PERSONAS E HABITUS: ESTUDO DE PERFIS ANTRÓPICOS NA AMAZÔNIA ORIENTAL

DANIEL DOS SANTOS FERNANDES¹

UFPA

JOSÉ GUILHERME DOS SANTOS FERNANDES²

UFPA

RESUMO: *O objetivo deste estudo é conceituar a antropização, realizando-se um levantamento histórico da presença humana na Amazônia oriental. Caracteriza-se a personagem/persona antrópica como agente humano de transformação do ambiente, pautando-se na legislação brasileira e na territorialização de povos e comunidades tradicionais e suas etnicidades. Por fim, como operacionalização do conceito de perfil antrópico, propõe-se a identificação deste perfil em habilidades produtivas e traços de comportamento, geradores de ações/narrativas antrópicas. Além da utilização de documentos estatais, este estudo se pautou em referencial de Aristóteles (1976), DaMatta (2010), Lima e Pozzobon (2005), Little (2002), Poutignat (2011), Veríssimo (1883) e Bourdieu (2004).*

PALAVRAS-CHAVE: *Amazônia; comunidades tradicionais; perfil antrópico; narrativas; habitus.*

Personas and habitus: a study of anthropic profiles in the eastern Amazon

ABSTRACT: *The aim of this study is to conceptualize anthropization, with a historical survey of the human presence in the eastern Amazon. The character / anthropic person is characterized as a human agent for transforming the environment, based on Brazilian legislation and the territorialization of traditional peoples and communities and their ethnicities. Finally, as an operationalization of the concept of anthropic profile, we proposed the identification of this profile in productive skills and traits of behavior, generators of anthropic actions and narratives.*

¹ Doutor em Ciências Sociais/Antropologia (UFPA, 2008); professor do PPG em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA); coordenador do grupo de pesquisas Laboratório de Estudos da Linguagem, Imagem e Memórias (LELIM/UFPA); membro efetivo na Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). E-mail: dasafe@msn.com.

² Doutor em Letras/Narratologia (UFPB, 2004); Pós-doutorado em Colaboração Intercultural (UNTREF, Argentina, 2014); coordenador e professor do PPG em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA); coordenador do Colaboratório de Pesquisas e Ações Interculturais (COPAIN/UFPA); membro colaborador na Associação Brasileira de Antropologia (ABA); membro da Red Interuniversitaria Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina (RED ESIAL/UNTREF, Argentina); membro associado do Centre Interuniversitaire d'Études et de Recherches Autochtones (CIÉRA/Polio Montreal/Canadá). E-mail: mojuim@uol.com.br.

In addition to the use of state documents, this study was based on references by Aristotle (1976), DaMatta (2010), Lima and Pozzobon (2005), Little (2002), Poutignat (2011), Veríssimo (1883) and Bourdieu (2004).

KEYWORDS: *Amazon; traditional communities; anthropic profile; narratives; habitus.*

Formam, finalmente, a classe mais baixa da população os negros e os índios. São livres estes últimos; todavia, como discrimina a língua, não são civilizados, porém apenas índios mansos, restantes da antiga população indígena, que ficaram entre os imigrados. Essas duas últimas raças, formando numerosa classe do povo na Província do Pará, vivem semi-civilizados, sem conhecimentos, nem instrução, nem ambição, e apenas dispostas a satisfazerem as suas poucas necessidades, entre as quais figuram, principalmente, o "dolce far niente", a cachaça e mulheres. As águas piscosas, o pedacinho de terreno fértil em volta da palhoça, dão-lhes o necessário, sem muito se esforçarem; passam assim descuidados o tempo, e o homem meio civilizado burla-se de uma vida cujas altas aspirações nunca conhecerá (SPIX e MARTIUS, 1981, p. 26).

