



RACIONALIDADE AMBIENTAL EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE PIRATINI/RS

Márcia Rodrigues Bertoldi*
Ana Clara Corrêa Henning**

Resumo: A racionalidade ambiental de Enrique Leff, um contraponto à ideia da racionalidade econômica vigente na sociedade contemporânea, é manifestadamente praticada, em ações do cultivo da terra, pelas comunidades quilombolas de Piratini/RS, com a assistência de seus saberes tradicionais. O trabalho investiga, nas práticas tradicionais dessas comunidades, a realização da racionalidade ambiental, entendida como um pensamento de eixo ambiental, fundado numa relação de alteridade entre homem e natureza, que imprima bases de sustentabilidade sob novos valores e oportunidades de produtividade.

Palavras-chave: Racionalidade Ambiental. Comunidades Tradicionais. Quilombolas.

ENVIRONMENTAL RATIONALITY IN PILATINI / RS QUILOMBOLAS COMMUNITIES

Abstract: The environmental rationality of Enrique Leff, a counterpoint to the idea of economic rationality in contemporary society, is manifestly practiced in actions for the cultivation of the land by the quilombola's communities from Piratini / RS, with the assistance of their traditional knowledge. This paper investigates, in the traditional practices of these communities, the realization of environmental rationality, understood as an axis of the environmental thinking, founded on a relationship of alterity between man and nature, which establishes bases of sustainability under new values and opportunities of productivity.

Keywords: Environmental Rationality; Traditional Communities; Quilombolas.

* Doutora em Direito pelas Universidade de Girona e Pompeu Fabra. Professora e Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Pelotas. Email: marciabertoldi@yahoo.com.

** Doutora em Direito pela UFSC. Mestre em Educação pela UFPel. Mestre em Direito pela PUCRS. Professora da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas. Email: anaclaracorreaenning@gmail.com



INTRODUÇÃO

A racionalidade ambiental de Enrique Leff, uma percepção de mundo e um contraponto à ideia de racionalidade econômica, instrumental e hiperprodutiva vigente na sociedade contemporânea, é manifestadamente praticada, em ações do cultivo da terra, pelas comunidades quilombolas de Piratini/RS.

Essas sociedades, reconhecidas tradicionais ou originárias, operam práticas sustentáveis com gênese em seus conhecimentos ou saberes, os quais podem ser reconhecidos como um patrimônio cultural imaterial, capazes de promover o direito ao desenvolvimento sustentável e um meio ambiente equilibrado; são responsáveis pela construção consuetudinária de repertórios de saberes reproduzidos, por exemplo, em suas dimensões cultural, religiosa, medicinal e ambiental. Sobre essa última dimensão, Paul Little (2010, p. 17) traduz como “[...]um imenso acervo de modelos de manejo e gestão ambiental”.

Decerto, a proposta de uma racionalidade alternativa, traçada numa relação de alteridade entre homem e natureza, que imprima bases de sustentabilidade sob novos valores e oportunidades de produtividade está contemplada nas práticas tradicionais de comunidades tradicionais, conforme poderá observar-se desse trabalho. Convém precisar que essas práticas estão fora do modelo cientificista da modernidade, alicerce da racionalidade econômica; ao contrário, são saberes que se constroem entre gerações e por meio de subjetividades e culturas próprias, transmitidos principalmente através da oralidade, que se perdem e recriam, ressignificam e precisam ser difundidos em razão de seu interesse público intergeracional.

O trabalho, resultado do Projeto de Pesquisa MCTI/CNPQ/Universal 14/2014 - Quilombolas do Sul do Rio Grande do Sul: seus saberes e efetivação da continuidade cultural como suporte ao desenvolvimento sustentável, tem o objetivo de encontrar, nas práticas tradicionais de comunidades quilombolas, a realização da racionalidade ambiental de Enrique Leff. A fim de lograr mencionado objetivo, vale-se da abordagem hipotético-dedutiva posto que, ao investigar-se as práticas sustentáveis dessas comunidades, testa-se a hipótese de que cooperam para a efetivação de uma racionalidade ambiental. Ademais, utiliza-se o aporte metodológico da antropologia – a etnografia, por meio de entrevistas semiestruturadas realizadas nos anos de 2016 e 2017.



1. COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE PIRATINI/RS

Localizada na zona sul do Estado do Rio Grande do Sul, Piratini compreende oito comunidades quilombolas: Rincão da Faxina, Fazenda Cachoeira, Rincão do Couro, Rincão do Quilombo, Brasa Moura, Raulino Lessa, São Manoel e Nicanor da Luz. Todas possuem certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares, que reconhece suas origens, bem como amplia o acesso a políticas públicas. Desde a formação do município, a principal atividade econômica é a agropastoril e as famílias que compõem tais comunidades tem suas origens na mão de obra escrava que fundou e edificou a cidade¹.

Essas sociedades, denominadas tradicionais, possuem conceituação legal no artigo 3º do Decreto n. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007 (BRASIL, 2007):

Povos e Comunidades Tradicionais são grupos que possuem culturas diferentes da cultura predominante na sociedade e se reconhecem como tal. Estes grupos devem se organizar de forma distinta, ocupar e usar territórios e recursos naturais para manter sua cultura, tanto no que diz respeito à organização social quanto à religião, economia e ancestralidade.

Pode-se observar que a definição legal teve o cuidado de não reproduzir a ideia comum e equivocada desse conceito – sociedades primitivas, em ideal harmonia com a natureza, apartadas do mundo civilizado - posto que não mais estão fora da economia central, tampouco na periferia do sistema, conforme nos apresenta Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 289):

O emprego do termo populações tradicionais é propositadamente abrangente. Contudo, esta abrangência não deve ser tomada por confusão conceitual. Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais. Definir-las como populações que têm baixo impacto sobre o ambiente, para depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis, seria mera tautologia. Se as definirmos como populações que estão fora da esfera do mercado, será difícil encontrá-las hoje em dia.

Em particular, o conceito de quilombolas, verificado no Decreto 4.887 (BRASIL, 2003), que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos

¹ Segundo Almeida (1997, p. 24), a população de Piratini em 1914 estava composta por 3673 pessoas: 1535 escravos de ambos os sexos; 1439 brancos de ambos os sexos; 182 índios de ambos os sexos. 335 livres de cor de ambos os sexos; 182 recém-nascidos.



– também chamadas terras de preto, comunidades negras, mocambos, dentre outras denominações, e quilombos, compreende este sujeito de direito como “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (art. 2º)”.

Na América Latina, esses grupos possuem algumas coisas em comum: noção de território; redes de comunicação (inclusive a internet); língua espanhola ou portuguesa; utilização híbrida de recursos tradicionais e contemporâneos em áreas como saúde e educação; relevância às relações de reciprocidade. Vivem entre dois sistemas de direito: o comunal e o nacional. Tais semelhanças, entretanto, não são indicadas para celebrar um essencialismo tribal, traçando limites entre as sociedades nativas e a modernidade, em um esquema binário (CANCLINI, 2009, p. 59-63). É por isto que prefere-se referir à formação de subjetividades do que de identidade, pois essa identidade, bastante fraca contudo, que tentamos assegurar e reunir sob uma máscara, é apenas uma paródia: o plural a habita, almas inumeráveis nela disputam; os sistemas se entrecruzam e se dominam uns aos outros. Quando estudamos a história nos sentimos ‘felizes, ao contrário dos metafísicos, de abrigar em si não uma alma imortal, mas muitas almas mortais’. E em cada uma dessas almas, a história não descobrirá uma identidade esquecida, sempre pronta a renascer, mas um sistema complexo de elementos múltiplos, distintos e que nenhum poder de síntese domina (FOUCAULT, 2014a, p. 82).

As comunidades tradicionais podem ser entendidas como colônias internas no espaço nacional, produzindo igualmente as relações que se costuma ressaltar entre as colônias e as metrópoles (BALDI, 2014, p. 55).

Sob a homogeneidade da cartografia de pequena escala, a lente aproximada de mapas locais comprova que tais comunidades são mais numerosas do que se poderia depreender frente ao silenciamento moderno:

Povos indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco, seringueiros, fundos de pasto, faxinais, dentre outros, formam “grupos” e “movimentos” que explicitam as relações de uso comum estabelecidas com os recursos naturais. Tais grupos sociais estão distribuídos no território nacional, alguns com abrangência nacional, outros regionais e locais; dimensionando a diversidade dos mesmos, estas simbolizadas nas idéias de populações locais/tradicionais e terras de uso comum [aspas no original] (SANTANA, 2007, p. 02).



