história no Rio Madeira" a partir do material da reserva técnica do curso de Arqueologia da UNIR aparece bem diferente dos demais, talvez com um estilo mais mongol.



Figura 23 – Vaso careta da cachoeira de Teotônio, rio Madeira

Fotografia de Jessica Ribeiro.

Rio Madeira

No rio Madeira propriamente dito, petroglifos em forma de espiral e antropomórficos são encontrados nas cachoeiras do Caldeirão do Inferno, Jirau, Pederneiras, Araras, Periquitos e Chocolatal (Ribeirão) e Pau Grande, já entre a confluência do Mamoré com o Madre de Dios e o rio Abunã, próximo às Terras Indígenas Wari, Igarapé, Laje e Ribeirão.

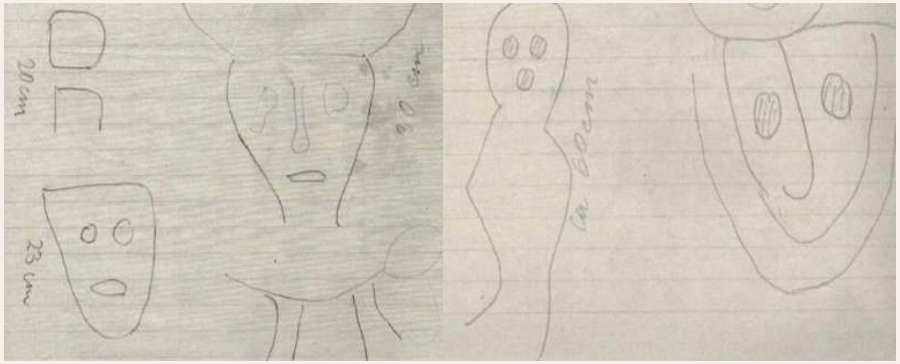

Figura 24 – Petroglifos desenhados por Snethlage na altura do km 151 da Estrada de Ferro Madeira Mamoré (Cachoeira do Jirau)

Reproduzido de Snethlage (2021, pp. 126–127).

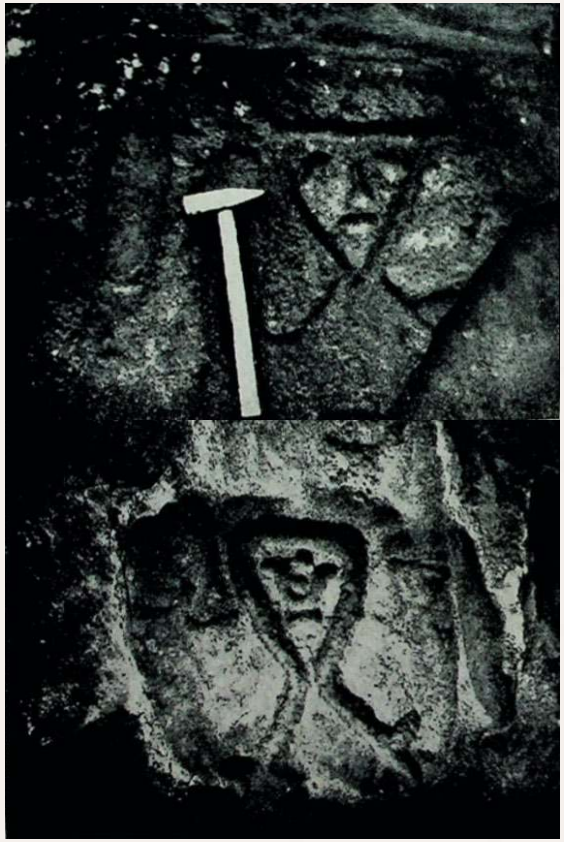

Figura 25 – Cabeças humanas com uma auréola ou coroa

Reproduzido de Grabert e Schobinger (1971, p. 98).

Com a construção da Usina Hidrelétrica (UHE) de Jirau, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) aprovou, em 2012, a retirada de 16 blocos rochosos contendo arte rupestre do tipo gravura, que passaram a pertencer ao acervo do Museu Arqueológico de Nova Mutum[8].

Poderíamos estender a presença de resquícios arqueológicos, incluindo petroglifos mas também louça, até o rio Aripuanã, Roosevelt e Guariba[9], passando pelo rio Ji-Paraná e pelo Vale do Guaporé. O rio Guaporé possui cachoeiras em dois lugares principais, próximo ao forte Príncipe da Beira e antigo Forte da Conceição, e na região de Pedras Negras.