Os naturalistas bávaros Johann Baptist Von Spix e Carl Friedrich Philipp Von Martius realizaram, entre os anos de 1817 e de 1820, longa viagem pelo Brasil, visitando São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Piauí, Maranhão, Pará e Amazonas. Daí resultou uma obra em três volumes sob o título *Viagem pelo Brasil*, publicada a partir de 1823, na Alemanha, da qual nos interessa as impressões dos cientistas à guisa da população amazônica, por ser um dos primeiros registros, mesmo que desde a visão eurocêntrica, que tratou da preliminar formação do povo amazônida em um dos espaços de referência da região, a cidade de Belém, atual capital do estado do Pará, que naquele remoto ano de 1819, momento do registro, designava-se cidade do Pará. Como se pode observar pelo excerto, mesmo que um curto fragmento, a curiosidade acerca do Outro, pelos europeus, dá ensejo à hierarquização que se baseia na divisão de classes nascente, e que por sua vez assenta-

se em discriminações raciais. Definir tipos sociais e culturais parece ser o modo como o colonizador define o mundo e se define perante o mundo, por isso, também, nos chamam à atenção os modos de vida retratados, o do “selvagem por contrariedade ao do europeu médio daquele momento, em aparente confronto de indivíduos e culturas.

Por certo que os naturalistas apresentam uma visão adventícia do século XIX, de teor eugenista e evolucionista, mas que para nós ainda permanece, se não predomina, nas alcovas da história social e política brasileira. Porque, como lembra DaMatta, ao tratar da “fábula das três raças”, no caso brasileiro, a tripartição sociorracial é fortalecida, no século XIX, pela “ilação de que as diferenças entre sociedades e nações expressavam as posições biológicas diferenciadas de cada uma numa escala evolutiva” (2010, p. 79), o que ocultava, de fato, outra verdade, a de que o mercantilismo dominava o colonialismo português desde a origem, no século XVI, “mas o suporte consciente deste empreendimento era a fé e o império” (p. 71). Sendo assim, justificava-se qualquer forma de violação e escravidão pela condição hierárquica entre as raças, divididas entre civilizadas e selvagens, assim como pela legitimidade religiosa de cada uma destas postas em confronto, o que as classificava em próximas a Deus ou próximas ao Diabo. Se em um primeiro momento da colonização a questão foi mais acirrada do ponto de vista de refregas e guerras, inclusive com o envolvimento de três atores sociais na Amazônia – colonos, indígenas e religiosos –, já por volta de 1800 a questão era mais atenuada, mas não menos envolta em discriminação aberrante, com o agravante de que neste momento enfoques científicos passam a justificar a inalterabilidade da condição sociorracial entre os povos da região. Assim é que o mito da democracia racial, agora acrescido da figura do negro, não somente brancos e índios, procura equalizar a questão no sentido de proclamar relações fraternais e naturais entre as raças, sendo cabal também que

o mito da *democracia racial* não aparece isolado, mas constitui um dos fios da elástica malha em que repousa a consciência de ser brasileiro. Ele se prende aos resistentes mitos da *cordialidade*, da *história incruenta*, da *natureza privilegiada*, da *unidade fundamental do povo brasileiro*, da *morenidade* e outros (SANTOS, 2015, p. 25).

O que se deslinda a partir dos séculos XVIII-XIX, quanto à questão das relações etnicorraciais, tanto no Brasil quanto na região amazônica, é o dilema entre integrar ou rejeitar as populações indígenas, negras e mestiças ao projeto de nação brasileira. Que eles estavam marginalizados era um fato atestado, desde 1819, por Spix e Martius, seja a marginalidade física – eram habitantes das margens do rio Pará, dos arredores da cidade e das vilas ao norte da capital – ou a marginalidade moral, pois que eram, na visão dos naturalistas alemães, semi-civilizados, sem instrução e sem ambição. Daí que o vaticínio dos dois seja a gradual e irreversível extinção do indígena, em particular; isto é, ao *rejeitar* a sua incorporação, a classe hegemônica os levará ao fim, com o aniquilamento de sua pureza racial mediante a mestiçagem:

Como dantes, permanece essa raça rebaixada, sofredora, sem significação no conjunto dos outros, joguete dos interesses e da cobiça de particulares, um peso morto para a comunidade, que de má vontade a suporta (...). A conclusão triste que se deve tirar é que o índio, em vez de ser despertado e formado pela civilização europeia, ao contrário sofre dela, como de veneno lento, que acabará por dissolvê-lo e destruí-lo totalmente (SPIX e MARTIUS, 1981, p. 28).