Os regramentos jurídicos que tratam, especificamente, de tais comunidades são numerosos, englobando normas de direito internacional, legislações nacionais, decretos e portarias. Primeiramente, aponta-se para disposições de Direito Internacional, as quais, de início, tiveram ênfase no caráter individualista dos direitos humanos, também influenciados pelo ideário integracionista colonial (BRAGATO, 2014, p. 226).

Entretanto, a Convenção n. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989), de caráter obrigatório para os estados signatários – inclusive impondo a apresentação de relatórios anuais por parte de seus membros sobre sua implementação - representa, hoje, um grande avanço nessa questão. Ratificada pelo Brasil em 25 de julho de 2002, foi internalizada em 19 de abril de 2004, pelo Decreto n. 5.051. A OIT afirma que tal regramento:

[...] constitui o primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais. 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 políticas**. Aplica-se, também, a povos tribais cujas condições sociais, culturais e econômicas os **distinguem de outros segmentos da população nacional** [grifo nosso] (OIT, 1989).

A convenção estabelece critérios de autoidentificação étnica, utiliza a denominação de povos; determina a necessidade da participação desses grupos em qualquer decisão que venha a afetá-los e reconhece sua autonomia social, cultural, econômica, política e educacional² (URQUIDI; TEIXEIRA, 2008, p. 203-204).

Segundo Alfredo Wagner de Almeida (2004, p. 14), o texto é aplicável às comunidades quilombolas, cujos ancestrais, sequestrados de suas terras, foram trazidos à força ao Brasil colonial ou na época do Império, sendo aqui escravizados. Esta é a lição aprendida

² “Artigo 1º - 1. A presente convenção aplica-se: a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial; b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas. 2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção” (OIT, 1989).



com Tico, presidente da Associação Kalunga: “Me considero como descendente de africano que foi escravizado aqui no Brasil” (AMORIM *et al*, 2012, 16’17’’).

Os remanescentes de escravos, habitando hoje territórios tradicionais, possuem uma cultura diferenciada da população em geral, sendo regidos por costumes próprios e legislação constitucional e infraconstitucional especial, enquadrando-se no teor do artigo 1º, transcrito acima (OIT, 1989). Entende-se que a Convenção:

[...] coloca, num grande bloco a que denomina povos tribais, grupos cujas condições sociais, econômicas e culturais os distinguem. Temos aí comunidades remanescentes de quilombos e populações tradicionais [...]. [O decreto n. 4.887] traduz aquilo que a Constituição de 1988 já revelava, quando corretamente lida: a pluralidade, a auto-atribuição, a territorialidade/identidade. E o quanto caminha junto com a Convenção 169, da OIT (DUPRAT, 2007, p. 17).

Prevedo direitos coletivos, considerados como direitos humanos que alcançam grupos diferenciados (art. 3º), a Convenção estabelece ser responsabilidade estatal sua proteção, em ação conjugada com a dos povos de que trata, com vistas à garantia de seus direitos sociais, econômicos e culturais, respeitando suas culturas (inclusive tradições e instituições) (art. 2º) (OIT, 1989). O constitucionalista português Jorge Miranda (2002, p. 195) afirma que não basta evitar ou superar a discriminação. É necessário assegurar o respeito da identidade do grupo e propiciar-lhe meios de preservação e de livre desenvolvimento.

O Estado, portanto, deve promover a igualdade – a diminuição das diferenças socioeconômicas - entre esses grupos e a comunidade em geral, atentando para suas formas especiais de vida (art. 2º). Da mesma maneira, deve garantir medidas, ainda que especiais, que salvaguardem a identidade e integridade do grupo, de seus bens culturais e patrimoniais, assim como do meio ambiente que os cerca (art. 4º e 5º) (OIT, 1989).

Ademais, o direito de consulta aos povos, pelo Estado, torna-se obrigatório cada vez que forem decididas medidas que possam afetá-los. Para isto, procedimentos devem ser criados a fim de permitir-lhes ampla participação, inclusive em instituições que lhes digam respeito (art. 6º) (OIT, 1989). Tal consulta deve englobar desde a avaliação de legislações e políticas públicas, passando pela sua elaboração e aplicação. Sua finalidade não é, meramente, a de informação, mas a de obter o consentimento dessas comunidades, que podem, inclusive, vetar as decisões governamentais (COLAÇO, 2015, p. 222-223).



