



Biodiversidade, Estado brasileiro e Religião na Amazônia

Biodiversity, State and Religion in the Brazilian Amazon

Deis Elucy Siqueira *

Resumo

A partir do final do século passado, na esteira das preocupações e debates sobre a biodiversidade, chega-se à afirmação da importância da Amazônia. No bojo dessa dinâmica, colocam-se também as pressões internacionais e as políticas estatais para a região e para as populações tradicionais, nela concentradas. Até então alijadas dos interesses políticos do Estado, estas populações passam agora a ser vistas como detentoras de culturas, de saberes “locais”, cruciais diante da necessidade “global” de conservação da biodiversidade. Em estreita mescla com os saberes tradicionais, expressam-se inumeráveis formas de religiosidade, dentre as quais se destacam a “encantaria” e a pajelança. Em relação à Amazônia brasileira, esse lugar central ocupado pela religiosidade é tratado via três eixos: presença da Igreja Católica e de outras organizações religiosas em seus processos organizativos; politização da natureza e da religiosidade associada à emergência de múltiplas identidades coletivas; importância da “encantaria” e da pajelança ecológica para a conservação da biodiversidade.

Palavras-chave: biodiversidade; religiosidade; Amazônia; encantaria; políticas estatais.

Abstract

From the end of the last century, at the base of the concerns and debates on biodiversity, one comes to asserting the importance of the Amazon. Amid this dynamic, there are also international pressure and public policies for the region and its traditional people. It is known that such populations have Ordinarily being shut out from the political interests of the state. However, these traditional population is beginning to be understood as having cultures, there is to say, "local" knowledge, given the crucial need for "global " biodiversity conservation. Closely intertwined with traditional knowledge, innumerable forms of religiosity is expressed, among which is highlighted the so called “encantaria” and “pajelança”. Regarding the Brazilian Amazon, this central place occupied by religiosity is handled via three routes: the presence of the Catholic Church and other religious organizations in their organizational processes; politicization of nature and of religiosity associated with the emergence of multiple collective identities; the importance of the so called "encantaria” and of the ecological “pajelança” (shamanism) towards conservation of biodiversity.

Key words: biodiversity; religiosity; Amazon; encantaria; public policies

Artigo recebido em 5 de maio de 2010 e aprovado para publicação em 25 de junho de 2010.

* Doutorado em Sociologia - Universidad Nacional Autónoma de México/UNAM (1984) e Pós-doc em Sociologia - Universidad de Barcelona/UB (2001). e-mail: deissiqueira@yahoo.com.br

Apresentação

O termo biodiversidade foi usado pela primeira vez em 1986. Nasceu como parte de processo de revalorização da natureza enquanto fonte de informação para a biotecnologia, ancorada na decodificação e na instrumentalização da biodiversidade, ou seja, reserva para realização futura e fonte de poder para a ciência. O fato é que a biodiversidade é um patrimônio da biosfera e grande parte dela está sendo perdida antes de serem conhecidos seus componentes. Grandes perdas são devidas às atividades humanas, em particular à destruição dos *habitats* de plantas e de animais. A redução da biodiversidade tem dado origem a novos conflitos, envolvendo a negociação da divisão e apropriação dos recursos naturais.

Há que se lembrar o sistemático encobrimento das causas políticas da degradação ambiental que predomina no planeta, transformando a natureza em estoque de capital a ser explorado de acordo com as prioridades da globalização dos mercados e cuja expressão mais conhecida é a falaciosa "Tragédia dos Comuns".¹ Explicitam-se dimensões sociais, culturais, políticas, ecológicas, éticas e estéticas da biodiversidade (GASTON e SPICER, 1998).

A problemática é tão complexa que surgem ou se visibilizam, dentre outras, novas áreas do conhecimento, categorias, índices, indicadores, tais como Etnodesenvolvimento, Desenvolvimento Sustentável, Cultura e Sustentabilidade Ecológica, Racionalidade Ambiental, Serviços Ambientais; Política da Humanidade (Antropolítica); Justiça Ambiental; Justiça Climática, Governança Participativa; *Ecological Ruckstack* (mochila ecológica), Orçamento Carbono. Além da Matriz Territorial de Sustentabilidade, há o Índice de Bem-Estar Econômico Sustentável (Ibes), atualmente Índice de Progresso Genuíno (IPG) e a Pegada Ecológica. Ademais, a sustentabilidade se afirma como um “valor”, chamando a atenção para a necessidade de se reaproximar a economia da ética e a sociedade da natureza (VEIGA, 2010).

¹ A expressão foi usada como título de um ensaio de Garret Hardin publicado em 1968 na revista científica *Science*. Hardin enfocou a superpopulação e afirmou, de forma determinista e simplificadora (FEENY *et al.*, 2001), a sobre-exploração de recursos manejados de forma comunal. Por sua vez, o livro de James Hoggan (2009) conta as práticas escandalosas da ExxonMobil e de outras empresas na tentativa de escamotear os impactos da mudança climática e outros desastres ambientais.

Encontra-se em construção um novo referencial científico ou até mesmo um novo paradigma. Os humanos são forçados a abandonar, ao menos em parte, seu antropocentrismo, e se verem, diante de questões que remetem à possibilidade de continuação de vida no planeta, como uma das espécies do mundo animal, parte do mundo natural, da natureza.

Enrique Leff, um dos intelectuais formadores do campo, oferece uma instigante teoria da complexidade ambiental em sua obra *Ecología y Capital* (1994). A produção de Edgar Morin (2002, 2003), um dos maiores expoentes da necessidade de um novo paradigma, marca a década de 1990.

No final do século passado, simultaneamente, intensifica-se o uso das ciências – que se consolidam, no contexto da terceira fase do capitalismo (processos especulativos financeiros), como poderosas forças produtivas, lideradas pelo complexo empresarial-militar (sobretudo EUA) – e a realização de capital natural através de um processo crescente de mercantilização da natureza (apoiada na biotecnologia para aproveitamento imediato da biodiversidade).

Elementos da natureza são transformados em mercadorias fictícias, mas objeto de mercados reais. E a ficção de que são produzidos para venda vai se tornando o princípio organizador da sociedade. Ou seja, amplia-se a esfera da mercadoria e novas mercadorias (fictícias) são criadas, tais como o ar e a água. Tal ficção gera mercados reais que buscam ser institucionalizados (BECKER, 2009).

