

Painel Integrado IV: Povos Tradicionais de Ecossistemas Aquáticos - Dia 23/08/2024

Palestra: Povos e Águas: Inventário de Áreas Úmidas Brasileiras;

Palestrante: Prof. Dr. Adrian Ribaric, NUPAUB/USP,

Preciso agradecer ao professor Antônio Carlos Diegues e à sua contribuição para o NUPAUB. A ideia de uma sociantropologia marítima, que ele pioneiramente desenvolveu, abriu caminho para o estudo das relações entre as populações costeiras e o ambiente aquático. Essa abordagem, que valoriza a dimensão social e humana dessas relações, contrapõe-se a visões mais restritas, dominadas pelas ciências naturais.

O primeiro desafio que eu gostaria de pontuar para a pesquisa socioambiental contemporânea é o próprio estado do planeta, ou, como diria Edgar Morin, a "agonia planetária", a coincidência do estado do planeta. A gente poderia falar aqui dias sobre eventos e condições ambientais atuais do planeta. A diminuição da biodiversidade, a mudança do clima. Não podemos esquecer que estamos observando, tristes testemunhas da transformação de grandes ecossistemas como o Pantanal e a Amazônia. O que estamos olhando hoje para a Amazônia é, possivelmente, a sua transformação, a sua salvação.

O nível das atuais seitas dos últimos anos, a devastação da floresta e a condição ribeirinha estão sendo colocadas nessa situação. Ou seja, a consciência dessa devastação ou dessa agonia planetária deve servir de esteio para uma reflexão um pouco mais adiante. Retomando um pouco a ideia de Guattari sobre as três ecologias (GUATTARI, Félix. *As três ecologias*, 1990), eu gostaria de incluir mais uma.

Ou seja, a questão ambiental não é fruto de eventos ambientais, mas sim de um tipo de ocupação da sociedade que produz cada vez mais destruição e miséria. Portanto, além da ecologia ambiental, devemos pensar em uma ecologia socioeconômica. E admitir que o modo contemporâneo de viver, apesar de todas as promessas, é incapaz de produzir uma sociedade minimamente justa e equilibrada.

Ao contrário, o que vemos é uma degradação social cada vez mais intensa, onde guerras, miséria, fome e migrações causadas por questões econômicas não são patologias pontuais que possamos isolar e atacar, enfrentar isoladamente, mas, ao contrário, são manifestações sistêmicas de um mega sistema que demonstra sua cara nessa produção de guerra, violência e miséria.

Mas a sociedade não é feita apenas de relações etéreas. Ela é composta por pessoas, por indivíduos, por subjetividades que também estão em crise, digamos assim. É só ver a grande produção de remédios para problemas emocionais. Então, vemos uma sociedade onde há pouca subjetividade. Ela parece incapaz de produzir utopias de futuros outros. Isso tudo nos projeta nessa quarta ecologia que eu gostaria simplesmente de pontuar, que é a ecologia das ideias, o ponto ao qual queremos chegar. As ideias não são um fruto etéreo, mas elas também têm uma vida própria.

A gente vê hoje reiteradamente alguns conceitos e ideias que são pervertidos, que tomam vida própria e que adquirem um outro sentido, uma outra contextualização. "Antitempo" é uma discussão de como algumas ideias defendidas por Diegues em relação à unidade de conservação e à relação de homens com a natureza estão sendo utilizadas para negar a própria relação que era defendida originalmente na proposta. Ultimamente, temos observado, por exemplo, que determinações da OIT 169¹ a respeito da autodeterminação de povos tradicionais estão sendo usadas como argumento para que alguns interesses de mineração ou algo ligado a algum agronegócio corram o risco de corromper essa relação,

no sentido de que algumas próprias populações poderiam estar dispostas a ceder seu modo de vida e sua integridade territorial em detrimento de produtos de mineração ou de projetos de soja.