Assim, por meio de métodos peculiares de fazer e vislumbrar a vida, incluído o meio ambiente que os circundam, esses grupos possuem uma identidade cultural e histórica particular, de modo que mecanismos de proteção e estímulo são imprescindíveis para sua perpetuação ao longo do tempo: manter a história viva. Também, são potência para promover ou servir de panorama para o estabelecimento de ferramentas e valores universais necessários à implementação do ideado, quiçá imaginário, desenvolvimento sustentável e, por consequência, da efetivação do direito fundamental ao meio ambiente equilibrado e execução da racionalidade ambiental.

2. CARACTERIZAÇÃO DA RACIONALIDADE AMBIENTAL

A crise ambiental, o emblema da crise de civilização, é um dos maiores desafios da comunidade internacional. Conter a degradação dos processos ecológicos da natureza, propulsada pela racionalidade econômica³, tem sido, ao menos hipoteticamente, uma discussão enfrentada pela política mundial. E a proposta de um desenvolvimento sustentável tem sido a marca desse processo de fundação de um novo paradigma: a ecologização da economia e a superação das desigualdades sociais. Deveras, o atual plano de ações da ONU para seus Estados-Parte, a Agenda 2030, encontra nesse paradigma seus objetivos.

Para enfrentar os desafios do desenvolvimento sustentável, Leff (2004, p. 184-185) propõe três grandes vertentes: a economia ambiental, que busca incorporar as condições ambientais da sustentabilidade; a economia ecológica que estabelece o limite entrópico do processo econômico e a incomensurabilidade entre os processos ecológicos e os mecanismos de valorização do mercado; e a possibilidade de pensar e construir uma nova racionalidade produtiva, fundada na articulação de processos ecológicos, tecnológicos e culturais que constituem um potencial ambiental de desenvolvimento sustentável.

Assim é que emerge o conceito de racionalidade ambiental, isto é, pela demarcação teórica que opera o ambiente ao definir-se como um conceito epistemológico no campo da

³ Ou seja, a capacidade de universalizar a razão econômica frente as limitações que a natureza dos sistemas vivos e dos ecossistemas impõe (suas condições de conservação e regeneração). A racionalidade econômica está fundada na exploração da natureza e do trabalhador em razão de seu caráter que concentra o poder que segrega a sociedade, aliena o indivíduo e subordina os valores humanos ao interesse econômico (LEFF, 2004, p. 185).



externalidade ao logocentrismo da ciência moderna, a partir de onde a racionalidade ambiental irá demarcando e construindo seu território epistêmico, significando o sentido de sua “outridade” frente à racionalidade da Modernidade. Nessa perspectiva, sendo um modo de compreensão social, adquire uma radicalidade maior ao reconhecer uma pluralidade de modos de compreensão, ao instaurar um princípio ético-político que confronta toda a hierarquia entre diferentes ordens axiológicas (LEFF, 2016, p.31). No entanto, necessário noticiar que a racionalidade ambiental não é um paradigma, mas sim uma reflexão do pensamento, uma ressignificação de conceitos estampada na história do pensamento crítico (IDEM, p. 59).

Essa racionalidade contempla, segundo LEFF (2004, p. 216-217), os seguintes fundamentos: 1) o direito de todos os seres humanos ao desenvolvimento pleno de suas capacidades, a um meio ambiente saudável e produtivo e ao desfrute da vida em harmonia com seu ambiente; 2) os direitos dos povos a autogestão de seus recursos ambientais para satisfazer suas necessidades e orientar suas aspirações desde diferentes valores culturais, contextos ecológicos e condições econômicas; 3) a conservação da base de recursos naturais e dos equilíbrios ecológicos do planeta como condição para um desenvolvimento sustentável, que satisfaça as necessidades atuais das populações e preserve seu potencial para as futuras gerações; 4) a valoração do patrimônio de recursos naturais e culturais da humanidade, incluindo o valor da diversidade ecológica, a heterogeneidade cultural e a pluralidade política; 5) a abertura da globalização econômica em direção a uma diversidade de estilos de desenvolvimento sustentável, fundados nas condições ecológicas e culturais de cada região e cada localidade; 6) a eliminação da pobreza e da miséria extrema, a satisfação das necessidades básicas e o melhoramento da qualidade de vida da população, incluindo a qualidade do meio ambiente, os recursos naturais e as práticas produtivas; 7) a prevenção de catástrofes ecológicas, da destruição dos recursos naturais e da contaminação ambiental; 8) a construção de um pensamento complexo que permita articular os diferentes processos que constituem a complexidade ambiental, compreender as sinergias dos processos socioambientais e sustentar um manejo integrado da natureza; 9) a distribuição da riqueza e do poder através da descentralização econômica e da gestão participativa e democrática dos recursos naturais; e 10) o fortalecimento da capacidade de autogestão das comunidades e a autodeterminação tecnológica dos povos, com a produção de tecnologias ecologicamente adequadas e culturalmente apropriadas.



