

O desafio do desenvolvimento nas comunidades tradicionais brasileiras: análise da delimitação conceitual

Prof. Dr. Nelson Russo de Moraes, UNESP, nelsonrusso@tupa.unesp.br

Braga, Gabriela de Souza, acadêmica/UNESP, Gabriela_sbraga@hotmail.com

Anderson Rodolfo de Lima, acadêmico/UNESP, anderson.hbo@gmail.com

Matheus Leme da Silva, acadêmico/UNESP, matheuslemelp@gmail.com

Pollykennya Kerynynne Ferreira Alves, acadêmica/UEG, pollykennya@gmail.com

Profa. Livia Martinez Brumatti, UNESP, Livia.brumatti@hotmail.com

RESUMO

As comunidades minoritárias de maneira geral e as tradicionais em específico, na busca pela representação e pelo atendimento de suas demandas, que perpassam pela promoção do desenvolvimento econômico sustentável, passam por diversas dificuldades no Brasil. Esta comunicação científica é fruto das ações do primeiro ano da pesquisa institucionalizada pela Universidade Estadual Paulista – UNESP, intitulada “o terceiro setor como caminho para o desenvolvimento de comunidades”, que investiga sob a perspectiva sociológica o processo de desenvolvimento das comunidades tradicionais brasileiras. Nesta seara, este artigo abarca o debate sobre a conceituação, a identificação e os desafios de legitimação das comunidades tradicionais no Brasil, trazendo elementos teóricos da exploração bibliográfica e práticos levantados por meio da observação sistematizada e da análise documental das comunidades amostradas.

Palavras-chave: Comunidades tradicionais. Terceiro setor. Comunidade indígena. Comunidade de pescadores. Comunidade Leta.

ABSTRACT

Minority communities in general and traditional specifically, in the quest for representation and the fulfillment of its demands, which underlie the promotion of sustainable economic development, undergo various difficulties in Brazil. This scientific communication is the result of the actions of the first year of institutionalized research the Universidade Estadual Paulista - UNESP, entitled "the third sector as a way for the development of communities", which investigates the sociological perspective in the process of development of Brazilian traditional communities. In this area, this article covers the debate on the

conceptualization, identification and challenges of legitimacy of traditional communities in Brazil, bringing theoretical elements of bibliographic and practical exploration collected through systematic observation and documentary analysis of the sampled communities.

Key-words: Traditional communities. Third sector. Indigenous community. Fishing community. Leta community.

1 INTRODUÇÃO

Os espaços do planeta dominados diretamente ou impactados pela presença dos seres humanos se tornam crescentemente complexos dadas as mutações realizadas pela própria humanidade para sua manutenção e pelas especificidades culturais de seus grupamentos. Um breve olhar sobre a evolução da espécie humana mostra o quanto suas necessidades aumentaram exponencialmente ao crescimento de suas populações e o quanto isso tem impactado o meio ambiente, alterando profundamente a relação homem / natureza.

Dentro de uma perspectiva sociológica nota-se a organização do homem em comunidades e posteriormente (e paralelamente) em sociedades onde as regras sociais passaram a ser conduzidas por regulamentos e contratos artificiais (BRANCALEONE, 2008; COSTA, 2010), porém legítimos e legais, como as empresas e as nações. A organização em sociedades trouxe a imposição de fatos sociais e das coerções, dentro do pensamento positivista funcionalista tratado por Èmile Durkhéim (ARAÚJO, BRIDI, MOTIM, 2013). Nesta esteira, no interior das sociedades organizadas os grupos majoritários são melhor representados em seus interesses, cabendo legitimamente aos grupos minoritários, mesmo que sob coerção, o cumprimento das regulações estabelecidas. Sobre isso Araújo; Bridi e Motim (2013) destacam:

Nas sociedades modernas a coerção social torna-se mais difusa e é exercida pela divisão do trabalho, segundo Durkheim, dada a interdependência maior que se estabelece entre indivíduos e grupos sociais. A coerção social está presente na pressão velada ou aberta que a sociedade exerce sobre o indivíduo, para que este siga os costumes e comporte-se segundo os valores e as normas vigentes. Nem sempre ela é sentida pelo indivíduo, porque o induz a adaptar-se às regras de convivências sociais. (ARAÚJO; BRIDI e MOTIM, 2013, p. 20).

Neste contexto complexo da organização social da humanidade, os grupos minoritários ou aqueles que se caracterizam de maneiras diferentes àquele natural da força

hegemônica da sociedade, se pautam sobre dificuldades para a manutenção de sua cultura e mesmo para a sua sustentação econômica num olhar restrito e para a promoção do desenvolvimento em uma perspectiva mais ampla.

No Brasil, muito antes do chamado “descobrimento” é basilar a compreensão de que, juntamente com os povos nativos, já existiam culturas alicerçadas pelas diversas etnias indígenas que conferiam identidade individual e coletiva aos povos que habitavam a América. É igualmente tomado como elemento fundante a força cultural advinda com os escravos africanos, trazidos à força para uma nova vida americana, bem como a contributiva dos europeus e asiáticos nesta perspectiva de formação cultural, miscigenada, brasileira (LESSER, 2001).

Contudo, a formatação do Estado Brasileiro parte da perspectiva europeia, em uma clara assunção etnocêntrica da sociedade, que se desdobra com força coercitiva sobre os povos minoritários tradicionais. Alguns autores, como Vieira (2014), Lesser (2001) e mesmo IANNI (1989, p.56-83), destacam que a forma de tratamento das diversas etnias e identidades no Brasil é fruto de uma história, para além de colonização, de imposição de modelos de desenvolvimento e mesmo sociológicos estrangeiros sobre as pessoas, as comunidades e culturas latino-americanas.