Então, na verdade, essa ecologia do pensamento apontaria também para a necessidade de a gente construir uma outra possibilidade de entender o próprio tempo, a própria filosofia da história. Nós, como os brancos ocidentais, acadêmicos, inteligentes, bonitos, costumamos apostar na ideia de um futuro linear, progressivo, acumulativo, em um tempo futuro, em uma utopia de um futuro como resultado da acumulação de conhecimento. Na antropologia, antigamente, se falava em evolucionismo. E esse, talvez, seja uma das mitologias atuais mais importantes para o pensamento, principalmente no pensamento ocidental, que é a ideia de progresso e de futuro, construído a partir dessa perspectiva linear e acumulativa. Só que estamos vendo que, empiricamente, essa ideia não só não se revela na realidade, como também desconhece outras temporalidades possíveis, outras formas de conceber a relação com o tempo. Ontem, tive uma conversa rápida com o professor Marcio D'Olne, e comentamos rapidamente sobre essa ideia da temporalidade tradicional. Os guaranis chamam de ararecó. Eles dividem o ano, como quase toda a sociedade tradicional, em dois períodos: o tempo novo e o tempo antigo, cada um com cerca de seis meses, que se sucedem. Quando o tempo velho acaba, começa o tempo novo. Mas depois de seis meses, o tempo novo acaba e recomeça o tempo velho. Então, na verdade, é uma sucessão temporal que dá uma perspectiva não de progresso, mas de permanência e de estabilidade, o que afronta algumas das nossas concepções mais aprofundadas, em princípio, como cientistas e pesquisadores. Mas, enfim, isso coloca em questão a ideia da transdisciplinaridade, que era outro ponto bastante discutido pelo professor Diegues na década de 1980.

Ele talvez tenha sido um dos pioneiros a discutir a pertinência de um diálogo disciplinar que transcende as fronteiras entre as diversas áreas do conhecimento, buscando uma compreensão mais ampla sobre o que é ser humano, a realidade e a vida. Esse diálogo incluiria não apenas as ciências naturais e sociais, mas também o conhecimento tradicional.

Voltando à questão da ecologia de ideias, a perspectiva do diálogo de saberes, tão relevante há alguns anos, foi capturada pela visão disciplinar. Muitas pesquisas intituladas de "conhecimento étnico" são, na verdade, tentativas de encaixar o conhecimento tradicional em nossas categorias disciplinares, como etnobiologia e etnoquímica. No entanto, o conhecimento tradicional é intrínseco e não se fragmenta em disciplinas. Nossa insistência em impor nossa forma de organizar o conhecimento pode prejudicar esse diálogo.

Outro ponto que eu considero que deriva desse diálogo de saberes, desse diálogo de conhecimento, é um outro desafio para a pesquisa socioambiental com populações tradicionais marítimas e aquáticas. Esse desafio está relacionado ao fortalecimento das próprias comunidades, ao seu amadurecimento e ao seu amadurecimento político, e enfrenta uma forma tradicional de entendermos os tradicionais. Ou seja, imputamos aos tradicionais qualidades ou, até mesmo, ausências. O professor Márcio D'Olne, como antropólogo, sabe que, durante muito tempo, o tradicional foi visto como uma somatória de ausências: não tem religião, não tem economia, não tem política, e isso é, na verdade, uma falácia.

Mas o interessante é perceber como, nas últimas décadas, as populações que chamamos de tradicionais têm assumido, cada vez mais, um papel de protagonistas e autônomos nessa interlocução. Nesse sentido, o próprio conhecimento tradicional se torna um instrumento desse empoderamento, uma ferramenta com a qual devemos dialogar.

Eu costumo dizer, de maneira um pouco dramática, que a época das pesquisas participativas acabou. Diante desse cenário, onde as populações tradicionais se tornam cada vez mais empoderadas de seu destino, de suas convicções e de suas estruturas, a prática de chamar as comunidades para participar de nossas pesquisas se torna cada vez mais obsoleta. Gosto de pensar, então, que se inicia uma época

de pesquisas colaborativas, nas quais os próprios fundamentos metodológicos da relação sujeito-objeto são questionados.

Eu acho que essa é uma linha, um tema que deve ser bem observado. E aí coloco como exemplo a ideia de maretório.