De outro modo, José Veríssimo apresenta a preocupação em *integrar* os indígenas a um projeto de Estado nacional, como poderemos atestar na conclusão de célebre trabalho intitulado *As populações indígenas e mestiças da Amazônia*. Na 1ª edição do estudo, de 1880, Veríssimo propunha o aniquilamento do selvagem, seja mediante a mistura que levasse a raças puras ou “cruzadas”, ou mediante uma grande imigração de uma raça vigorosa, entenda-se os europeus, com a

consequente seleção natural das raças em perspectiva darwiniana. No entanto, na 2ª edição do estudo socioetnográfico, em 1883, o pensador paraense vê de outra maneira a solução, desta feita integrando o selvagem:

Hoje julgo dever fazer uma observação, que vem modificar a minha maneira de ver há três anos acerca do remédio a dar para arrancar as raças cruzadas do Pará (e Amazonas) ao abatimento em que jazem (...). Estou convencido, com o eminente Littré, que "o problema político consiste em utilizar no maior proveito das sociedades a força natural que lhes é própria". Aqui a força natural são evidentemente as populações indígenas, puras ou cruzadas com os conquistadores e colonizadores. Se me fora permitido dar um aviso, era que as aproveitássemos em bem da vastíssima e riquíssima região amazônica (VERÍSSIMO, 1883, p. 87).

Descontado o positivismo de época, com a pecha de evolucionismo gritante, não podemos, de outro modo, considerar a visão de Veríssimo extremamente racista, uma vez que até certo ponto é tolerante com a mestiçagem. Talvez neste particular em Veríssimo poderá estar a chave de compreensão para a construção preliminar de perfis socioantropológicos relativos à Amazônia Oriental, uma vez que, refletindo desde a região, pôde avançar tenuemente na discriminação da composição sociorracial deste espaço. Juntamente com o olhar estrangeiro de Spix e Martius, poderá ficar mais ampla a nossa compreensão deste momento genético para a formação dos tipos, daí que voltarmos aos autores venha a ser o ponto de partida para nossas reflexões a seguir: ou seja, diferentemente da fábula das três raças, aqui, talvez mais acentuadamente do que no restante do Brasil, a incorporação da compreensão das raças cruzadas ou mestiças coloca em jogo a limitação de pensar as personas socioantropológicas unicamente pelo viés de raças puras, mesmo porque as negociações e corrupções sociais e políticas são a base da coexistência das mesmas para a consequente formação do povo brasileiro, de maneira sistêmica, como atesta DaMatta:

Neste sistema, não há a necessidade de segregar o mestiço, o mulato, o índio e o negro, porque as hierarquias asseguram a superioridade do branco como grupo dominante. A intimidade, a consideração, o favor e a confiança podem se desenvolver como traços associados à hierarquia indiscutível que emoldura a sociedade e nunca [...] como elemento do caráter nacional português (DAMATTA, 2010, p. 84).

Duas palavras que podem definir esse sistema e a condição de subserviência entre hegemônicos e subalternos: *condescendência* dos primeiros e *resignação* dos segundos, que geram a *pretensão*³ dos subalternos quererem ocupar a posição dos primeiros, literalmente. O que nos remete novamente a Santos, ao tratar da condição do escravo:

O escravo, lembrou alguém, é antes de tudo aquele que preferiu viver. Essa opção é já o início da sua adaptação. Ele opta por se tornar provisoriamente coisa, e vive à espreita de recuperar a condição humana. A sociedade escravista, visceralmente, mas não totalmente perversa, lhe dava algumas poucas chances; para aproveitá-las ele tinha, primeiro, de se tornar mero feixe de instintos (SANTOS, 2015, p. 29).

Por mais que compreendamos que nem sempre as teorias raciais rimem com as teorias marxistas, porque muitas vezes a esquerda é reducionista ao entender que tudo começa e termina com a luta de classes, é bom que se diga que, por outro lado, nossas questões etnicorraciais têm um profundo matiz classista também, porque somos herdeiros diretos do mercantilismo ocidental, e o escravismo racial sustentou e, ainda de certo modo, sustenta a lógica capitalista que nos é fundamental, por mais que se disfarce de diversidade sociorracial como “mera” questão cultural e não social. De todo modo, aqui cabe afirmarmos que a condição do negro escravizado, assim como as demais populações brasileiras subalternizadas, é semelhante ao lupemproletariado. Diz-nos Bottomore:

³ Relativo a estes conceitos – condescendência, resignação e pretensão – ver em Thompson (1990, p. 207).