Tal modelo, legitimado por força da Constituição Federal Brasileira e das políticas públicas que dela emanam, leva à necessidade de tratamentos especiais compensatórios (BEHRING e BOSCHETTI, 2006) como as políticas de quotas, a delimitação de áreas indígenas e mesmo a classificação de comunidades tradicionais. Para muito além de serem políticas públicas que protegem minorias (pois no contexto em que se inserem, são extremamente importantes para a manutenção da vida e da cultura de parcelas da população), sustentam em si muralhas que dividem os cidadãos em seus direitos. Deste conjunto de expressões da questão social, bem ou mal tratadas pelo Estado Brasileiro, o presente artigo se atém a analisar as Comunidades Tradicionais Brasileiras em seu primeiro desafio, o de buscar o reconhecimento individual e comunitário que possa melhor articular caminhos para a sua real inserção na sociedade.

Para abordar o tema, à luz da teoria sociológica, este trabalho tece o diálogo teórico entre diversos autores sobre a noção de território, meio ambiente e cultura, uma vez que é da intersecção destes que surge a caracterização das comunidades tradicionais, que por sua vez sustentam a definição deste campo. Tal comunicação científica constitui-se em uma parte inicial dos trabalhos, de uma ampla investigação desenvolvida pela Universidade Estadual Paulista - UNESP, a partir do seu Campus de Tupã (Estado de São

Paulo), intitulada “o terceiro setor como caminho para o desenvolvimento de comunidades”.

Na referida pesquisa, investiga-se o modelo mais próximo daquele que seria o ideal de organização do terceiro setor que possa servir como organização coletiva da comunidade tradicional para se facilitar as relações econômicas, além de bem representar o grupo junto a sociedade, de natureza capitalista. Toma-se como casos de estudo a Comunidade Tradicional Leta (povo advindo da Letônia na época da perseguição étnica e religiosa russa), do distrito de Varpa, no município de Tupã/SP; a Comunidade Tradicional Indígena de etnias Kaingang e Krenak, da Aldeia Vanuíre, no município de Arco-Íris/SP e a Comunidade Tradicional de Pescadores Amazônicos do povoado Senhor do Bonfim, no município de Araguacema/TO. Para melhor alinhamento teórico desta comunicação científica estabeleceu-se a problematização “qual a delimitação conceitual das comunidades tradicionais no Brasil?”. Para a consecução deste artigo científico o grupo de pesquisa utilizou a exploração bibliográfica e documental sobre a literatura e novas produções científicas, bem como documentos históricos acerca do tema.

2 ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA HUMANIDADE: SURGEM AS COMUNIDADES

A partir do entendimento preliminar de felicidade e da constante busca desta pelos seres humanos, percebemos a trilha (pré) histórica dos homens nômades, que vagavam pelos campos dos poucos e extensos continentes do planeta para a composição das tribos preliminarmente organizadas, para a domesticação da agricultura e para a proteção dos integrantes do grupo que co-habitavam um certo espaço geográfico (HALL e YKENBERRY, 1990; MORAES, 2005). Assim a evolução histórica da civilização mesopotâmica, entre os rios Tigre e Eufrates, no golfo Pérsico, estabelece entre 3250 e 2800 a.C., que os sumérios seriam o povo que primeiro teriam experimentado a organização tribal mais complexa, com vida social organizada inclusive sobre a divisão do trabalho e a definição de um líder (MORAES, 2005, p.45; HALL e YKEMBERRY, 1990, p.42-43).

Ao longo da evolução de sua vida social e de seu conhecimento, buscando esclarecimentos sobre sua natureza, o homem assumira conflitos de posicionamentos, por vezes dentro de perspectivas platônicas e por outras aristotélicas (Filosofia...), prevalecendo o entendimento de que o “sistema visado pelo esclarecimento é a forma do conhecimento que lida melhor com os fatos e mais eficazmente apoia o sujeito na dominação da natureza” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.72). Neste interim, o ser

humano, dadas suas vontades naturais, diretamente ligadas à satisfação de suas necessidades biológicas e minimamente sociais, passa a desejar os elementos apresentados pela vida social em detrimento da caminhada nômade.

Apropriando-se do esclarecimento trazido pelo sociólogo Ferdinand Tönnies (BRANCALEONE, 2008; TÖNNIES, 1947) e por Costa (2010), estabelece-se que o grupamento humano primitivo, pautado por relações sociais firmado em vontades naturais são as comunidades nas quais imperam as relações sociais diretas (sem intermédio de estamentos sociais ou de plataformas tecnológicas), possuem um quantitativo limitado de integrantes e onde estes conhecem os limites de seu espaço, de seu território.

Neste sentido, Brandão (2009) continua sua fala e esclarece que as comunidades indígenas são grupamentos humanos que ocupam territórios, socializam restritamente a natureza, relacionam-se com outros grupos tribais, enfim, realizam-se sem a necessidade (fora da ou à margem da) sociedade artificial e de sua melhor expressão: a cidade. De forma contrária, as comunidades, existem funções na cidade; de uma ou algumas cidades próximas ou mesmo distantes, que também se relacionam ao atendimento das necessidades das pessoas que co-habitam. (BRANDÃO, 2009, p. 347)

Percebe-se, segundo Brancaleone (2008), que além do modo de união que contrapõe comunidade e sociedade, existem outras características que favorecem-na a firmar-se como tal. Na primeira, impera a hábitos e costumes, na segunda, a convenção, a política e a opinião pública; na primeira, princípios gerais que orientam a ação do grupo, na segunda, princípios relativos que orientam ações de membros individuais.