Abaixo, apresentamos algumas imagens feitas para os sítios rupestres da região centro-leste de Rondônia, acompanhando o rio Riachuelo e Rolim de Moura (afluentes do Ji-Paraná): "Caras e/ou máscaras podem ser encontradas nos dois setores, tendo sua representação maior nos sítios Cachoeira Alta (setor Riachuelo) e Molim I e II (setor Molim). Algumas são representações de rostos com olhos e bocas, algumas poucas com nariz e outras sem contorno do rosto, apresentando apenas olhos e boca" (Oliveira, 2013, p. 151).

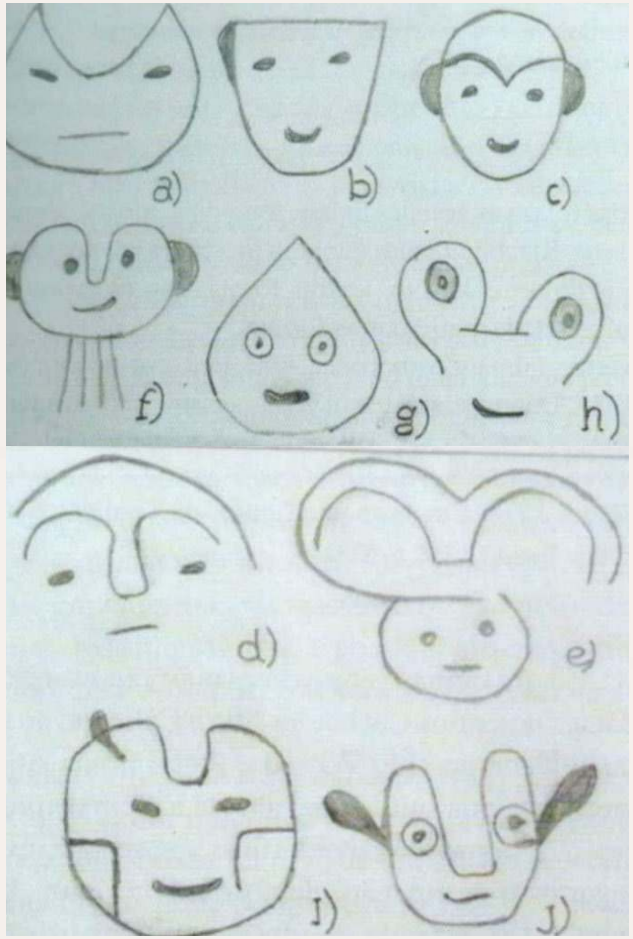

Figura 26 – Petroglifos do Centro-Leste de Rondônia
Reproduzido de Oliveira (2013, p. 151).

[8] Disponível em: https://miis-ro.org/memoria-arqueologica.

[9] No Alto Aripuanã na localidade de Bom Sucesso, em frente à ilha Santa Terezinha, na localidade sugestivamente chamada de Terra Preta, bem como no rio Roosevelt (antigo Castanho) e médio Rio Guariba (Hugo, 1991, p. 288).

Por fim, apresento uma urna funerária antropomorfa em exposição, pertencente ao acervo do Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão encontrada no município de Alto Alegre do Maranhão.



Figura 27 – Parte de urna funerária exposta no Centro de Pesquisa e História Natural e Arqueologia do Maranhão

Fotografia de Daniel Belik.

Referências

Aikman, S. (s.d.). Informe preliminar sobre hallagos arqueológicos del rio Karene (Rio Colorado), Madre de Dios. *Amazonia Peruana*, *4*(8), 93–101.

Baer, G., Ferstl, E., & Dubbelaar, C. (1983). Petroglyphs from Urubamba and Pantiaqolla River, Eastern Peru. *Birkhäuser AG*, *94*, 287–306.

Barreto, R. (2013). *Circulações Wachiperi entre as terras altas e baixas e os dilemas de território e propriedade na Amazônia peruana*. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal de Santa Catarina.

Barriales, J. O. P. (1982). Petroglifos en la cuenca del Alto y Bajo Urubamba. *Revista Antisuyo*, *2*, 33–107.

Castro Faria, L. de. (2001). *Um outro olhar*: Diário da expedição à Serra do Norte. Ouro Sobre Azul.