A ideia de maretório é uma demanda das comunidades. Elas colocaram essa ideia na mesa, desafiando-nos enquanto pesquisadores, educadores e cidadãos. Muito antes de se tornar um conceito (pois ainda não o é), já se falava em proteção social do espaço marinho, desde as décadas de 60 e 70. No entanto, nunca como uma demanda das próprias comunidades, que exigem e reivindicam o reconhecimento não apenas como uma população tradicional genérica, mas como detentoras plenas de seus próprios direitos culturais, econômicos, sociais e territoriais. Esse é um dos grandes desafios.

Um território aquático, hoje sob o olhar da cobiça azul. Podemos pensar na exploração de petróleo na Foz do Amazonas, na mineração de grandes profundidades, no uso dos rios para a construção de barragens. Com todos esses impactos, estamos interferindo em um território que não é vazio.

Eu acho que essa é uma das bandeiras que já foram levantadas aqui no NUPALB. Ou seja, o mar, o espaço aquático – sejam rios, lagos, represas, costas ou oceano – não é vazio nem desocupado. São territórios tradicionais, utilizados por essas populações como espaços de reprodução. A ideia de "maretório", portanto, surge como uma demanda para que nós, pesquisadores, transformemos, aceitemos e desenvolvamos esse conceito, traduzindo-o para que esse território seja entendido como um espaço de vida, com dimensões material, cultural, subjetiva e simbólica. Isso nos leva a outro desafio: reconhecer a diversidade sociocultural dos povos tradicionais aquáticos.

Vou dar um exemplo: a ideia de pescador artesanal. Quando falamos em pescador artesanal, pressupomos uma imagem que nem sempre se adequa à realidade. A ideia de pequeno impacto, pequena produção e pequena mobilidade, termos comuns para discutir esse tema, não leva em consideração a diversidade sociocultural dos pescadores artesanais. No Brasil, por exemplo, os pescadores caiçara do litoral de São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná possuem uma pequena produção, utilizam cercos fixos ou flutuantes e praticam a pesca costeira. Essa forma de vida molda sua cultura e imprime uma identidade específica no território.

É totalmente diferente do pescador, por exemplo, dos canoieiros do norte do Pará ou do Ceará, assim como do jangadeiro. Eles vão pescar no "beijo do barranco", a vinte, vinte e cinco ou trinta milhas mar adentro, no final da plataforma continental. Passam dias em pequenas canoas ou jangadas, dormindo ao relento e enfrentando o perigo de ataques de tubarões. Possuem um conhecimento complexo da navegação em alto mar e uma sociabilidade quase que exclusivamente ligada ao mar. Isso é diferente, por exemplo, do caiçara, cuja sociabilidade se articula com a agricultura e a caça.

Esses dois são diferentes, por exemplo, do pescador artesanal de Santa Catarina, cuja pesca mais tradicional — o cerco de praia e o arrasto de praia — é uma pesca de patrão, ou seja, onde as relações de trabalho estão manifestadas já nesse tipo de relação. Todo esse conjunto constitui a pesca artesanal. Se entrarmos nos rios, encontraremos as diversas manifestações da pesca dos ribeirinhos.

Então, para dar conta da ideia de maretório, o primeiro desafio é entender que existem os maretórios marítimos, que abrigam uma rica sociodiversidade. Essa sociodiversidade se manifesta também em uma

sociodiversidade territorial desses maretórios. A maritimidade, portanto, seria a forma como esses maretórios são construídos, simbolicamente, praticamente e objetivamente, por essas comunidades.

Dessa forma, o estudo da sociodiversidade dos maretórios deve se pautar em um esforço etnográfico, buscando superar visões pré-concebidas sobre pesca artesanal, pescador tradicional e populações tradicionais. É preciso nos lançar à tarefa de desvendar essa sociodiversidade, registrando suas diferenças e singularidades socioculturais.

E esse registro da sociodiversidade sociocultural, por meio da etnografia, passa pela ideia de compreensão e reconhecimento do conhecimento tradicional. Ao conectar essa ideia com o que mencionei anteriormente, percebemos que confundir conhecimento tradicional com todo conhecimento empírico é um risco. O conhecimento tradicional não se resume a uma simples expressão local ingênua, por mais sofisticada que seja, nem pode ser visto como um estágio pré-científico. Ao contrário, ele representa uma forma paralela de conhecimento, como já nos alertavam os antigos antropólogos.