É, sobretudo, no segundo, terceiro e último fundamentos, conforme poderá observar-se no próximo capítulo, que se encontram as práticas das comunidades quilombolas que viabilizam a aplicação do conceito de racionalidade ambiental de Enrique Leff. Essas práticas adentram o nível da racionalidade cultural, entendida como um sistema de significações que conforma as identidades diferenciadas de formações culturais diversas, que dá coerências e integridade a suas práticas simbólicas, sociais e produtivas (LEFF, 2004, p. 215-216). Afinal, a racionalidade que rege o comportamento dessas sociedades não se constitui por leis objetivas, mas de processos de significação, de racionalização e produção de sentidos, dentro de diferentes códigos culturais (LEFF, 2004, p. 195)

Por certo, a identidade diferenciada dessas sociedades, suas estreitas relações com a terra, instrumento de desenvolvimento e subsistência, resulta em um reconhecimento ecológico distinto, em uma ética da responsabilidade (JONAS, 2006) - que imprime a ética ambiental, a ética da alteridade - promotoras de um padrão superior de preservação dos recursos naturais.

Portanto, a racionalidade ambiental é um modo de compreensão do mundo, onde convivem, se conjugam e dialogam diferentes racionalidades culturais, onde se encontram e se confrontam diferentes racionalidades e lógicas de sentido (LEFF, 2016, p. 32). É uma ambiência que implica outros saberes – externos ao científico, considerados tradicionais - e favorece a reconstrução do saber, orientado pela ecologia dos saberes (SOUSA SANTOS, 2010) e pelo pensamento outro, quer dizer, um modo de pensar que não se inspira em suas próprias limitações e que não aspira a dominação e humilhação; um modo de pensar que é universalmente marginal, fragmentado e não consumado; e, enquanto tal, um modo de pensar que por ser universalmente marginal e fragmentado não é etnocida (KHATIBI, 1993, p. 19).

Em suma, os saberes tradicionais são parte indissociável dos valores culturais de diferentes formações sociais; constituem recursos produtivos para a conservação da natureza e capacidades próprias para a autogestão dos recursos e cada comunidade (LEFF, 2013, p. 141). Assim sendo, as comunidades tradicionais são portadoras de racionalidades próprias, sejam elas econômicas, políticas, jurídicas ou socioambientais. São culturalmente e de forma singular, constituídas de valores e princípios próprios e de racionalidade ambiental.



3. PRÁTICAS QUILOMBOLAS DA RACIONALIDADE AMBIENTAL

As entrevistas realizadas com as comunidades quilombolas de Piratini/RS (nesse trabalho: Rincão do Couro, Nicanor da Luz e Rincão da Faxina) apontam, na atualidade, saberes que promovem a autogestão dos recursos naturais e auxiliam na manutenção de um meio ambiente ecologicamente equilibrado por meio de tecnologias sustentáveis e, portanto, na operação da racionalidade ambiental. Em suma, a racionalidade ambiental se coloca como uma barreira contra o processo de racionalização que subestima as culturas tradicionais dentro dos padrões da racionalidade moderna (LEFF, 2004, p. 222).

A principal atividade dessas comunidades é a agrícola de subsistência, que produz uma grande variedade de vegetais, como o feijão, o milho, o trigo, a linhaça, o amendoim, o alpiste, a cevada, e dentre eles ainda diversas espécies diferentes, sendo o milho e o feijão os com maior variedade de exemplares.