Cavallini, M. S. (2014). *As gravuras rupestres da bacia do baixo rio Urubu: Levantamento e análise gráfica do sítio Caretas, Itacoatiara – Estado do Amazonas. Uma proposta de contextualização*. [Dissertação de Mestrado]. Universidade de São Paulo.

Cordero, R., Pinto, J., & Salazar, I. (2000). Los petroglifos de Piso Firme. *Boletín de la Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia*, *14*, 43–58.

Del Águila Ríos, I. (1974–1975). Informe inicial sobre las excavaciones en Selva Sur, departamento de Madre de Dios, Lago Sandoval. *Boletín del Seminario de Arqueología*, *15–16*, 139–158.

Fernández Distel, A. (1972–1973). Petroglifos del río Keros, departamento de Cusco, Perú. *Anales de Arqueología y Etnología*, *27–28*, 67–80.

Gell, A. (2018). *Arte e agência*. Ubu Editora.

González del Río, C. (1971). Hallazgos arqueológicos en el Bajo Madre de Dios. *Boletín del Seminario de Arqueología*, *9*, 69–77.

Grabert, H., & Schobinger, J. (1971). Petroglifos a orillas del río Madeira (NO de Brasil). An*ales de Arqueología y Etnología*, 93–111.

Heath, E. R. (1882). The exploration of the River Beni. *Journal of the American Geographical Society*, *14*, 117–165.

Hostnig, R. (2021). Los Petroglifos de la Amazonia Peruana. Distribución y Estado de la Investigación. *Arte Rupestre del Perú, No2*. Rainer Hostnig.

Hugo, V. (1992). *Desbravadores (Vol. 2)*. Missão Salesiana; Edição do Autor.

Karwowski, A. (2016). Ceramic styles of the southern lower Beni River region in prehispanic times in the context of investigations in Uaua-uno and Copacabana. *Tambo: Boletín de Arqueología*, *4*, 121–151.

Keller-Leuzinger, F. (1875). *The Amazon and Madeira Rivers*. J. B. Lippincott.

Lévi-Strauss, C. (1979). *A via das máscaras*. Editorial Presença/Martins Fontes.

Lima, H. P., Silva, C. A. da, & Moraes, B. M. (2011). Sítios do encontro: Arqueologia do entorno do Encontro das Águas. *Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos*, *11*(2), 115–125.

López, G. T. E. (2021). Reporte sobre las observaciones en el sitio del "rostro", un lugar sagrado Harakbut en Madre de Dios, Perú. *Ñawpa Marka*, *2*(1), 69–92.

Magalhães, A. A. B. de. (1941). *Pelos sertões do Brasil*. Brasiliana.

Oliveira, M. C. de. (2013). *Arte rupestre em Rondônia*. SE.

Pessoa, C. G. (2012). *Arqueologia e museu na trajetória histórica de Ary Pinheiro: Arqueologia e museu na trajetória histórica de Ary Pinheiro*. UNICAMP.

Pinto, E. P. (1986). *Caiari: Lendas, proto-história e história*. Expressão e Cultura.

Portugal Ortiz, M. (1978). *La arqueología de la región del río Beni*. Casa Municipal de Cultura Franz Tamayo.

Prous, A. (1991). *Arqueologia brasileira*. Editora Universidade de Brasília.

Riester, J. (1981). *Arqueología y arte rupestre en el oriente boliviano: Departamento Santa Cruz*. Los Amigos del Libro.

Snethlage, E.-H. (1937). *Atiko Y: Meine Erlebnisse bei den Indianern des Guaporé*. Klinkhardt & Biermann.

Snethlage, E.-H. (2021). *A expedição do Guaporé (1933–1935)*. Museu Paraense Emílio Goeldi.

Tyuleneva, V. (2010). *Cuatro viajes a la Amazonia boliviana*. FOBOMADE.

Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. Cosac Naify.

Yapura, W. B., & Azorsa, R. M. (2008). Espacios abiertos y yacimientos recientes identificados en Madre de Dios. *Amazonía Peruana*, *15*(31), 341–362.