Uma forma que não foi domesticada pela educação ocidental, pela visão ocidental disciplinar. O conhecimento tradicional se caracteriza, portanto, por ser um sistema de conhecimento onde a divisão entre sujeito e objeto, material e imaterial, real e irreal apresenta uma porosidade e uma articulação diferentes daquelas que nossa visão disciplinar, etnocientífica, costuma separar.

O conhecimento tradicional revela uma polirracionalidade, onde esses extremos — sujeito e objeto, real e irreal, espírito e corpo — se articulam de maneira distinta, formando uma totalidade orgânica. O grande ensinamento que podemos extrair do diálogo entre diferentes sistemas de conhecimento é que a singularidade do conhecimento tradicional nos aponta para a possibilidade de conceber futuros alternativos.

Não determinados pelo tempo linear, pelo tempo do progresso, pelo tempo do avanço linear e infinito, mas, pelo contrário, alimentados pela perspectiva da permanência e da estabilidade, esses conhecimentos nos colocam em outro patamar de relacionamento com as comunidades tradicionais. A comunidade tradicional e seu modo de vida, como já é amplamente reconhecido, são responsáveis pela preservação de vastas áreas naturais.

Ao observar qualquer mapa de satélite de biomas como a Amazônia, o Cerrado ou a Caatinga, percebemos que as áreas preservadas coincidem, em grande parte, com territórios tradicionais. O recente relatório do MapBiomas sobre a perda de vegetação nativa nos últimos 30 anos revela um cenário preocupante: o Brasil perdeu cerca de um terço de sua vegetação nativa nesse período.

Mas, quando vemos que, em áreas indígenas, a perda de mata nativa foi de apenas 1%, enquanto no restante do país chegou a 30%, percebemos a importância do reconhecimento dos maretórios e do protagonismo dos pescadores, ribeirinhos e costeiros. Esse reconhecimento implica, necessariamente, no reconhecimento de suas territorialidades tradicionais.

Essas territorialidades tradicionais são, ou podem ser, o vetor de enfrentamento à incorporação dos territórios aquáticos ao espaço do negócio, ou seja, à cobiça azul. O maretório, nesse sentido, se torna um instrumento político de luta para essas comunidades, abrindo caminho para a construção de futuros alternativos.

Há alguns meses, em um debate, fui questionado sobre o futuro da pesca artesanal. Após analisarmos os diferentes tipos de pesca, especialmente a industrial, chegamos à conclusão de que, se alguma delas está destinada a desaparecer, é a pesca industrial. A pesca artesanal, por sua vez, com sua diversidade

de práticas em oceanos, mares, rios e lagos, tem potencial para continuar existindo, perpetuando seus conhecimentos tradicionais e, ao mesmo tempo, produzindo novos saberes.

É crucial desmistificar a ideia de que o tradicional está atrelado ao passado. O conhecimento tradicional não é algo ultrapassado, mas sim um guia, um modelo de exemplaridade em diversas esferas – ética, científica, econômica e social – para a construção de novas formas de relação com o espaço aquático, que não se baseiem na produção em massa.

A crise ambiental que enfrentamos, marcada pela presença de microplásticos, substâncias tóxicas nos oceanos e outras agressões, exige uma profunda reflexão sobre o modelo atual de desenvolvimento. Não poderemos solucionar esses problemas sem questionar o espaço de reprodução das sociedades tradicionais aquáticas e reconhecer o maretório como uma expressão política desse conhecimento tradicional.

Não um conhecimento tradicional abstrato e teórico, mas um conhecimento tradicional impregnado de realidade, de vida e materializado em seu território. Materializado física e politicamente, ao se tornar um instrumento de luta e reivindicação de direitos nas mãos das populações tradicionais.

Acredito que com isso encerramos essa trajetória, pelo menos no que diz respeito aos temas abordados neste seminário. O grande desafio é compreender que a crise ambiental, ou a questão ambiental, se preferirmos um termo menos incisivo, é o ponto central da discussão civilizatória que devemos enfrentar. E isso implica, necessariamente, na construção de um espaço cognitivo e epistemológico diferenciado.