O principal significado da expressão *lupemproletariado* não está tanto na referência a qualquer grupo social específico que tenha papel social e político importante, mas antes no fato de ela chamar a atenção para o fato de que, em condições extremas de crise e de desintegração social (...) grande número de pessoas podem separar-se de sua classe e vir a formar uma massa “desgovernada”, particularmente vulnerável às ideologias e aos movimentos reacionários (BOTTOMORE, 1988, p. 223).

Cabe-nos, para delinear mais precisamente a questão, propor um conceito acerca de perfis socioantropológicos, vinculados a povos e comunidades tradicionais na realidade amazônica brasileira, que não perca de vista o histórico de formação da população local bem como a constituição dos grupos sociais e culturais particulares e as suas interações frequentes; em suma, havemos de tratar aqui de uma composição conceitual, já anunciada no título como “perfis antrópicos”, que considere tanto aspectos do socioambiental quanto do antropológico, em conformidade com o que DaMatta preceitua quanto à natureza relacional destes aspectos:

O *social* (e cultural) é tudo aquilo que independe da natureza interna (genética ou quadro genético) ou externa (fatores ambientais, naturais). Ou seja, todos aqueles fatores que não podem ser razoavelmente resolvidos por estes fatores, sendo mais adequadamente tratados quando estudados uns em *relação* aos outros (DAMATTA, 2010, p. 50-51).

Mais ainda, há de se considerar que mesmo em relação ao par social/cultural há de se prever a materialização e projeção da cultura no tempo e no espaço, em práticas e produtos concretos e visíveis, o que garante sua sobrevivência mesmo depois do desaparecimento da sociedade que a produziu, permitindo-se afirmar que “pode haver cultura sem sociedade, embora não possa existir uma sociedade sem cultura” (DAMATTA, 2010, p. 56).

Por fim, postulamos aqui que para uma adequada proposição de um conceito de perfis antrópicos é necessário que todas as variantes apontadas – histórica, social, antropológica, ambiental – sejam consideradas, sem maior ou menor relevância a uma ou outra, somente crendo que a condição básica do humano é a criação para sua transformação, de seus pares e de seu meio, mediante o trabalho, instaurador da cultura e ferramenta de ação no meio; então, a antropia.

Da territorialidade e etnicidade à antropização

No art. 3º do Decreto nº 6.040/2007, da Presidência da República, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, afirma-se que os povos e comunidades tradicionais são caracterizados por sua organização social própria e por ocuparem e usarem territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução (BRASIL, 2007). Observamos que a condição precípua para a existência desses povos e comunidades é a territorialidade, entendida esta como a soberania e o poder exercido por um povo em determinada área geográfica, por isso ser possível a autonomia de seu sistema social e a garantia de utilização particular de conhecimentos e práticas aborígenes, que se perpetuam pela transmissão intergeracional. Mais especificamente podemos conceituar territorialidade da seguinte maneira:

Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland* (cf. Sack 1986: 19). Casimir (1992) mostra como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002, p. 3).

Partindo-se da diversidade cultural de grupos sociais, pretendemos seguir o sentido dado por Little de diversidade fundiária, em particular o que o autor propõe como cosmografia, ou seja, para além do sentido de propriedade territorial de determinado grupo social, a discriminação dos “vínculos afetivos que mantêm com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (LITTLE, 2002, p.4). A diferença de nossa abordagem, no entanto, é que Little aparentemente propõe uma classificação mais sincrônica do grupo em relação ao uso do território, em lógica atemporal que pode ocultar a dinâmica desse grupo com o meio e os demais grupos. De nossa parte, entendemos que o conceito de antropia pode alargar mais a perspectiva de Little, sem desconsiderá-la, evidentemente. Para nós, *antropização* denota toda e qualquer ação humana, ou resultado desta, no meio natural, seja de ordem comportamental ou ambiental, produzindo modificações construtivas ou destrutivas; neste particular, o conceito deve ser utilizado de forma relacional, pois o sentido de valoração destas modificações é dependente dos grupos transformadores e que estão em contato mediante o uso partilhado do ambiente transformado, pois uma ação positiva para um grupo pode ser negativa para outro que utiliza o mesmo território, o que pode afetar de fato a territorialidade de cada grupo e, conseqüentemente, afetar as relações hierárquicas entre eles e a condição hegemônica territorial.