Sobre os autores e autoras

Anselmo Gonçalves da Silva – Doutor em Estudos Contemporâneos pela Universidade de Coimbra. Professor no Instituto Federal do Acre (IFAC). Desenvolve pesquisas nas interfaces entre ciências sociais e políticas públicas, com foco na Amazônia brasileira. Contato: anselmo.silva@ifac.edu.br

Beatriz da Silva Macambira – Acadêmica do curso de Psicologia da Universidade Federal do Acre (UFAC). Integra o Núcleo de Estudos, Extensão e Pesquisa Psicossocial Euclides Fernandes Távora, participando de atividades de pesquisa e extensão voltadas às questões socioambientais. Possui interesse nas áreas de Psicologia Social e políticas públicas e atua em projetos acadêmicos relacionados a contextos amazônicos e processos psicossociais. Contato: beatriz.macambira2046@gmail.com

Bruno Rodrigues de Oliveira – Professor e pesquisador vinculado à Universidade Federal do Amazonas (UFAM), com atuação nas áreas de Sociologia e Direito. Líder do Laboratório de Estudos de Movimentos Sociais, Trabalho e Identidade (LEMSTI) da UFF/UFAM. É coordenador e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM) e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS/UFAM). Coordenador do Fórum de Coordenadores de Programas de Pós-Graduação da área de Sociologia e Ciências Sociais. Contato: brunorodrigues@ufam.edu.br

Cacique Edmilson dos Santos Oliveira – Liderança indígena do povo Karipuna e atua como coordenador e presidente do Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque (CCPIO), órgão que reúne lideranças das comunidades indígenas da região para articular demandas coletivas e políticas públicas. Em sua atuação, tem se destacado na defesa dos direitos dos povos indígenas, especialmente nas pautas relacionadas à saúde indígena, proteção territorial, alimentação tradicional e consulta prévia às comunidades em processos de impacto socioambiental. Com seu trabalho, liderou mobilizações e assembleias para reivindicar melhorias e visibilidade às necessidades das comunidades indígenas do Oiapoque, no extremo norte do Amapá. Contato: edmilsondossantosoliveira759@gmail.com

Claudia Ribeiro Pereira Nunes – Professora e pesquisadora vinculada à Universidade Federal do Amazonas (UFAM), com atuação nas áreas de Direito, governança territorial e desenvolvimento sustentável. Desenvolve pesquisas voltadas à Amazônia, com ênfase em políticas públicas, conflitos socioambientais e acesso a direitos, especialmente no campo da saúde em territórios vulnerabilizados. É docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM) e atua na formação de pesquisadores em processos de internacionalização do conhecimento científico. Contato: claudia.nunes@ufam.edu.br

Corinne Toka-Devilliers – Fondatrice et Présidente de l'association Moliko Alet + Po. Contato: associationmoliko@gmail.com

Daniel Belik – Antropólogo com cerca de 15 anos de atuação na Amazônia, com forte inserção no estado do Acre e experiência direta em processos de qualificação de reivindicações territoriais indígenas. Possui larga experiência na elaboração de estudos técnicos, diagnósticos territoriais e relatórios antropológicos em articulação com organizações indígenas, órgãos governamentais e cooperação internacional. Contato: dbbelik@gmail.com

Fannie Duverger – Maître de conférences, Université de Rouen, CUREJ-EA 4703. Contato: fannie.duverger@gmail.com

Fátima Cristina da Silva – Pedagoga da floresta, doutoranda no Programa de Doutoramento Território, Risco e Políticas Públicas do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Pesquisadora das populações extrativistas, movimentos sociais amazônicos e epistemologias insurgentes. Contato: fatimasilva@ces.uc.pt

Guillermo Castillo Ramírez – Professor titular, tempo completo, associado B do Instituto de Geografia da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doutor em Antropologia pela UNAM. Contato: gcastillo@igg.unam.mx

Guillermo Rioja Ballivián – Antropólogo social y académico boliviano destacado por su trabajo en desarrollo sostenible, gestión ambiental y estudios socioeconómicos y culturales en la región amazónica del área MAP (Madre de Dios, Acre y Pando). Ha producido más de 30 publicaciones académicas, incluyendo artículos de revistas, reportes técnicos y capítulos de libros. Su trabajo combina investigación aplicada y acción participativa, considerando tanto la dimensión ecológica como social del desarrollo regional. Es miembro de la Iniciativa Trinacional MAP y afiliado a la Universidad Amazónica de Pando. Contato: guillermorioja@gmail.com