A experiência dos sumérios retratada por Hall e Ykemberry (1990) traz um bom entendimento da vida em comunidade e de como esta organização pós revolução neolítica facilitara a vida das pessoas por meio da divisão do trabalho e pela divisão ou acesso a uma gama mais diversificada de produtos e serviços coletivos, inclusive a maior segurança do grupo diante dos fatores externos. Estabelece ainda o alto grau de influência do modelo tribal sobre a organização de sociedade que a sucederia:

Segundo Moraes (2005) e Hall e Ykemberry (1990) é importante destacar que o componente religioso encontra-se bastante presente em qualquer descrição sobre a origem do Estado. A evolução histórica da civilização mesopotâmica, entre os rios Tigre e Eufrates, no golfo Pérsico, datada entre 3.250 e 2.800 a.C. aponta os sumérios como o povo que primeiro experimentara algumas formas de Estado, afim de organizar a economia objetivando o culto e a alimentação dos deuses. Os sumérios são apontados pela literatura correlacionada a antropologia, como a primeira civilização da região mesopotâmica, tendo

desenvolvido a agricultura e a irrigação. Os membros da comunidade adoravam os deuses ligados à natureza e aos sentimentos. Os sumérios construíram templos usados como centros políticos, econômicos e religiosos.

É possível especificar o elemento religioso de tal maneira que se torne um componente necessário de qualquer descrição das origens do Estado; quanto a isto o melhor que temos a fazer é seguir a análise de Patrícia Crone de “The Tribe and the State”. Salieta ela a transformação enorme, para a vida do homem, que a aceitação das organizações do Estado representa: a tribo é uma noção de senso comum, visto estar a comunidade política baseada no parentesco; pelo contrário, um Estado é bem diferente, visto que procura organizara as pessoas por meio de conceitos e não por meios familiares, por experiência própria. Assim, por razões apriorísticas, é de fato provável que um Estado só possa formar-se recorrendo a exigências julgadas sobrenaturais. A evidência histórica da Mesopotâmia corrobora este ponto de vista: as primeiras formas de Estado eram as de economia de templo, cujo objetivo principal era alimentar os deuses. (HALL e YKEMBERRY, 1990, p.42).

Assim, as marcas religiosas e culturais ou tradicionais são determinantes ao bom entendimento das comunidades, pois sobre estes valores imateriais as relações e vínculos da vida social se fortalecem; a organização, inclusive hierárquica (mesmo tribal, sem a presença do Estado), se fundamenta passando a ser extremamente respeitada e por fim transcendem à materialidade das coisas, como a caracterização do artesanato, das vestimentas e pinturas de corpos, da agricultura, da arte da guerra, da culinária, do dialeto ou língua desenvolvido pelo grupo, dentre tantos outros (HALL e YKEMBERRY, 2009).

Neste interim, o senso comum impele a uma crença de que em nossos contextos sociais e/ou teóricos, as comunidades de maneira geral e aquelas com hábitos tradicionais mais expressivos se opõem às sociedades mais complexas e modernas, pautada sobre o modo de produção capitalista e sobre a representatividade do coletivo para a gestão do coletivo. Entretanto, as comunidades não se opõem as sociedades modernas e urbanas, mas buscam a manutenção de seus valores de suas crenças e de seus costumes e por extensão de sua identidade humana e territorial.

3 TERRITÓRIOS

Apesar do termo “território” ter sua noção oriunda e remetida a geografia, mais especificamente a Geopolítica, a amplitude de estudos acerca de comunidades e também sobre desenvolvimento levam ao estudo amplificado do prisma geográfico, desdobrando-se também nas relações do grupo social que o habita e o transforma. Neste sentido, é basilar

deixar de compreender o espaço como somente físico, mas também como um todo, onde se defrontam protagonistas com interesses diversos e que buscam a territorialidade.

A territorialidade pode ser definida como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, controlar e usar um ambiente físico, se identificando com o território. Este fenômeno é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação deriva de contingências históricas, sendo um produto de processos sociais e políticos. Sendo necessário então para analisar o território de qualquer grupo, avaliar o contexto específico em que surgiu ou que foi defendido ou reafirmado (LITTLE, 2002).

As comunidades de maior tradicionalismo têm ao longo de sua história, interagido com o meio ambiente em que esta situada, de forma a se estruturar e se moldar, conforme o entorno onde esta ambientada, e a este entorno chamamos de territórios. Abramavoy (2007, pag. 21) define o conceito como sendo:

Territórios são resultados da maneira como as sociedades se organizam para usar os sistemas naturais em que se apóia sua reprodução, o que se abre um interessante campo de cooperação entre ciências sociais e naturais do conhecimento desta relação. (ABRAMAVOY, 2007, p.21)

Segundo Raffestin (1993) o território é fruto das relações sociais entre diversos atores, que vão desde o indivíduo ao Estado, e estes compõem as malhas e redes. As redes tem papel de dinamizador no território, e atuam como intermediador, não se opondo a ela, neste sentido, segundo Haesbaert (2002) o território não é enraizamento, não possui limite ou estabilidade, mas sim caracterizado pela fluidez, pelo movimento e pelas conexões, sendo a rede o canal que transporta do local ao global, sendo tanto técnico quanto social.

O fortalecimento dessas relações nos territórios é capaz de valorizar o ambiente em que atuam certos atores sociais, transformando os atributos e vantagens naturais em oportunidades competitivas para a promoção do crescimento e desenvolvimento. (ABRAMOVAY, 2000)

O modo do desenvolvimento territorial é iniciado por uma inovação, que visa despertar e mobilizar determinados recursos novos, que gera uma ambiente onde os espaços de expressão se deparam com suas demandas e buscam territorialidade (PECQUEUR, 2005)

4 IDENTIDADE, CULTURA E TRADIÇÃO

A identidade consiste na somatória de marcas e características que individualizam o indivíduo e o diferenciam de outros. Para Mannheim (1967) é o indivíduo que forma a sua personalidade, mas também a recebe do meio, onde realiza sua interação social, e nesta relação bilateral ambos se desenvolvem e se modificam gradativamente.