Assim sendo, pensar em antropização é necessariamente considerar a interação entre grupos distintos que utilizam o mesmo território e que são atingidos diretamente por transformações mútuas que afetam os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados –, que cada grupo social utiliza para estabelecer e manter este território comum, em regime de propriedade, vínculos afetivos, história de ocupação na memória coletiva, uso social e formas de defesa. De certa forma, acreditamos que a grande maioria das ações humanas transformam o ambiente, a começar pela

instituição da agricultura, em passado remotíssimo (Neolítico). Muitas ações dessas concorreram para a “evolução” do humano e seu empoderamento sobre todos os demais seres vivos e sobre o ambiente, muitas vezes também como estratégia para subjugar outros grupos humanos, em acordo e tensões.

Essa compreensão mais relacional do uso do território, que o conceito resguarda, poderá estar mais acordada com o Decreto nº 6.040/2007 quando define territórios tradicionais – “os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária” (BRASIL, 2007) – como espaços de reprodução, ao que acrescentaríamos o fato de que dadas as condições de expansão das fronteiras territoriais brasileiras na Colônia e no Império, em choques e sobreposições de grupos com interesses distintos e contrários, naturalmente as territorialidades tornaram-se temporalidades diversas de uso do mesmo espaço. Lembrando Little,

cada frente de expansão precisa ser contextualizada com respeito ao momento histórico no qual acontece, à região geográfica que serve como seu palco principal, aos atores sociais presentes no processo, à tecnologia a sua disposição e às cosmografias que promovem (LITTLE, 2002, p. 5).

Essas ondas históricas de territorialização, no Brasil colonial e imperial, são a origem da diversidade de termos designativos do que podemos classificar genericamente como povos e comunidades tradicionais. Para termos ideia, o Decreto nº 8.750/2016 – Presidência da República⁴, que instituiu o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades

⁴ A primeira redação deste decreto era de 13 de julho de 2006 e estabelecia 30 componentes na até então intitulada Comissão, sendo quinze de órgãos governamentais e quinze de organizações não-governamentais. Em 09/05/2016 o decreto ganha nova redação e passa a designar não mais uma Comissão, mas um Conselho, agora composto pelos mesmos quinze membros do governo, acrescidos de mais 29 “representantes da sociedade civil”, não mais as ONG’s. É interessante observar que o decreto é assinado pela presidenta Dilma Rousseff, no apagar das luzes de sua gestão, antes de ser afastada das funções, em 11/05/2016, consequência da abertura de processo de seu impedimento, efetivado em 31 de agosto de 2016.

Tradicionais, de caráter consultivo, com a finalidade principal “de promover o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, com vistas a reconhecer, fortalecer e garantir os direitos destes povos e comunidades, inclusive os de natureza territorial, socioambiental, econômica, cultural, e seus usos, costumes, conhecimentos tradicionais, ancestrais, saberes e fazeres, suas formas de organização e suas instituições” (BRASIL, 2016, inciso I, art. 2º), apresenta em sua composição quinze órgãos governamentais e, surpreendentes vinte e nove representantes da sociedade civil, dos seguintes segmentos: povos indígenas; comunidades quilombolas; povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana; povos ciganos; pescadores artesanais; extrativistas; extrativistas costeiros e marinhos; caiçaras; faxinalenses; benzedeiros; ilhéus; raizeiros; geraizeiros; caatingueiros; vazanteiros; veredeiros; apanhadores de flores sempre vivas; pantaneiros; morroquianos; povo pomerano; catadores de mangaba; quebradeiras de coco babaçu; retireiros do Araguaia; comunidades de fundos e fechos de pasto; ribeirinhos; cipozeiros; andirobeiros; caboclos; e juventude de povos e comunidades tradicionais.