Nesse contexto, também de constituição de uma nova geopolítica mundial, evidencia-se o poder de influência internacional na decisão dos Estados sobre o uso de seus territórios. E, ao mesmo tempo, destaca-se o papel da Amazônia, que se torna, crescentemente, fronteira do capital (de uso científico-tecnológico da natureza). Verifica-se a valorização ecológica da Amazônia em termos de sobrevivência humana e de suas reservas naturais, destacando-se a sua megadiversidade e a sua fartura de água. Na atualidade, ela é considerada o coração ecológico do planeta.²

² O Brasil é detentor da maior floresta equatorial do planeta, de uma das suas maiores biodiversidades (25 a 30.0% da biodiversidade terrestre) e um dos maiores volumes de água disponíveis do planeta. A Amazônia sul-americana corresponde a 1/20 da superfície terrestre e a 2/5 da América do Sul; 1/5 da disponibilidade de água doce (17.0%) e 1/3 das florestas mundiais latifoliadas e apenas 3,5 milésimos da população do planeta. São 6,5 milhões de Km². Envolve, além do Brasil, Bolívia, Peru, Colômbia, Venezuela, Guiana, Suriname, Guiana Francesa e Equador. A Amazônia Legal corresponde a 57,4% da área

No sentido de diminuir ou de frear a degradação ambiental e proteger a biodiversidade, um dos instrumentos mais utilizados em todo o mundo é a criação de Áreas Protegidas. No Brasil, essas áreas são as Unidades de Conservação (UCs). Elas são de Proteção Integral ou de Uso Sustentável. E, dentre elas, um produto genuinamente brasileiro são as Reservas Extrativistas (Resex), de uso coletivo, fundamentais para a discussão da conservação da biodiversidade porque criadas a partir de pressões estrangeiras associadas a movimentos sociais de populações tradicionais³ locais – “formas locais de solução de um problema global: a proteção da biodiversidade” (Becker, 2009, p. 129). E estas se concentram na Amazônia.

Os movimentos se invertem: as pressões internacionais se voltam para a criação de projetos endógenos e, pela primeira vez, as populações tradicionais passam a ser protagonistas, sobretudo porque detentoras de saberes, comportamentos, manejos, ou seja, de uma cultura ecológica com graus de impacto menores do que as práticas capitalistas hegemônicas e seu alto grau de destruição da biodiversidade.

Essas populações sempre foram discriminadas, inferiorizadas, na representação social hegemônica, porque associadas ao conservadorismo, ao velho, ao ultrapassado. As várias denominações regionais com que são conhecidas – tabaréus, caipiras, brejeiros, sertanejos, ribeirinhos, peões, sertanejos, caboclos, bugres – se equivalem, no sentido de serem desqualificadoras, associadas que são à ideia de “estorvo” ao progresso, à industrialização, à modernização. Na ideologia constitutiva da nação, essas populações deveriam ser substituídas, colonizadas pela modernidade, pela disciplina do trabalho, pelo consumo, pela mercantilização, pela monetarização geral. Até princípios

total do Brasil, incluindo partes dos estados do Mato Grosso, Tocantins e Maranhão. Mais da metade dos 166,5 milhões de há agregados à Amazônia Clássica (floresta tropical), ou seja, 95,2 milhões são representados pelo bioma cerrado nos estados, de Mato Grosso, Tocantins, Pará, Maranhão e Rondônia (BECKER, 2009, 33, 53, 73, 88). Durante a primeira década do século XXI, o Brasil é o país que mais aumenta áreas protegidas no mundo: cerca de metade do que foi criado internacionalmente corresponde a áreas brasileiras. Hoje, dos 500 milhões de quilômetros quadrados da Amazônia, quase 8,0 % correspondem a Áreas de Proteção Integral, 11,0% destinam-se à exploração sustentável (Reservas Extrativistas, por exemplo) e 21,0 % são de terras indígenas (ABRAMOVAY, 2010, 05).

³ Populações tradicionais: segundo o artigo 3º, Inciso I da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT- Decreto nº 6.040 de 2007), populações tradicionais são definidas como: ... *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*

do século passado, foram consideradas como “gentilha”, inclusive em documentos oficiais (SIQUEIRA, 2007; SIQUEIRA e PINTO, 2007).

Portanto, para a compreensão do processo, faz-se necessário adentrar na atuação do Estado brasileiro, porque ela revela os conflitos entre o latifúndio/capital e trabalhadores/populações tradicionais. E na atualidade, concordando com Acselrad (2004), os conflitos ambientais são expressão de tensões entre diferentes modelos de desenvolvimento.

Assim, impõem-se duas frentes de reflexão. Analisar a atuação do Estado em relação a essas populações e à Amazônia é fundamental para melhor se compreender a gangorra existente entre modelo exógeno e modelo endógeno de desenvolvimento. E, nesse movimento, destaca-se a politização dessas populações, e nesta, a politização de sua religiosidade; a valorização de seus saberes e de sua cultura ecológica, em sua articulação com essa religiosidade.

1 O Estado e a Amazônia

A ocupação da Amazônia foi tardia, periférica em relação à economia capitalista mundial, dependente do mercado externo. O paradigma que a ancorou foi o do progresso pensado como crescimento econômico e prosperidade infinita, baseados, por sua vez, na exploração de recursos naturais também entendidos como infinitos. Esta é uma perspectiva externa, exógena ao território. A estratégia endógena, por sua vez, após as Missões (visão interna do território, fruto do contato com os moradores locais, privilegiando a autonomia local) foi muito menos expressiva, identificável em alguns projetos de colonização, mas, em particular, através de povos indígenas e outras populações tradicionais.

A partir do golpe militar (1964), as políticas do Estado brasileiro para a região podem ser caracterizadas como favorecedoras de grandes grupos, pela violência da implantação acelerada de uma malha tecnopolítica, que continuou tratando o espaço como isotrópico e homogêneo: a ocupação do território estava associada ao projeto de integração nacional (BECKER, 2009, p. 27).

A política militar de integração nacional e de expansão territorial do capital em direção à Amazônia se fez através de grandes projetos – exploração de minérios, estradas, barragens –, mobilizando diferentes frentes de expansão, sem qualquer preocupação com o ambiente. Vale destacar os incentivos fiscais concedidos a projetos agropecuários pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), criada em 1966, e a exploração mineral em escala industrial. Até a década de 1970, a pecuária na Amazônia era praticada em campos naturais: o latifúndio garantia ao fazendeiro o conforto de um domínio senhorial, com técnicas exploratórias de baixo impacto. A partir da década seguinte, foi implantado outro sistema pecuário, também com base no latifúndio, mas com pastagem cultivada (processo de substituição ecológica) em áreas desmatadas e com grande impacto ambiental (LIMA e POZZOBON, 2005).