Hall (1997) afirma que a identidade de cada indivíduo é feita na sua relação com o outro, podendo ela somente ser vislumbrada no que têm a dizer sobre si e sobre o outro, na relação com o outro. Nesta interação são atribuídos significados partilhados, através da linguagem que fomenta tudo isso, e do diálogo que possibilita a construção de entendimentos partilhados e por conseguinte, a interpretação do mundo.

Hall (1997) nos aponta três concepções de identidades muito relevantes que refletem o processo intelectual de mudança do conceito de identidade fixas para uma identidade mais plural. A identidade do sujeito no período do Iluminismo baseava-se numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente contrato, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação. Por outro lado a identidade de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente. Por fim a identidade do sujeito pós-moderno é vista como mutante ou que não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente.

Neste cenário pós-moderno estabelece um novo papel, o da tecnologia diante a identidade, nos mostrando como o impacto da globalização está mudando as identidades culturais, nacionais, raça, gênero, etnia, na medida em que os avanços da globalização vêm fragmentando as regulações culturais das identidades a ponto do surgimento de uma “crise de identidade” diante das identidades sociais (HALL, 1997).

Tajfel (1981) define que a identidade social é o sentimento de pertencimento do indivíduo que deriva do seu conhecimento da sua pertença a um grupo (ou grupos) social, e o sentimento que deriva desta relação. Álvaro e Garrido (2006), por sua vez destacam que quanto maior o sentimento, maior a tendência a diferenciar-se de modo favorável ao seu próprio grupo (endogrupo) em detrimento do outro grupo (exogrupo).

Neste ponto de diferenciação de identidade social de um grupo para com outro, é que se estabelece a cultura. Para o antropólogo Edward Burnett Tylor (1832-1917) cultura é todo aquele complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem como membro da sociedade (LARAIA, 2006). Acerca desta discussão da terminologia de cultura, Miranda (2001) destaca:

Como ser-no-mundo, o ser humano só se realiza por meio do mundo, e ao se realizar humaniza o mundo. A atuação desse processo é o que chamamos cultura. Ele envolve tanto os meios para a ação humana, como também a finalidade e o sentido que tal ação imprime a esse processo. Nada disso acontece isoladamente, já que o ser humano se realiza sempre no interior de uma comunidade. (MIRANDA, 2001, p.46)

O ser humano, por sua natureza social é por extensão um ser cultural. Neste sentido, mesmo tomando os homens primitivos como objeto de estudos, não se concebe um de seus exemplares vivendo sem cultura, mas direcionados por instintos, somente sobrevivem e se realizam pela cultura. A cultura permite ao ser humano encontrar-se no mundo de modo geral e no meio onde vive em específico, interpretando-se a si mesmo e interpretando o mundo, no nível das representações e no nível dos sinais vividos. Também é mediante a cultura, que o ser humano confere finalidade e sentido às realidades (RABUSKE, 2001).

Cultura é o conjunto de sentidos e significações, de valores e padrões, incorporados e subjacentes aos fenômenos perceptíveis da vida de um grupo social concreto, conjunto que consciente ou inconscientemente, é vivido e assumido pelo grupo como expressão própria de sua realidade humana e passa de geração em geração, conservado assim como foi recebido ou transformado efetiva ou pretensamente pelo próprio grupo. (AZEVEDO, 1996, p.336)

Azevedo (1996) reforça que a cultura é composta por elementos explícitos e implícitos: os primeiros são a linguagem, os símbolos e rituais, os objetos, os gestos, o modo de trabalhar, de descansar etc. e os últimos são os sentidos, as crenças, os valores, os medos, a visão de mundo, a concepção ética da vida, etc.

O antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (1970) destaca os riscos do etnocentrismo para o desenvolvimento e para a cultura, sobre esta tratativa à diversidade cultural estabelece uma crítica ao evolucionismo, quando um grupamento humano se coloca como mais evoluído (e ou melhor) que outro, subalternizando-o. Por fim, enfatiza que o resultado entre diferentes culturas pode levar a três situações, bem próprias de conflitos: a destruição dos grupos; o surgimento de um outro grupo a partir da destruição dos grupos anteriores e por fim a desorganização de ambos os grupos. Na perspectiva desta última opção surge a idéia da assimilação da cultura minoritária pela majoritária, onde

observa-se a imposição coercitiva a partir do poder que hegemoniza a relação crítica em tela (VIEIRA, 2014).

5 COMUNIDADES TRADICIONAIS BRASILEIRAS

5.1 O DECRETO nº 6040 (de 07/02/2007)

No Brasil, como em boa parte do mundo, o desenvolvimento das estruturas sociais urbanas, movidas pelas propriedades privadas e pelo avanço do exercício da evolução do capital, levou a um embate de interesses entre a sociedade urbana (regulada por leis e contratos) e as comunidades mais antigas (unidas pela tradição e pela coesão). Assim, muitas comunidades foram sendo reduzidas de seus territórios e outras foram avançando com novas características culturais e tradicionais.

No contexto da aproximação e das relações estabelecidas entre grupos tão distintos (quer seja pela sua estrutura de regulação social ou por seus valores), por dificuldade de comunicação, por interesses capitais, ou pelas imposições das legislações hegemônicas à delimitação geográfica da nação, observam-se situações onde povos e comunidades são obrigados a recuarem em suas tradições extrativistas e de subsistência, alterando profundamente a essência das relações entre o homem e o meio estabelecidos há milênios, como os exemplos destacados por Viera (2014):

A fronteira étnico-cultural surge quando a comunicação entre grupos, por exemplo, de comunidades tradicionais do tipo extrativistas, não conseguem estabelecer trocas inteligíveis de valores, sentimentos e práticas com os grandes industriais que querem utilizar seus conhecimentos para uso comercial, ou quando um fiscal do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis - IBAMA tenta fazer um ribeirinho entender que não pode construir à beira de um rio em que sempre morou por ser área de preservação permanente ou quando a constituição de uma unidade de conservação de proteção integral impede uma comunidade tradicional de extrair seu sustento em sua produção da floresta, conforme suas práticas tradicionais. (VIEIRA, 2014, p.23).