Importante ressaltar que uma exponencial maioria dos integrantes das comunidades não se utilizam de veneno ou agrotóxico em suas plantações. O cultivo realizado pelos integrantes das diversas comunidades entrevistadas é natural e orgânico; utilizam-se de adubos caseiros produzidos pela natureza. Essa recusa em usar químicos em suas colheitas provém da percepção de que não pode ser saudável para o ser humano consumir um alimento no qual se coloca veneno, bem como não faz bem à terra. Essa consciência não deriva de nenhum tipo de experimentação científica. Ao contrário, advém de interpretação simples, de um pensamento com premissa ambiental. Sobre essa recusa no uso de venenos nas plantações, esclarece um interlocutor da comunidade Rincão do Couro:

Pesquisadora: E o senhor usa algum veneno em suas plantações?

Interlocutor: Não, eu sou contra o veneno, vou botar veneno naquilo que eu vou consumir? Não. Se deu alguma praga ali que eu não possa combater o que sobrar é meu, mas veneno não, vou botar veneno pra mim mesmo consumir? Não. Hoje tudo que nós comemos que vende vem envenenado. Tudo a base de veneno.

A repulsa ao uso de venenos fica bem manifestada na narrativa de um outro integrante da Comunidade Rincão do Couro:



Sou contra esse negócio do veneno pra hortaliças sou contra! Porque o que acontece aí é que não estamos comendo orgânico e sim estamos comendo veneno e a maioria dessas doenças que tem aí é do veneno. Se bota na terra uma vez fica pra sempre. Porque que eu sempre digo vocês vão me desculpar, o que eu vou dizer, vocês são da cidade e a maioria do pessoal come porqueira.

Nessa perspectiva, ainda se verifica, no relato de uma integrante da Comunidade Nicanor da Luz, ao ensinar sobre a conservação da semente do feijão, a partir da imunização com cinza de fogo de chão, a não utilização de venenos:

Então eles faziam um pocinho, e ali tu ia botando as cinzas, quando chegava na época de fazer aquele processo ali, a gente peneirava a cinza bem pra tirar o carvão, né. E soliar, secar bem sequinha aquela cinza pra botar no barrico do feijão. Por isso era tudo natural porque a gente não usava nada de veneno. Nada de veneno, era isso. E o milho a gente atiava, pegava a palha do milho e rasgava e atava eles aí botava assim, no varal, depurado ali, até chegar o tempo de plantar.

Noutro âmbito, o da fertilização ou da prática conservacionista da terra para fornecer mais nutrientes ao crescimento das plantas, o adubo químico também é um produto rechaçado pelas comunidades estudadas. Nesse sentido, o adubo orgânico, que aumenta a porosidade, a aeração e a capacidade de retenção de água, ganha espaço e está fartamente disponível na ambiência da atividade agropecuária dessas comunidades: estrume de galinha, erva daninha, cana de milho. É o que pode-se inferir das narrativas de dois integrantes das comunidades Rincão do Couro:

Tudo que, como se diz, a gente trata de sujeira que puder ficar na terra é gordura pra terra, é adubo [...], eu colhi o milho ali e botei os animais a comer, mas se deixar a cana do milho na terra, não colocar nada pra comer, ela serve de gordura pra terra. Se a gente tira dela e não bota nada, então ela não vai produzir nada. [...] Os agrônomo passam pra gente, semear o azevém ou a própria soja, quando tá dessa altura assim, lavar ela e colocar tudo pra debaixo da terra, verde. Ela serve de adubo no primeiro ano. Se tiver seca ela vai servir pro outro ano, porque ai ela vai apodrecendo, ai tem que dar no mínimo 20 dias pra depois plantar [...].

Aqui a gente usa muito estrume de mangueira, esse do galinheiro e esse calcário essas nossas terra aqui tem muito ácido nem precisa de adubo.