Onde conhecimento científico, conhecimento disciplinar e conhecimento tradicional possam se articular nesse espaço epistêmico para a construção de outras culturas imaginárias e possíveis. O espaço do pescador artesanal, do ribeirinho, das populações extrativistas costeiras e marinhas é fundamental para materializar essa possibilidade.

Trazer a trajetória de Diegues é importante porque, desde a década de 1960, ele defendia a necessidade de incorporar as populações tradicionais, seus territórios e suas culturas ao debate civilizatório, em especial ao debate ambiental, e não apenas em discussões localizadas.

Quando falamos em questão ambiental, cultura do planeta, décadas do oceano, crédito de carbono e todas as soluções propostas para enfrentar a crise planetária, é fundamental incluir no debate o destino dessas populações. Não apenas por uma questão ética, moral ou de direitos humanos, mas porque essas comunidades, suas formas de vida e seus conhecimentos são essenciais para construirmos novas formas de relação com o planeta. Novas formas de organização social e de imaginar o futuro que devem ser incorporadas por todos nós.

Nesse sentido, o professor Diegues, já na década de 1980, antecipou a importância de incluir as populações tradicionais no debate ambiental, retomando discussões da sociologia rural e da antropologia dos anos 1950 sobre a construção do indigenato e do campesinato. A valorização desses conhecimentos, incluindo os saberes ancestrais dos povos indígenas, é fundamental para encontrarmos soluções inovadoras e eficazes para os desafios ambientais que enfrentamos.

Darci Ribeiro, em sua sabedoria marcante, ao comentar a teoria do indigenato, afirmava que a antropologia não poderia mais ser uma antropologia do esquecimento. A teoria antropológica da década de 1950, segundo ele, estava desconectada da realidade das populações indígenas. Seria como um antropólogo indo a Gaza e tentando entender o parentesco das famílias palestinas, desconsiderando o grave contexto de etnocídio que elas vivenciam. Esse despreendimento teórico, político e ético era o que Darci Ribeiro criticava já na década de 1950, propondo uma teoria do indigenato que não se

limitasse a estudar as características locais das comunidades tradicionais, mas que, sobretudo, se debruçasse sobre as situações de opressão e violência que essas populações enfrentam até hoje.

O Diegues faz o mesmo exercício ao trazer as populações tradicionais, seus territórios, modos de vida e conhecimentos tradicionais para o debate ambiental. A partir desse momento, o debate ambiental não pode mais ignorar o compromisso ético com o destino das populações que ocupam o território, como as populações beirinhas e costeiras tradicionais. É com elas que devemos construir essa parceria.

Esse talvez seja o grande e principal legado, NUBALB: trazer esse debate e esse compromisso com o destino dessas populações. Um destino que revela a possibilidade de que nosso modo de vida seja alterado de forma não linear. Não estamos destinados a um futuro como o de Blade Runner, marcado por utopias distópicas que retratam um mundo enegrecido, poluído e inóspito. Basta ligar a televisão ou ir ao cinema para confirmar essa tendência: o futuro é frequentemente retratado como um espaço de replicantes, zumbis e guerras constantes. No entanto, não estamos condenados a esse futuro. Apesar disso, precisamos agir para evitar que essa visão se torne realidade.

Apesar de todos os esforços do mainstream internacional para nos tranquilizar, dizendo que tudo ficará bem se substituímos nossos automóveis a combustão por elétricos, a realidade é outra. A ideia de que cada pessoa possa ter um carro elétrico e que os problemas ambientais serão resolvidos com essa simples troca é ilusória. Seremos soterrados por baterias de lítio e nossos oceanos se transformarão em lixões de plástico. É claro que isso é um problema grave.

Nós não somos simplesmente beneficiários desse mundo. Talvez o maior legado de Diegues, materializado aqui no NUPALB, seja seu compromisso vital com as populações tradicionais. Esse compromisso representa o maior exemplo e o maior desafio para nós que queremos seguir essa trajetória. Creio que esse é o cerne da questão "Povos e Águas: Inventário de Áreas Úmidas Brasileiras". Desculpe se me alonguei.

¹ OIT 169 - A Convenção aplica-se a povos em países independentes que são considerados indígenas pelo fato de seus habitantes descenderem de povos da mesma região geográfica que viviam no país na época da conquista ou no período da colonização e de conservarem suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e po líticas.