A dicotomia de interesses entre diferentes povos (nativos, vindos livremente ou sob coerção) e as relações de poder das sociedades mercantis, bem como a (mais recente) busca de redução dos impactos humanos sobre os biomas naturais se expressam em conflitos físicos e até mesmo armados e outros implícitos às relações de poder entre grupos

sociais. Tais relações conflituosas vêm contribuindo para se escrever a história do Brasil, dentre elas podemos destacar como exemplos: a redução de diversas nações indígenas, a discriminação implícita estabelecida pela sociedade sobre as comunidades quilombolas, a morte de seringueiros pela posse de áreas amazônicas, a diminuição da piscosidade junto às comunidades pescadoras pela implantação de hidrovias ou usinas de energia hidroelétrica e ainda os conflitos de mercado entre agricultores comerciais e geraizeiros junto aos grandes centros das regiões centro-oeste e norte do país.

Em 1988, a Constituição Federal do Brasil, trouxe com o seu conjunto de direitos e de deveres aos cidadãos brasileiros que estes são iguais perante a lei e perante aos outros indivíduos (BRASIL, 1988). Com o marco constitucional, desdobrou-se a proteção aos povos minoritários e à cultura dos seus coletivos, assim os conflitos e as reduções de povos e culturas à força hegemônica da sociedade, que sempre foram parte da história brasileira, passaram a ser discutidos sob o novo prisma dos direitos do cidadão (embora, deve-se considerar que as articulações de poder, do regime democrático representativo liberal brasileiro, tem conseguido obter sempre o que a sociedade e os interesses capitais desejam sobre os interesses culturais e territoriais dos povos tradicionais).

Neste interim, alguns fatos bastante relevantes na história recente da promoção (mesmo que “à força”) do desenvolvimento brasileiro foram os enfrentamentos de indígenas à implantação da usina hidroelétrica de Belo Monte (Pará), descrito pela revista Época em matéria intitulada “um belo monte de conflitos”, veiculada em 07/11/2009:

[...] Assim como muitos dos projetos incluídos no PAC, o conflito de índios com o projeto da usina de Belo Monte não começou no governo Lula. Em 1989, quando o projeto foi discutido pela primeira vez, os índios conseguiram o embargo da obra. A cena da índia caipó Tuíra empunhando um facão contra o pescoço de um engenheiro da Eletronorte virou símbolo da luta contra o projeto. A cena se repetiu em 2008. Durante uma reunião em Altamira, no Pará, o engenheiro da Eletrobras Paulo Fernando Rezende foi ferido no braço pelos índios com um facão. O que torna a hidrelétrica de Belo Monte tão polêmica são as dúvidas e suspeitas que cercam a construção. Ninguém sabe ao certo qual será o impacto da hidrelétrica. Para construir um desvio no rio Xingu, as empreiteiras devem remover uma quantidade de terras semelhante ao volume do canal do Panamá, que liga os oceanos Atlântico e Pacífico, uma das maiores obras de engenharia do século XX. (REVISTA ÉPOCA, 2009).

Ao desdobramento de tantos casos de desarranjos sociais e econômicos (declarados ou implícitos), as políticas públicas foram sofrendo alterações e o Estado

brasileiro foi legitimando a participação de grupos sociais no debate das questões das minorias e mesmo criando coordenações, secretarias e ministérios. Assim foi criada a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (pelo Decreto de 13/07/2003), a qual compete o debate, a articulação e a representação das comunidades tradicionais no âmbito das políticas públicas brasileiras.

O referido decreto criou espaço de representação para 15 (quinze) grupos organizados, que ao olhar do Governo Federal representariam as comunidades ou povos tradicionais brasileiros: Associação de Mulheres Agricultoras Sindicalizadas; Conselho Nacional de Seringueiros; Coordenação Estadual de Fundo de Pasto; Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas; Grupo de Trabalho Amazônico; Rede Faxinais; Movimento Nacional dos Pescadores; Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu; Comunidades Organizadas da Diáspora Africana pelo Direito à Alimentação Rede Kodya; Associação de Preservação da Cultura Cigana; Centro de Estudos e Discussão Romani; Associação dos Moradores, Amigos e Proprietários dos Pontões de Pancas e Águas Brancas; Associação Cultural Alemã do Espírito Santo; Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira; Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo; Fórum Matogrossense de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável; Colônia de Pescadores CZ-5; Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu; Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão; Rede Caiçara de Cultura; União dos Moradores da Juréia; Rede Cerrado; Articulação Pacari. (destaca-se que algumas organizações foram chamadas à ocuparem vaga titular e suplência, outras para apenas titular ou apenas suplência, por isso a quantidade de grupos organizados relacionados ser maior que quinze).

O Decreto 6040 (de 07 de fevereiro de 2007) instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais, definindo:

Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, Decreto 6040, art.3,1).

O referido Decreto desdobra os princípios de igualdade racial e étnica estabelecidos pela Constituição Federal de 1988, buscando coadunar com a necessária instrumentalização das políticas públicas para a maior proteção dos grupos mais

vulneráveis e minoritários. Outra tratativa do Decreto 6040 é de tentar clarear o debate acerca da definição de território, mas a redação não contribui:

Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem o art. 231 da Constituição e art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações. (BRASIL, Decreto 6040, art.3,2).

Tanto a política pública de instrumentalização do debate como a legislação, acerca do tema comunidades tradicionais, avançou bastante nas últimas décadas no Brasil, mas deixam expostas algumas lacunas, como a legitimidade da representação das comunidades tradicionais e os procedimentos para que uma comunidade seja considerada (legalmente) tradicional.