Ademais, essas comunidades se utilizam de outras práticas diferenciadas do uso de produtos químicos para o cuidado da lavoura, realizadas por meio de procedimentos coletivos ou de especialista fundado na oração, ou seja, na intermediação entre o ser humano e o sagrado. Observa-se na fala de uma integrante da Comunidade Nicanor da Luz o uso do Divino para expulsar as pragas da lavoura:



Graças a Deus a gente tinha o divino. O Divino, minha filha, que a gente fazia promessa pra inseto nenhum entrar na lavoura. (...) A gente se reunia e cavava de enxada e ciscava com os ancinhos tudo prontinho, daí vinha as pessoas mais velhas e faziam um protesto assim ó: juntavam 8 ou 9 pessoas e pegavam o Divino e entravam na lavoura. Que inseto nenhum fosse invadido aquela alimentação, e só o que me atingia era formiga. Ele é um pano. É a bandeira do divino e tem uma pombinha. Nós entrava na lavoura, tudo tinha lado antigamente. Nós entrava pelo lado direito e saia pelo lado esquerdo. Todo mundo rezando o Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria.

O divino é um pano, ele é o tipo de uma bandeira, tu entendeu? Só que ele tem, assim na ponta, ele tem a pombinha do divino.

A Comunidade da Faxina também conta com mulheres benzedoras de lavouras. A entrevista abaixo descrita evidencia a benzedura de lavouras contra quebrante e olho gordo:

Pesquisadora: A senhora benze plantações?

Entrevistada: A plantação, que tem gente que pede, que acha que botaram quebrante na lavoura.

Pesquisadora: E como é essa benzedura do quebrante na lavoura?

Entrevistada: Pega um galho de rama verde, benze a lavoura se tem aquelas pragas que vem bicho na lavoura para comer a planta, a gente sai atrás, pega a benzer até ficar nenhum.

Pesquisadora: E mata as pragas?

Entrevistada: É, a praga some.

Pesquisadora: Até hoje a senhora faz isso?

Entrevistada: É, até hoje eu faço isso.

[...]

Pesquisadora: Qualquer galho?

Entrevistada: De chirca. E aí benzia a lavoura, ia prá lá e ia dizendo as palavras e ia benzendo: Benzo pra quebrante ou mal olho grosso que esteja plantado os olhos grossos em cima dessa lavoura, que se vá pra zona do mar esses olhos grossos"; Vou benzer essa lavoura, benzo em nome de Deus e Virgem Maria, benzemos que se vá esses olhos grossos, inveja ou ciúme ou mal olhado que se vá pra zona do mar.

Por último, compete reparar na ética ambiental - aquela que rompe os esquemas de racionalidade fundados na verdade objetiva e abre as perspectivas a uma nova racionalidade, na qual o valor da vida reencontra-se com o pensamento e funda-se com a razão do sentido da existência (LEFF, 2004, p. 231) - contida nas palavras de um integrante da Comunidade Nicanor da Luz, ao referir-se à caça de animais:

Pesquisadora: E o veado, tem um período que vocês ficam sem matar?

Entrevistado: Ora, toda caça tem uma época, porque todo ele reproduz, então a pessoa tem que respeitar aquele período, mas os caçador de veado não respeitam a época de caçar, matavam as veada. Outro dia mesmo eu saí pra caçar eu, meu pai e meu tio, e a veada disparou, os cachorros andavam no mato aí ela disparou com o veadinho atrás, bichinho pequenininho coisa mais bonitinha, e eu vi, chamei os cachorro e troquei de lugar, e aí meu pai disse:

- Por que que tu chamou os cachorro, trocou de lugar?

- Porque a veada disparou com o veadinho de trás, o senhor vai querer que mate sua mulher e deixa seu filho chorando?



Sair como um bandido aí, já vi que ela tem filhote, mata e fica o bichinho perdido com fome, não?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os saberes tradicionais dos povos originários têm exponencial importância para a gestão sustentável dos recursos naturais. Os sistemas ambiental e cultural/social (povos originários, sociedades ou comunidades tradicionais e seus saberes associados ao uso sustentável dos recursos) constituem uma potência (instrumento) para promover ou servir de panorama para o estabelecimento de instrumentos e valores universais necessários à implementação da racionalidade ambiental.

A racionalidade ambiental pressupõe uma mudança de paradigma alternativa à racionalidade econômica, à lógica do capital que atualmente nos orienta, e propõe o direito aos seres humanos de desenvolver-se em harmonia com um meio ambiente equilibrado, de produzir uma autogestão de seus recursos ambientais, com tecnologias sustentáveis, que lhes permita desenvolver-se econômica e culturalmente. Essa proposta se funda em valores outros, valores que expressem a consciência ambiental nas diversas práticas sociais, que contemple o princípio da responsabilidade, a outridade, a solidariedade. Enfim, valores capazes de permitir a equidade social, a preservação do meio ambiente, o desenvolvimento econômico qualitativo, a diversidade cultural e a democracia política no sentido da ambientalização do saber.