Hedilano Luiz da Silva Maciel – Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amapá (IFAP). Possui graduação em História pela Universidade Estadual do Ceará (2001). Possui Mestrado Profissional em Ensino de História pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) (2024). Atualmente, é professor de História do Instituto Federal do Amapá (IFAP), campus Oiapoque. É integrante do Grupo de Pesquisa Observatório de Fronteira: Culturas e Biodiversidade na Amazônia Oriental (IFAP). Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil. Contato: hedilano.maciel@ifap.edu.br

João Paulo Fonseca de Gois – Psicólogo formado pela Universidade Federal do Acre (UFAC) e pesquisador assistente em parceria com a Cornell University. É especializando em Psicologia Política pela Universidade de São Paulo (USP). Possui experiência em saúde coletiva, atenção psicossocial e movimentos sociais, com foco em processos de aprendizagem e juventudes. Contato: psi.joaogois@gmail.com

Kassia Angela Lod Moraes Galiby – Graduada em Licenciatura Intercultural Indígena e Direito pela Universidade Federal do Amapá. É indígena do povo Galibi Kali'na e é diretora do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque (AP), instituição que preserva, pesquisa e difunde a memória cultural dos povos indígenas do extremo norte brasileiro. Contato: kdtjlod13@gmail.com

Leandro Amorim Rosa – Professor da Universidade Federal do Acre (UFAC). Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Coordenador do Núcleo de Estudos, Extensão e Pesquisa Psicossocial Euclides Fernandes Távora (Nepse). Membro do Comitê Chico Mendes. Compõe o XX Plenário do Conselho Federal de Psicologia (CFP). Contato: leandro.rosa@ufac.br

Luc Leriche – Enseignant-chercheur contractuel, Université de Guyane (UR MINEA) – Chercheur associé auprès de l'Institut de recherche en droit international et européen de la Sorbonne (IREDIES). Contato: leriche.luc@gmail.com

Mathilde Kamal-Girard – Maître de conférences, Université de Guyane (UR-MINEA). Contato: mathilde.kamal@gmail.com

Rachel Dourado da Silva – Doutora em Geografia pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e Mestra em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Pesquisadora do Grupo de Estudos Modos de Vidas e Culturas Amazônicas – GEPCULTURA/UNIR, do Observatório do Turismo do Instituto Federal do Acre (IFAC) e do Grupo de Trabalho Anticapitalismos e Sociabilidades Emergentes, do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO). É líder do Grupo de Pesquisa Observatório de Fronteira: Culturas e Biodiversidade na Amazônia Oriental. Contato: racheldourado@gmail.com

Sidney Rodrigues – Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amapá (IFAP). Mestre em Educação Profissional e Tecnológica pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Profissional e Tecnológica (ProfEPT), do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo (2022). Graduado em Licenciatura Plena em Geografia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). É integrante do Grupo de Pesquisa Observatório de Fronteira: Culturas e Biodiversidade na Amazônia Oriental (IFAP). Contato: sidney.rodrigues@ifap.edu.br

Suzanna Dourado da Silva – Estágio pós-doutoral realizado graças ao Programa de Bolsas de Pós-Doutorado na UNAM (POSDOC) no Instituto de Geografia. Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e pesquisadora do Grupo de Pesquisas em Geografia, Natureza e Territorialidades Humanas – GENTEH, pertencente ao Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Geografia da Universidade Federal de Rondônia. Contato: suzannadourado@gmail.com

Vânya Regina Rodrigues da Silva – Professora aposentada da Secretaria de Estado de Educação do Acre, onde atuou no Ensino Fundamental e Médio, e pedagoga da rede municipal de ensino da Prefeitura de Rio Branco. Atualmente, atua como consultora pedagógica voluntária na rede municipal de ensino de Campo Grande/MS. É membro do Comitê Chico Mendes e presidente da Comissão do Prêmio Chico Mendes, desenvolvendo essas atividades também de forma voluntária. Possui especialização em Metodologia do Ensino pela Universidade Federal do Acre (UFAC) e é mestra em Ensino de Ciências e Matemática pela mesma instituição. Desenvolve pesquisas na área de Educação e Meio Ambiente, com foco em práticas pedagógicas e sustentabilidade, dedicando-se, no presente, de maneira voluntária à pesquisa e a diferentes frentes de atuação educacional e socioambiental. Contato: vanyareginar@gmail.com


SCIENTIA
INTERNATIONAL PRESS

CLAEC
Editora