Os estímulos do governo concentravam-se no desmatamento e nos assentamentos em lotes individuais, afrontando os seringueiros (organizados em “colocações”). A ação estatal gerou conflitos e resistências, as quais também marcam a década de 1970, apesar da repressão militar.

A partir da década de 1980, intensificaram-se os questionamentos e os movimentos de resistência social. Por um lado, verificaram-se pressões internacionais através de agências financiadoras de projetos desenvolvimentistas, como o Banco Mundial, que podem ser exemplificadas pela inclusão do conceito de desenvolvimento sustentável (introduzido pelo Relatório Brundtland, em 1986) entre as exigências de financiamento. Assim, se consegue “condicionar o desembolso de verbas para infraestrutura ao desembolso *pari passu* de verbas para a criação e proteção de áreas de preservação ambiental e terras indígenas” (LIMA e POZZOBON, 2005, p. 65). Por outro, ocorreu a reação política, que culminou na organização de importantes movimentos sociais, os quais encontraram no discurso ambientalista uma âncora para suas reivindicações. A resistência das populações tradicionais à expropriação de seus territórios e identidades tem sua expressão maior em Chico Mendes, mas foram também significativas as reivindicações de indígenas e de outros povos tradicionais, além da atuação de um novo sindicalismo rural formado por sindicatos de trabalhadores rurais de resistência, especialmente na região Norte. Verifica-se uma articulação desse movimento com as pressões ambientalistas internacionais (e nacionais).

O ano de 1985 pode ser lido como marco indicativo de relativo esgotamento da hegemonia da política nacional-desenvolvimentista do Estado brasileiro. Por um lado, é implantado o último projeto associado à doutrina do desenvolvimento e segurança, o Calha Norte; por outro, é criado o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), símbolo da resistência desses trabalhadores. Ainda nesse ano surge o conceito de Reserva Extrativista.

Assim, sobretudo a partir de 1985, a Amazônia se configurou como uma fronteira socioambiental, no sentido da geração de um vetor tecnocológico na dinâmica regional, substituindo o vetor tecnoindustrial hegemônico até então. Surgem novos projetos conservacionistas, alternativos ao modelo hegemônico, nascidos “de baixo para cima”. Ou seja, novas territorialidades que resistem à exploração de experimentos associados à biosociodiversidade (BECKER, 2009).

Sobressaem várias políticas do governo indicativas da mudança de direção estatal centrada em Desenvolvimento e Segurança para uma política mais descentralizada e participativa, pautada na proteção da natureza, no uso sustentável dos recursos naturais e na melhoria da qualidade de vida das populações tradicionais. A Constituição de 1988 já havia incorporado a questão do meio ambiente (“saudável para todos os brasileiros”), tendo sido criada uma Comissão de Meio Ambiente, Minorias e Defesa do Consumidor.

Em 1989, foi criado o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e as Reservas Extrativistas, ancoradas no usufruto coletivo – concessão de terras pelo governo federal a populações tradicionais, com um modelo de gestão baseado em uma estreita relação sociedade-Estado. As Resex são as únicas Unidades de Conservação que têm um conselho deliberativo (as demais têm conselhos consultivos). Em 1990, são criadas as quatro primeiras Resex: Alto Juruá, Chico Mendes, Rio Ouro Preto e Rio Cajari.

Em 1992, foi criado o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado de Populações Tradicionais (CNPT) e várias UCs. Foi realizada a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (Eco-92) e a Comissão sobre a Diversidade Biológica (CDB), a qual aponta as Unidades de Conservação (UCs) como uma das estratégias importantes para a biodiversidade. No evento, dá-se a união de movimentos sociais com o “ambientalismo”.

O Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais (PP-G7), negociado em 1991, lançado em 1993 e operacionalizado a partir do ano seguinte, foi o grande indutor de projetos endógenos, objetivando atender às principais reivindicações sociais.

O ano de 1992 assinala vários marcos do processo, destacando-se a criação do Ministério do Meio Ambiente e o estabelecimento de uma “política ambiental”. Implementa-se uma malha socioambiental na Amazônia, com projetos alternativos, novas UCs, demarcação de terras indígenas, projetos endógenos.

O processo de demarcação das terras indígenas fomentou o surgimento de um movimento indigenista que se expressou através de numerosas organizações indígenas, as quais estabeleceram estreitas relações com ONGs. Essa relação foi sinalizada por Albert (1997) como uma associação político-pedagógica, através da qual o movimento indigenista conseguiu seu reconhecimento (apoiado na apropriação do universo ideológico de seus aliados). O processo de interação com a sociedade nacional fez com que diversas bandeiras, como a luta ecológica e o desenvolvimento sustentável, fossem incorporadas nos discursos das lideranças indígenas para auditórios brancos (ALVAREZ, 2004). Na década de 1980, as autoridades indígenas se ancoravam no carisma. A partir da década seguinte, forma-se uma nova geração de lideranças “capacitadas na administração de projetos, detentoras de uma retórica de ‘etnodesenvolvimento’ herdada das agências financiadoras” (ALVAREZ, 2004, p. 04).

Segundo Alvarez (2004), citando Albert (2000), da virada da década de 1980 para a seguinte, passou-se de uma forma de etnicidade estritamente política, assentada em reivindicações territoriais e legalistas (aplicação do *Estatuto do Índio*), para o que se poderia chamar de uma “eticidade de resultados”. Nesta, a afirmação identitária teria funcionado como pano de fundo para a busca de acesso ao mercado e, sobretudo, ao “mercado dos projetos” internacional e nacional, aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/sustentável). E continuam crescendo as organizações da sociedade civil.

O Estado pode ser lido como o ordenamento máximo normativo de uma sociedade (aparelho legislativo, administrativo, judiciário, militar), entidade que tende a transcender a sociedade, pois em primeiro plano encontra-se o aparelho administrativo-judiciário, ou seja, a burocracia. É um instrumento de defesa da ordem social vigente, mas instrumento de

dominação de uma classe social sobre outras. Para tanto, administra tensões internas que surgem entre as classes sociais, devido a seus antagonismos, suas contradições. Demanda um mínimo de consenso e de legitimação, mas vale-se de coerção, podendo chegar à força (de forma legítima ou não) e, não raro, recorrer à repressão a movimentos sociais emergentes.