Para Silva (2007) e Diegues *et al* (2000) as comunidades tradicionais têm a característica de serem autossustentáveis, mas dependentes dos recursos provenientes da terra, o que significa dizer, que suas áreas de habitação não podem ser tocadas ou utilizadas, o que gera uma consequência ambiental favorável a preservação, porém em um país predominantemente agrário e com uma biodiversidade propícia a experimentação científica, esse fator se torna conflitante, essa é provavelmente uma das causas, que levantam barreiras para a interferência direta e contínua do governo no auxílio e preservação dessas comunidades.

Diegues *et al* (2000) detalha que a Lei nº6040, trouxe grandes reflexões a respeito do que é uma comunidade tradicional e do que ela representa, mas acima de tudo resultou no reconhecimento oficial desses povos culturalmente diferenciados, diferenciados por sobreviverem de forma tradicional, mantendo aquilo que lhes foi ensinado e respeitando um estilo de vida, que foi esquecido a muito tempo, comunidades tradicionais podem ser caracterizadas como pedaços históricos vivos, indo muito além das indígenas, e podendo ser originárias de qualquer lugar, área ou região. Três comunidades tradicionais foram tomadas como estudo de caso da pesquisa na UNESP (intitulada “o terceiro setor como caminho para o desenvolvimento de comunidades): a comunidade Leta, proveniente da Letônia, localizada no distrito de Varpa, município de Tupã, Estado de São Paulo; a comunidade Kaingang e Krenak, localizada na Aldeia Vanuíre, em Arco-Íris, Estado de

São Paulo e a comunidade de pescadores amazônicos do Povoado Senhor do Bonfim, no município de Araguacema, Estado do Tocantins.

5.2 OS INDÍGENAS E A COMUNIDADE KAINGANG / KRENAK

O Brasil é um país caracterizado pela biodiversidade, pela multiculturalidade e pela miscigenação, onde as diferenças culturais constituem-se em uma de suas grandes riquezas. A história do Brasil foi cunhando o seu perfil cultural a partir das características de povos distintos. Neste sentido destaca-se como o primeiro contingente humano do Brasil (do qual ainda existem comunidades e descendentes no momento contemporâneo) é aquele formado por diversas nações indígenas, que foram encontrados (ou que abruptamente receberam) em organizações tribais pelos exploradores europeus.

Sobre a origem dos indígenas encontrados no Brasil (na época do chamado “descobrimento do Brasil”), posteriormente estabeleceu-se que sua origem seria a Ásia entre 12 ou 14 mil anos atrás, tendo migrado ao longo dos milênios pelo estreito de Bhering, que àquele tempo unia a Ásia e a América (IBGE, 2015). Os indígenas tinham seus valores e sua tradição, ligadas a um certo território, onde cultuavam sua(s) divindade(s) e onde construía(m) suas habitações e seus utensílios (armas e ferramentas), teciam suas vestimentas e por extensão marcavam suas culturas.

Silva (2007) e Ribeiro (2012) enfocam que o princípio do desaparecimento cultural indígena, se deu com os portugueses, mas se fixou principalmente com as falhas consecutivas das políticas públicas do Estado brasileiro, desde a monarquia até a contemporaneidade.

A Aldeia Vanuíre, em Arco-Íris (Estado de São Paulo) é formada por duas etnias assentadas pela FUNAI, em outubro/1991, em mesmo território geográfico (dentro da mesma reserva). Os Kaingangs são fruto da redução indígena sob o avanço de colonização impelido sobre a região onde hoje se encontram o oeste do Estado de São Paulo e parte do Mato Grosso do Sul. Os Krenaks, por sua vez, foram sendo empurrados pela colonização da região sul do Estado da Bahia, passando pelo Espírito Santo e Minas Gerais antes de serem assentados à convivência com os Kaingangs (PORTAL KAINGANG, 2015).

Segundo Ribeiro (1977) os Kaingang chegaram ao sul e sudeste do Brasil há 3.000 anos. A história desse povo em São Paulo pode, então, ser contada a partir daí. No planalto ocidental paulista ocupavam as terras mais altas dos campos de cerrado, entre os rios Tietê e Paranapanema, Aguapei e Feio.

Na década de 1880, quando o vertiginoso crescimento da produção cafeeira transforma a província de São Paulo no maior produtor nacional, a ocupação do oeste paulista sofre radical mudança nas suas características socioeconômicas (LIMA, 1978 p.109).

A partir de 1905 o conflito entre os Kaingang e não índios se intensificou no oeste paulista, devido ao início da construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. Os Kaingang defendiam o território onde viviam e os não índios lutavam pela posse privada das terras, motivados pela expansão cafeeira. Os indígenas destruíam a linha do trem em construção para amedrontar. Os não indígenas contratavam bugreiros para eliminar os Kaingang por meio uso de armas ou contaminação por doenças o que causou a morte em massa. A disputa se encerrou em 1912, com a “pacificação” dos Kaingang e confinamento deles em reservas vigiadas e controladas. Em 1912 foi criada o Posto Indígena Icatu (Braúna) e em 1916 a Aldeia Pirã, ou Posto Indígena Vanuíre (Arco-íris) (RIBEIRO, 1977).

O ano de 1912 foi considerado, pelo SPI – Serviço de Proteção aos Índios, o marco da “pacificação”, mas foi em 1916 que foi criado o Posto Indígena aonde nos seus arredores posteriormente a cidade de Tupã foi criada, estes resistiram e lutaram pelo seu território, mas foram vencidos pela violência, doenças e mortes, os remanescentes em número reduzido foram aldeados (CURY, 2012).

Em 1960 refugiados da tribo Krenak se ajuntaram ao Posto Indígena Vanuíre o que foi gerando a partir daí uma identidade intergrupala, onde foi feita uma reconfiguração das práticas, devido ao casamento inter-étnicos que são aceitos, mas cada indivíduo tem que optar por sua identidade étnica. Nesse contexto os dois grupos buscam afirmações, mantendo um convívio tranquilo neste processo de construção de identidade (CURY, 2012).