Das entrevistas realizadas nas três comunidades quilombolas de Piratini, pode-se depreender a prática desses valores consubstanciadas no rechaço a venenos ou agrotóxicos, a adubos químicos, na prática da fé, através da oração ou benzimento, para proteger as culturas das pragas, do mal olhado. Observa-se, também, o saber ambiental de um integrante da Comunidade Nicanor da Luz na condução das ações de caça.

Nessa perspectiva, é possível averiguar a capacidade dos povos originários, e em especial das comunidades investigadas, com assistência de seus saberes, em contemplar a proposta de uma racionalidade ambiental, notadamente demarcada na autonomia em aderir a tecnologias tradicionais no cultivo e cuidado da terra, o que lhes permite uma gestão



emancipatória de seus recursos naturais, de seus locais de desenvolvimento, de seus estilos de vida.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner de. Terras tradicionalmente ocupadas - processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 06, n. 01, p. 09-32, maio de 2004.

ALMEIDA, Davi. **Pequeno Roteiro Histórico e Sentimental do Município de Piratini**. 2.ed. CEAJ. Piratini, 1997.

AMORIM, Dyanne *et al.* **O ser Kalunga**. Curta Doc. Brasil, 2012. 21 min. e 42 s. Disponível em: <http://curtadoc.tv/curta/cultura-popular/o-ser-kalunga/>. Acessado em: 17 de janeiro de 2016.

BALDI, César Augusto. De/colonialidade, direito e quilombolas - repensando a questão. *In*: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; FERREIRA, Heline Sivini; NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente. **Direito socioambiental: uma questão para América Latina**. Curitiba: Letra da Lei, 2014.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além dos discursos eurocêntricos dos Direitos Humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, v. 19, n. 01, p. 201-230, jan-abr, 2014. Disponível em: <http://siaiap32.univali.br/seer/index.php/nej/article/viewFile/5548/2954>.

BRASIL. **Decreto 4.887 de 2003**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm

BRASIL. **Decreto 6040 de 2007. 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.

COLAÇO, Thais. O direito à consulta nas constituições latino-americanas: regulamentação e efetivação. *In*: WOLKMER, Antônio Carlos; CAOVIALLA, Maria Aparecida Lucca (orgs). **Temas atuais sobre o constitucionalismo latino-americano**. São Leopoldo: Editora Karywa, 2015. p. 220-231.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2009.

DUPRAT, Deborah. Entrevista. **Revista de Direito Agrário**, MDA, Incra, Nead, ABDA, ano 20, n. 21, p. 12-22, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 28 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014a.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução de Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.



KHATIBI, Abdelkebir. Maghreb pluriel. Paris: Denoel, 1983.

LEFF, Enrique. **Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza..** Mexico: Siglo XXI Editores, 2004.

_____. **Saber ambiental. Sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder.** Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **A aposta pela vida. Imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do Sul.** Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LITTLE, Paul. Prólogo. Os conhecimentos tradicionais no marco da intercientificidade. In: LITTLE, Paul (org). **Conhecimentos Tradicionais para o século XXI. Etnografias da Intercientificidade.** São Paulo: Annablume, 2010.

MIRANDA, Jorge. **Teoria do Estado e da Constituição.** Rio de Janeiro: Forense, 2002.

OIT. **Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais de 1989.** Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf>

SANTANA, Gilsely Barbara Barreto. Terras de uso comum e identidades coletivas: ressignificando o conceito e a função da propriedade. **Congresso do Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico,** São Paulo, 2007. Disponível em: <http://ibdu.org.br/eficiente/repositorio/Projetos-de-Pesquisa/congressos-e-seminarios/sao-paulo-2007/91.pdf>.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul.** 1ª Ed. 2ª Reimp. São Paulo: Cortez, 2010.

URQUIDI, Vivian; TEIXEIRA, Vanessa; LANA, Eliana. Questão indígena na América Latina: Direito Internacional, novo constitucionalismo e organização dos movimentos indígenas. **Cadernos PROLAM/USP,** ano 08, v. 01, p. 199 – 222, 2008.