Assim sendo, as ambivalências das políticas e atitudes do Estado brasileiro não tardaram em se apresentar, desvelando-se a sua lealdade histórica para com os interesses dos grupos dominantes. A partir de 1996, o processo de ocupação da Amazônia passou a se caracterizar por políticas paralelas, desarticuladas e conflitantes, parte, inclusive, de um movimento não coincidente nos níveis nacional e internacional.

Retomou-se o vetor termoindustrial, envolvendo empresários, bancos, Forças Armadas. Os Programas Brasil em Ação (1996) e Avança Brasil (1999) favoreceram a retomada de forças exógenas voltadas para a exploração de recursos para exportação, propondo a implantação de grandes corredores de desenvolvimento, conflitando com a fronteira socioambiental (BECKER, 2009). Políticas de estímulo a novos investimentos para infraestrutura e outras se voltavam para populações tradicionais/locais e para a proteção ambiental. Em termos de território, verificou-se o domínio do modelo endógeno: grandes áreas associadas a populações e a recursos naturais locais; áreas protegidas e projetos comunitários constituindo essas áreas, ampliadas pelo Projeto ARPA.⁴

Ou seja, a atuação do Estado pode ser caracterizada como de mão dupla, dada a coexistência conflitiva de modelos: corredores de conservação (ancorados no modelo endógeno) e corredores de desenvolvimento (modelo exógeno); alteração do interesse nacional e das próprias políticas públicas (BECKER, 2009; LIMA e POZZOBON, 2005); falta de consenso entre a política de desenvolvimento econômico e a política de preservação ambiental. Hegemonicamente se destaca a “maximização de objetivos econômicos imediatos dos projetos. Assim, se trata de uma cultura ecológica instrumental e limitada, sem referência à globalidade dos sistemas ambientais afetados” (LIMA e POZZOBON, 2005, p. 66).

⁴ Programa Áreas Protegidas da Amazônia, lançado no evento Rio + 10. Os principais parceiros envolvidos são o governo brasileiro, o WWF-Brasil, o GEF e o Banco Mundial (consolida-se o compromisso assumido pelo governo brasileiro em 1998 de proteger pelo menos 10% das florestas amazônicas).

Mas, simultaneamente, aprimorava-se o arcabouço legal, o que sugere a importância crescente da agenda ambiental no país. Em 1997, foi aprovada a Lei das Águas; em 1998, a Lei dos Crimes Ambientais; em 1999, a lei que estabelece a Política Nacional de Educação Ambiental. E em 2000, contando com pressões de ONGs internacionais, a lei que estabelece o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) (aprovada em 2.000 e regulamentada em 2002). Apesar de problemas que envolvem essa lei, o SNUC avança e é considerado como uma referência mundial. Ainda em 2006, é criada a Lei de Gestão de Florestas Públicas.

A aprovação, em 2005, da Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) indicou o deslocamento da perspectiva evolucionista do branco escolarizado e “moderno” – de assimilação das populações indígenas e tribais à sociedade dominante – para o estabelecimento de uma nova relação jurídica entre o Estado e essas populações, com base no reconhecimento de sua diversidade cultural e étnica.

O sucesso em reduzir as queimadas na Amazônia e o trunfo de sua matriz energética são aspectos importantes das políticas brasileiras. Porém, concordando com Abramovay (2010), nem de longe caracterizam uma dinâmica própria ao desenvolvimento sustentável. Pelo lado do crescimento industrial, o país corre fortemente o risco de dissociar-se do que de mais avançado se faz hoje em termos internacionais no que toca à sustentabilidade. As políticas estatais não se apoiam em formas de crescimento econômico voltadas para menor uso de energia e de materiais.

Há políticas estatais que indicam alguma preocupação com a proteção ao meio ambiente. Mas, simultaneamente, o governo federal sinaliza a empresários e atores sociais locais que a grande vocação da região se centra em minérios (jazida de recursos minerais), energia (manancial de recursos energéticos), agronegócio convencional (os diversos biomas vistos como fronteira agrícola a ser desbravada). Uma vez mais se identifica uma estratégia de crescimento econômico em que o meio ambiente é lido e tratado como externalidade.

O modelo atual brasileiro, em que o município é pensado como a base espacial do processo de descentralização do poder, é outra fonte de ambiguidades para a atuação estatal. Os movimentos demarcatórios de “novos territórios” na Amazônia acabaram gerando um grande número de decretos e de portarias tanto no nível do governo federal, quanto no nível de governos estaduais (ainda que neste caso em menor quantidade). O

governo federal tendeu a redefinir competências e a distender a legislação, criando e consolidando territórios com legislações especiais. Por um lado, sobretudo devido a pressões internacionais e à busca de legitimação da autoridade, optou-se preferencialmente pela atuação na escala local (utilização de recursos naturais); por outro lado, verificou-se a descentralização e a fragmentação municipal (divisão de competências e critérios de divisão territorial).

Ou seja, novos municípios e também novos recortes territoriais com legislações especiais redimensionaram as regras institucionais sobre o território local, tanto no que diz respeito aos recursos tributários quanto aos naturais. Instituíram-se diferentes competências tributárias e ambientais.

Território significa poder e têm-se identificado duas frentes de manifestação do poder sobre o espaço na região, com a justaposição de duas malhas – a ambiental e a malha municipal subjacente –, o que tem dado origem a disputas. Coloca-se a questão do espaço útil disponível para a ação dos governos estaduais (BECKER, 2009) que têm estratégias distintas.

Com relação ao Estado, há ainda um aspecto fundamental. De acordo com Weber, a dimensão racional do Estado no Ocidente apoia-se num sistema de funcionários especializados e no direito racional, ou seja, na dimensão burocrática (o direito racional é um sistema de regras e de procedimentos impessoais, formalizados e, portanto, calculáveis “à semelhança de uma máquina”). Os moradores e usuários das Resex devem ter um compromisso de conservação com o Estado, com a sociedade. Há uma legislação específica para essas populações e essas áreas.

Concordando com Becker (2009, p. 108), certamente o modelo Reserva Extrativista “é um dos experimentos que mais preserva a biodiversidade”. E concordando com Sachs, Lopes e Dowbor (2010, p. 08), “o desenvolvimento local permite a apropriação efetiva do desenvolvimento pelas comunidades, e a mobilização destas capacidades é vital para um desenvolvimento participativo”.