5.3 OS LETOS E A COMUNIDADE VARPA

Imigrantes vindos da Letônia, após a Primeira Guerra Mundial, estabeleceram-se a margem direita do Rio do Peixe, no então município de Campos Novos, constituindo hoje um dos distritos do município de Tupã. Os Letos chegaram ao distrito em 1922, antes mesmo da fundação da cidade, em 1929 (TUPES, 2007). Souza (2014) destaca que “deixaram a Letônia rumo ao Brasil em função do cerceamento à liberdade de culto

imposto pelo regime bolchevista. Eles eram unidos e, os que chegaram aqui, eram predominantemente religiosos batistas”.

Segundo Souza (2014), vieram primeiramente dois imigrantes para comprarem as terras e decidiram que ali seria formada a comunidade, então seguiram outros 2400 imigrantes letos que desbravaram a mata, construíram casas, criando uma comunidade em sistema de cooperativa que garantia-lhes auto-suficiência. Construíram uma Igreja Batista, que chegava a ser a maior daquela época, o idioma era o letão, até que a chegada da ditadura militar instalou na comunidade uma escola oficial e obrigou o uso da língua portuguesa.

Na década de 1930, com a criação da cidade de Tupã e faltando opções profissionais e educacionais, os descendentes letos passaram a deixar a cidade nos anos seguintes, contemporaneamente são cerca de 800 moradores, que em sua grande parte são descendentes diretos dos letos que escolheram morar em comunidade e manter viva a cultura trazida para o Brasil. (SOUZA, 2014).

Com o aumento do número de imigrantes, além da direção espiritual, houve a necessidade de escolherem outras pessoas para desempenhar outras missões, como compra de terras, movimentação financeira, supervisão do trabalho, etc. Essa direção durou apenas enquanto os imigrantes viviam em comum, quando as terras foram repartidas, a administração comunitária e a relação entre seus membros (mesmo as de caráter religioso) sofreram várias modificações, facilitando o convívio e dando mais racionalidade às atividades e a vida em comum. A vida social em Varpa pode ser descrita nas seguintes atividades: igreja, missões religiosas, passeios organizados, assistência social e finalmente a vida diária. É praticamente impossível separar a vida social da religiosa, já que se trata de uma sociedade religiosa (TUPES, 2007).

Segundo Tupes (2007), após a divisão das terras os imigrantes começaram o cultivo de forma sistemática, onde produziam o que era essencial para seu consumo. Procuravam tornar, as propriedades auto-suficientes, dessa forma possuíam algum gado, aves, culturas dos principais produtos necessários à subsistência e ao cultivo de alimentos.

5.4 COMUNIDADES DE PESCADORES E O SENHOR DO BONFIM

Uma grande parte das comunidades tradicionais da amazônia brasileira sobrevive das relações com a grande malha de rios, sendo a maioria de alta piscosidade. Com habilidades práticas e conhecimentos tradicionais advindos das gerações passadas e que cadenciam a geração de renda das famílias.

O povoado Senhor do Bonfim foi iniciado por volta da década de 1920, quando algumas famílias migraram do Estado da Bahia, trazendo consigo uma relíquia (imagem do Senhor do Bonfim) encontrada no município de Canudos (Bahia). As famílias se instalaram provisoriamente em outras localidades até a chegada às margens do rio Piranhas, afluente do rio Araguaia, onde construíram as habitações feitas de tramas de bambu fechadas com barro (taipa) e cobertas com palhas de folha de babaçu (ALVES e MORAES, 2011).

As 60 (sessenta) famílias que habitam o povoado resistem às muitas dificuldades da vida precária que vivem, morando e vivendo aos costumes tradicionais de seus antepassados e tendo na romaria anual de devotos à pequena relíquia religiosa, o momento de maior condições de geração de renda, que acontece anualmente na primeira quinzena do mês de agosto (ALVES e MORAES, 2011).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises das literaturas estudadas e complementarmente dos documentos acerca das comunidades tradicionais brasileiras, deixam claro que estas ainda caminham à margem de um processo de inclusão na sociedade, Tönnies (1947) e Brancaleone (2008) destacam as diferenças de valores, não monetários, mas de valores dados à vida, como grandes diferenciais entre as comunidades e a sociedade (especialmente urbana), onde vigoram os preceitos capitalistas. O desafio iminente da sociedade, detentora do poder hegemônico é conseguir promover o desenvolvimento sem atropelar e mesmo massacrar culturas e povos, que constitucionalmente estariam protegidos.

De fato, por suas características, são comunidades tradicionais os geraizeiros, como os da Comunidade Matinha (Guaraí/TO); os pescadores tradicionais, com os de Belém/PA e os do Povoado Senhor do Bonfim (Araguacema/TO); os remanescentes de garimpos (bem como de outros ciclos econômicos especialmente rurais); os quilombolas; os indígenas, das mais diversas etnias; os ciganos; os extrativistas amazônicos; os babaçueiros; os pantaneiros; as comunidades de terreiros e dentre tantas outras, a comunidade leta de Varpa.

Por fim, esta pequena comunicação científica traz uma sinalização de que a definição de comunidade tradicional perpassa, sem dúvidas, pelos conceitos de cultura, identidade e território, aportando-se em uma grande possibilidade de definições, como a estabelecida pelo Decreto 6040 e aquela tecida por Vieira (2014). O debate trazido pelos autores aponta que é importante, tendo-se a lei, caminhar agora para a definição de

caminhos que sejam legítimos para o reconhecimento oficial das comunidades tradicionais no Brasil, para que se possa operacionalizar a promoção do desenvolvimento de forma mais equitativa, mais constitucional.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, R. O capital social dos territórios: repensando o desenvolvimento rural. **Economia Aplicada**. v. 4, n° 2, abril/junho. 2000.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ÁLVARO, José Luis; GARRIDO, Alicia. **Psicologia social**: perspectivas psicológicas e sociológicas. Tradução de Miguel Cabrerias Fernandes. São Paulo: McGraw Hill, 2006.

ARAÚJO, S.M.; BRIDI, Maria Aparecida; MOTIM, Benilde Lenzi. **Sociologia**: um olhar crítico. São Paulo: Contexto, 2013.

AZEVEDO, M. **Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé**. São Paulo: Loyola, 1986.

BEHRING, E.R.; BOSCHETTI, Ivanete. **Política social**: fundamentos e história. São Paulo: Cortez, 2006.

BRANCALEONE, C. Comunidade, sociedade e sociabilidade: revisitando Ferdinand Tönnies. **Revista de Ciências Sociais**. V.39, n.1, 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A comunidade tradicional**. In: COSTA, João Batista Almeida. LUZ, Cláudia (Orgs.). Cerrado, Gerais, Sertão: comunidades tradicionais dos sertões roseanos. Montes Claros: 2010 (n prelo). P 1-365. Disponível em: <<http://www.nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/a%20comunidade%20trad160.pdf>>. Acesso: 20/05/2015.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/cf1988.htm>>. Acesso em 15 de fevereiro de 2015.

_____. Lei nº6040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em 21 de fevereiro de 2015.

_____. Lei nº10884, de 13 de julho de 2003. Cria a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Dnn/Dnn10884.htm>. Acesso em 21 de fevereiro de 2015.

BORELLI, S.H.S. Os Kaingang no Estado de São Paulo: constantes históricas e violência deliberada. In J. M. Monteiro et al. **Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração**. São Paulo: Yankatu / Comissão Pró-Índio, 1984.

COSTA, C. **Sociologia**: introdução à ciência da sociedade. São Paulo: Moderna, 2010.

CURY, M. X. Museologia, comunicação museológica e narrativa indígena: a experiência do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuúre. **Museologia & Interdisciplinaridade**, n.1, p.49-76, 2012. Disponível em: <<http://www.seer.bce.unb.br/index.php/museologia/article/view/6842/5514>>. Acesso em 18/02/2015.

DIEGUES *et al.* **Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil**. São Paulo: Cobio, 1999.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos**. Niterói: EdUFF; São Paulo: Contexto, 2002.

HALL, J.A.; YKEMBERRY, G.J. **O Estado**. Lisboa/Portugal: Estampa, 1990.

HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&a, 1997.

IANNI, O. **Sociologia da sociologia**. São Paulo: Ática, 1989.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em 24 de março de 2015.

LARAIA, R.B. **Cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LESSER, J. **A negociação da identidade nacional: imigrantes. Minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. São Paulo: UNESP, 2001.

LIMA, J.F.T. **A ocupação da terra a destruição dos índios na região de Bauru**. 1978. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1978.

MANNHEIM, K. **O homem e a sociedade: estudos sobre a estrutura social moderna**. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.

MELATTI, D.M. **Aspectos da organização social dos Kaingang paulistas**. Brasília: Funai, 1976.

MIRANDA, M.F. **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

MORAES, N.R. **As empresas e o atendimento às demandas sociais em Bauru/SP: responsabilidade ou marketing?** 2005. 140f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Faculdade de História, Direito e Serviço Social. Franca/SP: UNESP, 2005.

_____ ; ALVES, P.K.F. **Estudo dos reflexos sociais do fortalecimento da apicultura junto às comunidades tradicionais de Araguacema e Pequizeiro** – Estado do Tocantins. Palmas/TO: UNITINS, 2011.

PECQUEUR, B. **O desenvolvimento territorial: uma nova abordagem dos processos de desenvolvimento para as economias do Sul**. Campina Grande, Raízes, 2005

PERUZZO, C.M.K. **Comunidades em tempos de rede**. Porto Alegre: Unisinos, 2002

PINHEIRO, Níminon S. **Os nômades. Etno-história Kaingang e seu contexto: São Paulo, 1850-1912**. Assis: UNESP, Dissertação de Mestrado, 1992.

PORTAL KAIKANG. Portal kaingang. Disponível em <http://www.portalkaingang.org/index_vanuire.htm>. Acesso em 12 de fevereiro de 2015.

RABUSKE, E.A. **O homem – um ser de cultura**. Petrópolis: Vozes, 2001.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

REVISTA ÉPOCA. Um belo monte de conflitos. Disponível em <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI103418-15223,00-UM+BELO+MONTE+DE+CONFLITOS.html>>. Acesso em 25/02/2015.

RIBEIRO, J.S.P. **A formação do povo brasileiro e suas consequências no âmbito antropológico**. Presidente Prudente: Unisinos, 2012.

SILVA, M.O. Saindo da invisibilidade - a política nacional de povos e comunidades tradicionais. **Revista Inclusão Social**. Brasília, v. 2, n. 2, p.7-9, 2007. Disponível em : <<http://revista.ibict.br/inclusao/index.php/inclusao/article/view/9>>. Acesso em 22/02/15.

SOUZA, L.T. **Varpa (Tupã): a Europa no oeste paulista**. Disponível em <<http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=1757537>>. Acesso em 18/04/2015.

TAJFEL, H. **Grupos humanos e categorias sociais**. Tradução de Lígia Amâncio. Lisboa: Livros Horizonte, 1981.

TÖNNIES, F. **Comunidad y sociedad**. Buenos Aires/Argentina: Losada, 1947.

TUPES, M. **Depois do crepúsculo: um novo alvorecer: Estudo Sócio-Religioso da Colonização Leta de Varpa e Palma - SP**. 4ªed. Tupã/SP: Multigráfica, 2007.

VIEIRA, Marcelo Garcia. **Os direitos fundamentais das comunidades tradicionais: crítica ao etnocentrismo ambiental brasileiro**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.