Por outro lado, são inúmeras as políticas estatais que objetivam melhoras no IDH dos estratos menos privilegiados da sociedade, nos quais se incluem as populações tradicionais dessas Reservas (moradia, inclusão digital, bolsas, luz para todos). Mas cada ministério, cada secretaria planeja e executa suas políticas a partir de seus critérios, de seus

objetivos. O seu desenho é apenas vertical, não se horizontaliza para incorporar especificidades. Assim, o próprio Estado gera políticas que, em lugar de facilitar práticas de conservação por parte dos extrativistas, acabam por dificultá-las. Sua atuação junto às Resex se mostra esquizofrênica.

Ademais, qualidade de vida tende a ser entendida, pelos que desenham as referidas políticas, como maior integração ao mercado, porque costuma ser pensada como incremento da renda financeira, moeda, dinheiro. E este tende a significar aumento de pressão sobre os recursos naturais. E então se chega ao ponto-chave deste texto: a importância histórica da Igreja e da religiosidade dessas populações tradicionais.

2 Igreja e religiosidade das populações tradicionais

Impossível pensar toda a mobilização, organização, avanços em termos de participação social e de iniciativas das populações tradicionais, no sentido de construir a base inicial do vetor tecnocológico das últimas décadas, sem destacar o papel da Igreja Católica e de outras organizações religiosas comprometidas com os estratos mais carentes da sociedade, na construção do projeto conservacionista que vem sendo elaborado “de baixo para cima” – ainda que também façam parte do movimento alguns partidos políticos, governos, redes e parcerias externas. Esse papel tem sido fundamental para o processo organizativo das populações tradicionais, embora muitas vezes receba críticas por ser excessivamente tutelar. Mas o processo de envolvimento, no qual se destaca, na atualidade, o que se pode chamar de uma rede social de igrejas e ONGs internacionais, começou antes.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) criou novas possibilidades para a dimensão social da doutrina, propondo uma renovação estrutural. Na segunda Conferência Episcopal de Medellín (Colômbia, 1968), a Igreja Católica mudou seu discurso e sua prática, redefinindo-se como a “Igreja dos pobres”.

E, de fato, durante o regime militar, a atuação da Igreja Católica foi fundamental tanto na proteção dos direitos humanos, quanto como porta-voz de problemas e de questões de populações locais e mais desfavorecidas. O poder dessa instituição possibilitou, inclusive, a atuação de religiosos e de religiosas onde outras militâncias foram terminantemente proibidas durante o período. Destacaram-se as Comunidades Eclesiais de

Base (CEBs), atuando “na base”, como motores de resistência civil, aglutinando e rearticulando grupos e movimentos sociais de formas distintas dos movimentos sociais tradicionais e importantes para o processo de redemocratização e de reconstrução da sociedade civil.⁵

Tal como já posto, durante a década de 1970, a Amazônia esteve marcada pela mobilização de várias frentes de expansão e por grandes projetos. Os resultados para os grupos indígenas foram trágicos: várias doenças (infecto-contagiosas, sexualmente transmissíveis, malária), fome, estigmatização de identidades indígenas. Na década de 1980, surge um novo ator no campo do indigenismo: as ONGs. Mas já na década anterior o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), formado por militantes da igreja de base, estimulou a criação de um movimento indígena ancorado em assembleias interétnicas. O produto dessa experiência seria o que Albert (1977) chamou de *contra-indigenismo missionário*.

Essas assembleias interétnicas, organizadas pelo Cimi nos finais da década de 1970 e inícios da década seguinte, foram muito importantes para o aprendizado das lideranças, que enfrentavam uma série de problemas muito parecidos. Nelas se explicitavam problemas, mas também se articularam inúmeras estratégias políticas, tal como o poderoso *lobby* indigenista presente durante a Assembleia Constitucional em 1988, buscando assegurar os direitos territoriais indígenas.

Em 1989, o projeto de criação das Resex foi diretamente apoiado pela Igreja Católica e, em seguida, pelos sindicatos rurais. Em particular, o papel da Igreja tem sido fundamental como agente de socialização das populações locais e da sistematização de saberes locais. Há muitas referências à presença de missões religiosas nos processos de mediação (mesmo que tutelares) com os índios produzindo “projetos produtivos sustentáveis” (LIMA e POZZOBON, 2005). A título de exemplo vários eventos podem ser indicados.

⁵ Também não se pode pensar no “novo sindicalismo rural” que surge na década de 1980 sem incluir o apoio da Igreja Católica, como foi o caso do STR de Santarém/PA, origem de Ganzer, primeiro vice-presidente da CUT. Na década de 1980, muitos dos participantes das CEBs passaram a integrar outros movimentos e espaços organizativos (PT – Partido dos Trabalhadores; CUT - Central Única dos Trabalhadores; MST – Movimento dos Trabalhadores Sem Terra). Para vários intelectuais inclusive, não se pode compreender os movimentos populares brasileiros sem se considerar as CEBs.

As organizações religiosas têm estado presentes em muitos projetos e financiamentos de eonegócios envolvendo pequenos produtores. Em Pernambuco (depois se estendendo para outros estados), a atuação do Conselho Pastoral da Pesca (CPP) foi fundamental para a criação e articulação das mulheres pescadoras. Potiguar Jr. (2007) indica a importância desse Conselho, que tem, dentre outros objetivos, “formar e acompanhar as lutas das organizações pesqueiras”. Lima e Pozzobon (2005) fazem referência à formação de redes não governamentais apoiadas por organizações como a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Movimento Educacional de Base (MEB) no que toca aos conflitos envolvendo pescadores em vários municípios dos estados do Amazonas, Pará e Amapá.

Becker (2009) lembra que o Projeto Mamirauá (Vale do Rio Solimões) contou com uma classificação dos lagos que havia sido realizada por grupos locais sob orientação da Igreja. Por sua vez, o Projeto de Reflorestamento Econômico Consorciado Adensado (Reca – fronteira entre os estados do Acre e de Rondônia) agrega seringueiros e antigos colonos oriundos do sul do país. Segundo a autora, uma igreja francesa seria provedora de assistência financeira e técnica. Becker afirma ainda a existência de modelos de redes de parceria em outras localidades amazônicas, onde a força da organização local envolve o trabalho de base da Igreja Católica e dos sindicatos (extrativismo florestal, agrossilvicultura e pesca).

Além de destacar a presença institucional da religião, é impossível ignorar, ao discutir-se a questão da conservação da biodiversidade e do uso sustentável por parte das populações tradicionais, a importância de sua cultura, em particular a dimensão de sua religiosidade. Isto porque suas formas de lidar com o transcendente, com o sagrado, com o numinoso, ou como se denomine essa relação, associam-se com sua cultura ecológica. Os recentes movimentos que articulam conservação da biodiversidade e populações tradicionais indicam um importante processo de politização de elementos da dimensão religiosa dessas populações.

Segundo Almeida (2004, p. 25), os símbolos politizam a propriedade intelectual dos “saberes tradicionais”, ampliando as formas de reconhecimento das populações tradicionais para além das identidades regionais e articulando identidades coletivas com unidades da Federação, com bacias hidrográficas, com ecossistemas determinados, com acidentes

naturais. Ou seja, trata-se de uma politização da natureza, associada à emergência de múltiplas identidades coletivas. E, simultaneamente, dá-se a politização de elementos da dimensão religiosa dessas populações, a qual se reflete na identidade de algumas delas. É o caso das chamadas “comunidades de terreiros” (ou “religiões de matriz africana”). Por ocasião do I Encontro Nacional das Comunidades Tradicionais, reivindicou-se que o local de realização de seus rituais e de suas “casas” fosse identificado como uma territorialidade específica, culturalmente delimitada. No sentido de defenderem que elas próprias devem administrar seu espaço social (espaço vivo e não objeto de tombamento), essas comunidades evocaram, em uma reunião da Comissão que elaborou a PNPCT, as situações em que o “santo é plantado”, a definição de um “solo sagrado”.

Ainda no processo de elaboração daquela política, Almeida (2004) indica que os quilombolas do Baixo Amazonas e do Maranhão afirmaram a proteção de São Benedito às suas “comunidades”; os representantes dos “faxinais” evocaram o beato João Maria e a Guerra do Contestado e os representantes das comunidades de “fundos de pastos” exaltaram Antonio Conselheiro e a Guerra de Canudos. Os representantes ciganos afirmaram a devoção a Nossa Senhora de Aparecida. Assim, elementos religiosos se articulam com guerras, perseguições, estigmas, no processo de composição identitária coletiva, as quais afirmam territorialidades particulares e estabelecem vínculos históricos. Esses, de certa maneira, legitimariam demandas a elas relacionadas.

Ainda de acordo com Almeida (2004), santos e profetas facilitam uma certa “racionalização” de “necessidades religiosas”, em um movimento de articulação com mobilização política, para além da lógica estreita das necessidades econômicas. Os profetas são portadores de revelações, que reforçam novas práticas e discursos anunciadores de um mundo renovado sem negar os seus fundamentos “de origem”. A existência econômica das chamadas “comunidades tradicionais”, enquanto parte de uma maneira de representação, consiste em um instrumento da tradição que se orienta para a política através também da magia. O discurso memorialista reforça isto ao unir componentes identitários que só a afirmação política pode comportar, garantindo a coexistência do que seria aparentemente contraditório.

De resto, Almeida (2004) lembra também que, historicamente, os movimentos messiânicos (assim como os quilombos), conjugados com a emergência de um

campesinato livre (conflitos e desagregação das grandes plantações a partir do século XVIII), teriam concorrido para o processo histórico de fortalecimento das práticas e das instituições relativas ao uso comum de recursos naturais por parte das populações hoje reconhecidas como tradicionais (ALMEIDA, 2004).⁶

Ao lado da politização da religiosidade, destaca-se, sobretudo, a cultura ecológica dessas populações. No caso das sociedades indígenas, esta se articula diretamente com os mitos. Os vários elementos da natureza são vistos, lidos, representados, a partir de seu papel nos mitos e de seu lugar no cosmos local. Essas sociedades são, no geral, a grande referência enquanto maiores detentoras de saberes e de práticas que causam menor impacto sobre o meio.⁷ Sobretudo os povos indígenas relativamente isolados (LIMA e POZZOBON, 2005).

A cultura ecológica das demais populações tradicionais amazônicas brasileiras mescla fragmentos de diversas tradições, sobretudo indígenas e ibéricas, não se ancorando em um cosmos único nem se prendendo a um ciclo coeso de mitos, ainda que, como no caso dos indígenas, esta seja também repassada via transmissão oral geracional.

Nela se destaca a pajelança, que é uma forma de xamanismo bastante difundida na região, tendo como centro o pajé, um tipo de xamã que realiza curas (VILLACORTA, 2008, 105). Segundo Maués (2008), a pajelança das populações tradicionais amazônicas (cabocla ou rural) seria uma forma de culto de origem indígena com implicações religiosas, ancoradas em visões de mundo em que se mesclam concepções de fundo indígena, católica, kardecista e umbandista.

Ainda segundo Maués (2001), a pajelança, na qual o oficiante – o pajé – incorpora entidades conhecidas como encantados ou “caruanas”, tem o objetivo de realizar “trabalhos”, sobretudo a cura de doentes. O pajé também é um grande conhecedor de plantas medicinais.

“Encantado” é parte da pajelança amazônica, e designa seres animados por forças que transcendem a dimensão humana, e que têm formas humanas ou de animais, ou

⁶ No Brasil se tem: ... **terras de santo** (que emergiram com a expulsão dos jesuítas e com a desagregação das fazendas de outras ordens religiosas) e congêneres, que variam segundo circunstâncias específicas, a saber: **terras de caboclos**, **terras da santa**, **terras de santíssima** (que surgiram a partir da desestruturação de irmandades religiosas. (Almeida, 2004, 22).

⁷ Ainda que esta associação não possa ser linear, ou seja, sociedade indígena não é sinônimo, necessariamente, de baixo impacto ambiental, como demonstraram Lima e Pozzobon (2005).

mescladas. E geralmente as encantarias (ou encantos) são pensadas como mundos localizados nos fundos das águas, no fundo da terra, no interior das árvores, ou seja, em outros mundos onde moram os encantados (botos, boiunas, Amazonas, caaporas, mães-d'água e tantos outros). São inúmeros os seres que os habitam (“lendas mitológicas”, segundo alguns).

O destaque, entretanto, é para a dimensão de pajelança ecológica desse mundo encantado. São muitos os seres que cumprem a função de resguardar a natureza. O curupira é um dos mais notáveis nesse sentido: protege as matas, as roças, a caça. Portanto, a pajelança pode ser pensada como um culto à encantaria. E os encantados, os seres do fundo, estão vinculados às energias da natureza, e primam pela pureza de origem (MAUÉS, 2008).

Há diferentes projetos para a biodiversidade, porque há uma variedade de significados e de meios disponíveis das sociedades, de populações, de grupos sociais, em diferentes escalas geográficas. Mas não se pode compreender a gestão dos recursos naturais, os modelos de desenvolvimento endógeno das populações tradicionais amazônicas sem reconhecer a importância de suas “lendas”, “crendices”, “superstições”: religiosidade como ato concreto.

Assim, os saberes das populações tradicionais são parte da solução de um problema global (proteção da biodiversidade), a partir do local, do tradicional e ancorado em uma visão de mundo até aqui desdenhada. Essa visão se ancora em uma não partição entre natureza e cultura, a qual é crucial para o novo paradigma em construção. Na visão de mundo que norteia essa cultura ecológica, os humanos e a natureza não se encontram em oposição, e sim em interação. O meio inclui o natural, o social e o sobre-humano.⁸

Tanto a cosmologia indígena quanto a das demais populações tradicionais amazônicas concebem “uma ordem integrada e comunicante entre a sociedade e a natureza, como se revela numa série de histórias de transformação de pessoas e espécies animais em seres míticos pelo ‘encante’, além de vastos conhecimentos ecológicos” (LIMA e POZZOBON, 2005, p. 49). Trata-se de uma cosmoecologia não dualista, à qual

⁸ Visão de mundo inclui os aspectos ou dimensões cognitivas e existenciais de uma cultura, de uma dada realidade sociocultural, quadro, concepção por ela elaborada da natureza, de si mesma, da sociedade. A crítica à dicotomia natureza *versus* sociedade (assim como moderno *versus* tradicional) tem sido feita por vários autores e a partir de várias vertentes. Latour (2000), por exemplo, critica o discurso da modernidade que nega a proliferação dos híbridos formados por cultura e natureza.

correspondem formas de comunicação e de interação com o ambiente ancoradas em uma série de mitos, de lendas, de proibições, de sanções, de tabus “que regulam as atividades de exploração de espécies naturais, como o curupira, as mães de “bichos”, a panema e outros tantos” (LIMA e POZZOBON, 2005, p. 49).

E é por este motivo que aqui está sendo utilizando o termo sobre-humano (BRELIICH, 1977), e não sobrenatural, apesar do uso hegemônico deste último na literatura, acompanhando a clássica separação natureza-cultura. Trata-se de pensar a natureza incorporada a homens e mulheres, e não separada deles, a qual inclui seres misteriosos que transcendem o poder e a compreensão humana.

E então se apresenta um problema metodológico chave, o qual espelha a postura colonialista do conhecimento científico hegemônico. Há um consenso de que a compreensão das visões de mundo das populações tradicionais amazônicas, de suas crenças, de sua religiosidade é fundamental para se compreender seus saberes locais – conhecimento e práticas ecológicas. E esse entendimento é também crucial para a realização de pesquisas *in situ*. Não se trata apenas de ter facilitado o acesso às matrizes genéticas, mas também de proteger a biodiversidade mediante diversificadas formas de sua utilização por parte dos tradicionais.

Mas não é suficiente se aproximar dessas populações e realizar pesquisas via métodos e visões de mundo pelos quais ainda se pauta o proceder científico. Certamente os conhecimentos ecológicos locais (CEL) devem ter uma corroboração científica (HUNTINGTON, 2000, USHER, 2000). Mas esta deve pender para o lado da conciliação, do diálogo, e não para o lado do ponto de partida da legitimação, da ratificação, como fez até recentemente a postura científica, a qual rechaçou, mesmo que de forma disfarçada, outras formas de conhecimento. Definitivamente, exige-se uma nova visão de mundo. Morin (2002, 2003) afirma que, em lugar de se seguir tratando os sistemas como objeto, devem-se tratar os objetos como sistemas. Parece claro que o “informante”, por sua vez, deve ser visto, lido, tratado como “participante” da investigação: de objeto ele deve passar a sujeito da investigação. O movimento de doação de seus saberes tem que estar acompanhado, minimamente, da certeza da escuta e da troca. Aqui fica claro como uma valorização do CEL não é suficiente para romper a postura colonialista, também incorporada pela ciência.

Conclusões

As discussões em torno da destruição da biodiversidade no planeta levaram ao reconhecimento mundial da importância da Amazônia. O processo de revalorização da natureza enquanto fonte de informação para a biotecnologia, ancorada na decodificação e na instrumentalização da biodiversidade (reserva para realização futura e fonte de poder para a ciência) passa a ocorrer dentro de um movimento maior de construção, por vários intelectuais, de um novo paradigma em substituição ao paradigma científico hegemônico.

Simultaneamente, as populações tradicionais da Amazônia, as quais inicialmente buscavam garantir sobrevivência ancoradas no mínimo, ou seja, acesso a terra e a recursos naturais, casam suas lutas com o referido movimento de revalorização da natureza, destacando-se a proteção da biodiversidade – na medida em que passaram a receber apoio, sobretudo internacional – e avançam em suas reivindicações. A passagem do século foi marcada por novas estratégias de posse e de gestão dos recursos naturais por parte dessas populações, detentoras de culturas ecológicas correspondentes aos seus territórios. Dá-se um processo crescente de revalorização das populações tradicionais com seus “saberes nativos”, até então inferiorizadas, desqualificadas, porque tidas como signo de atraso ao progresso, ao desenvolvimento.

Mas o processo tem sido pleno de embates porque estão em jogo diferentes interesses e logo, discursos, leituras conflitantes em torno do que seja desenvolvimento, sustentabilidade. Portanto, para uma compreensão desse movimento, fez-se necessário analisar mais detidamente a atuação do Estado brasileiro. O que se constatou foi uma atuação controversa, de idas e vindas no que toca às populações tradicionais, depois de cinco séculos de estratégia exógena para a Amazônia.

A partir de pressões internas e externas, o Estado brasileiro avança, na década de 1980, no sentido do reconhecimento da questão ambiental, e mais, socioambiental. São muitas as políticas endógenas. Mas as ambivalências não tardaram a se apresentar. Já na segunda metade da década de 1990, desvela-se a lealdade histórica do Estado aos interesses dos grupos dominantes, com a retomada do vetor termoindustrial.

Por sua vez, cumpre destacar o papel da Igreja Católica e de outras organizações religiosas comprometidas com os estratos mais carentes da sociedade, na construção do projeto conservacionista que vem sendo elaborado “de baixo para cima” – ainda que também façam parte do movimento alguns partidos políticos, governos, redes e parcerias externas.

Além disso, cumpre realçar, na questão da conservação da biodiversidade e do uso sustentável por parte das populações tradicionais, a importância da cultura dessas populações, e, em especial, de sua religiosidade. Por um lado, há um movimento de politização de elementos religiosos, que se articulam com guerras, perseguições, estigmas, no processo de composição identitária coletiva de populações tradicionais, as quais afirmam territorialidades particulares e estabelecem vínculos históricos. Esses, de certa maneira, legitimariam demandas a elas relacionadas. Por outro lado, no que toca à cultura ecológica dessas populações, é importante considerar a pajelança ecológica de um mundo de “encantes”: seres do fundo, vinculados às energias da natureza, que primam pela pureza de origem e que cumprem a função de resguardar a natureza.

Há diferentes projetos para a biodiversidade, porque há uma variedade de significados e de meios disponíveis das sociedades, de populações, de grupos sociais, em diferentes escalas geográficas. Mas não se pode compreender os conhecimentos ecológicos locais (CEL), a gestão dos recursos naturais, os modelos de desenvolvimento endógeno das populações tradicionais amazônicas sem se reconhecer a importância de suas “lendas”, “crendices”, “superstições”: religiosidade como ato concreto. A cultura atua como mediadora entre processos econômicos e processos ecológicos.

Assim, os saberes das populações tradicionais são parte da solução de um problema global (proteção da biodiversidade), a partir do local, do tradicional e ancorado em uma visão de mundo até aqui desdenhada, porque pré-moderna e antimoderna.

Referências

ABRAMOVAY, Ricardo. Desenvolvimento sustentável: qual a estratégia para o Brasil? **Cebrap. Novos Estudos**, julho, (3), 2010.

ABRAMOVAY, Ricardo. Reduzir a desigualdade entre os indivíduos para combater o aquecimento global. **Boletim da Sociedade Brasileira de Economia Ecológica** - Edição Especial n. 23/24, Jan. – Ago. 2010a.

ACSELRAD, H. Conflitos ambientais: a atualidade do objeto e as práticas espaciais e o campo dos conflitos ambientais. In: ACSELRAD, H. **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fundação Heinrich Böll, 2004.

ALBERT, Bruce. Territorialité, ethnopolitique et developement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. **Cahiers des Amérique Latines**, n. 23, p. 177-210, 1997.

ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.) **Povos indígenas do Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

ALVAREZ, Gabriel O. Sateré-Mawé: do movimento social à política local. **Série Antropológica**. Brasília: UnB/Departamento de Antropologia, n. 366, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**. Vol.6,n. 1. Anpur, maio, 2004.

BECKER, Berta. **Amazônia: geopolítica na virada do III milênio**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones In: PUECH, Henri Charles Puech. **Historia de las religiones**. Vol. 1. México: Editora Siglo XXI, 1977.

DIEGUES, Antonio Carlos S. **O mito moderno da natureza intocada**. SP: Edusp/Nupaub, 1994.

DIEGUES, Antonio Carlos S. A construção de uma nova ciência da conservação para as áreas protegidas dos trópicos: a etnoconservação. **Revista Debates Socioambientais**, v. 5, n. 13, p. 9-11, jul. e out, 1999.

FEENY, David, BERKES, Filkret, McCAY, Bonnie J., ACHESON, James M. A tragédia dos comuns: vinte e dois anos depois. In: DIEGUES, Antonio Carlos e MOREIRA, André de Castro (orgs.) **Espaços e recursos naturais de uso comum**. São Paulo: Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, USP, 2001.

GASTON, K. J., e SPICER, J. I. **Biodiversity: an introduction**. Blackwell: Oxford, 1998.

HARDIN, Garret. The tragedy of the commons. **Science** **162**, p. 1243-1248, 1968.

HOGGAN, James. **Climate cover-up; the crusade to deny global warming**. Vancouver: Greystone Books, 2009.

HUNTINGTON, H. P. Using traditional ecological knowledge in science: methods and applications. **Ecological Applications**, 10, 2000.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

LIMA, Deborah e POZZOBON, Jorge. Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social. São Paulo: USP, **Estudos Avançados**, Vol. 19, n. 54, 2005.

LEFF, Enrique. **Ecología y capital**. México,DF: Siglo XXI, 1994.

LOUREIRO, Carlos Frederico B. Diálogos entre a tradição dialética marxiana e a complexidade em Morin: contribuições para a educação ambiental. In: BAGGIO, André e BARCELOS, Valdo (orgs.) **Educação Ambiental e complexidade. Entre pensamentos e ações**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. 2008. A pajelança cabocla como ritual de cura xamânica. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.), **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002.

MORIN, Edgar. **O método I; a natureza da natureza**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica e VILLACORTA, Gisela Macambira. 2008. Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

POTIGUAR Jr. Petrônio Lauro Teixeira. Desvelando o invisível: os movimentos sociais na pesca e suas ações no estuário do Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**. Belém, v. 2, n. 3, set.-dez., 2007.

SACHS, Ignacy; LOPES, Carlos; DOWBOR, Ladislau. **Crises e oportunidades em tempos de mudança**. Documento de referência para as atividades do núcleo Crises e Oportunidades no Fórum Social Mundial Temático – Bahia. www.criseoportunidade.wordpress.com, 2010.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SEVÁ FILHO, Arsênio Oswaldo. **Desfiguração do licenciamento ambiental de grandes investimentos (com comentário sobre as hidrelétricas projetadas no rio Xingu)**. Comunicação apresentada ao GT História, Sociedade e Meio Ambiente no Brasil, do 2º Encontro Nacional da ANPPAS - Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade, Indaiatuba, 2004.

SEVÁ FILHO, Arsênio Oswaldo. **Tópicos de Energia e Ideologia no início do século XXI: desenvolvimentismo como panaceia? Sustentabilidade como guia de corporações poluidoras?** Artigo apresentado no GT Energia e Meio Ambiente, do Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ambiente e Sociedade, Campinas, 2002.

SIQUEIRA, Deis. O bode já está no seringal há 500 anos. www.Ambientebrasil.com.br/noticias/index.php.3?action=ler&id=33212. 2007.

SIQUEIRA, Deis; PINTO, Érika. Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, Reservas Extrativistas e Igualdade Racial. **XIII Congresso Brasileiro de Sociologia (SBS)**, UFPE, Recife Grupo de Trabalho: Questões Étnicas, Raciais e Ação Afirmativa, 2007.

USHER, P., J. Traditional ecological knowledge in environmental assessment and management. **The Arctic Institute of North America**, Vol. 53, n. 2, 2000.

VEIGA, José Eli da. **Sustentabilidade. A legitimação de um novo valor**. S. Paulo: Senac, 2010.

VILLACORTA, Gisela Macambira. Novas concepções da pajelança na Amazônia (nordeste do Pará). In: MAUÉS, Raymundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.