O que podemos observar dessa gama intrincada de segmentos subscritos como povos e comunidades tradicionais é a recorrência pautada em território, raça, modo de produção, religiosidade e espacialidade. Mas “o fato básico que permeia esses problemas (...) é que os diversos grupos sociais têm interesses, finalidades histórias e, claro, territorialidades diferentes e, muitas vezes, divergentes” (LITTLE, 2002, p. 20). Em uma palavra, os grupos constroem sistemas simbólicos próprios, isto é, cultura, que marcam o sentido de pertença de cada indivíduo ao coletivo e ao território, bem como do grupo com seu ambiente, o que lhes dá o direito à autoidentificação, como povos e comunidades tradicionais, relativa a dada territorialidade, por mais que as fronteiras culturais, e por extensão, territoriais, sejam incertas e

sujeitas a negociações, tanto internamente quanto em relação aos grupos exógenos.

Além do mais, a proliferação das diferenças é um fenômeno que não está descolado do eixo global-local, uma vez que um produto ou prática cultural particular, não caracterizado como universalizante, está, quase sempre, posto em um sistema metonímico, ou seja, de forma deslizante dada prática ou produto remete a outro, como uma parte que remete ao todo; mas esse todo é uma constante de jogo de diferenças, em conexões laterais. Porque,

Juntamente com as tendências homogeneizantes da globalização, existe a "proliferação subalterna da diferença". Trata-se de um paradoxo da globalização contemporânea o fato de que, culturalmente, as coisas pareçam mais ou menos semelhantes entre si (um tipo de americanização da cultura global, por exemplo). Entretanto, concomitantemente, há a proliferação das "diferenças". O eixo "vertical" do poder cultural, econômico e tecnológico parece estar sempre marcado e compensado por conexões laterais, o que produz uma visão de mundo composta de muitas diferenças "locais", as quais o "global-vertical" é obrigado a considerar (HALL, 2003, p. 60).

Imaginando a questão acima quanto ao território poderemos crer que este é a estrutura posta em movimento pelos diversos grupos sociais que utilizam o mesmo espaço de formas diferenciadas e até contrastantes. Por isso, os localismos não são estáveis, eles estão em constante movimentação de resistência à homogeneidade do universal, mas também o local se movimenta internamente porque deste lado existem vários localismos. Inclusive de caráter historicamente racial, uma vez que, como já dito, no racismo à brasileira, diversamente do racismo estadunidense, existem diferentes categorizações de negros e indígenas, fruto da mestiçagem, e que se apresentam em posições sociais diferenciadas no sistema. Pensamos mesmo que a gradação se forma entre ser branco, com traços europeus, e ser negro com traços africanos,

e entre estas balizas um sem número de racialidades que atendem a conveniências de momento e de grupos. A única certeza é que a identidade contrastiva do negro, estabelecida como balizamento de subalternidade, e que se constrói em oposição ao modelo hegemônico de ser branco, “passa necessariamente pela questão da cor da pele ou do corpo negro e pela cultura (...), a alienação do negro tem se realizado pela inferiorização do seu corpo antes de atingir a mente, o espírito, a história e a cultura” (MUNANGA, 2009, p. 17). Mas se no marco zero da inferiorização está o negro, do mesmo modo seus traços estão misturados no sem fim de gradações do mulato e do cafuzo, o que pode enfraquecer a luta pelo discurso contrastivo e independentista de movimentos raciais; de outro modo, não podemos negar que assumir traços de negritude na mistura também pode ser uma estratégia de resistência e reconhecimento de que não somos puros, seja a busca de uma pureza negra, seja a busca de uma pureza branca; é bom lembrar da grande proximidade entre indígenas e quilombolas no vale do rio Gurupi, na Amazônia Oriental, como exemplo dos contatos entre estas raças desde o século XVIII. Vale considerar Veríssimo (1883) e aproveitar a força natural das populações locais, puras ou misturadas, para o bem da vastíssima e riquíssima Amazônia, ou seja, considerar os povos e comunidades que durante tanto tempo sobreviveram e criaram conhecimento local sobre a região, sendo quilombolas ou indígenas aldeados ou desterritorializados, para entendermos melhor as formas e práticas de antropização no espaço amazônico.

Talvez um conceito menos problemático para se evitar os determinismos raciais/biológicos e geográficos pode ser o de etnia/etnicidade. Antes, porém, devemos ter em mente que o componente biológico está, indiretamente, posto nos discursos étnicos. Como atenta Hall,

Quanto maior a relevância da “etnicidade”, mais as suas características são representadas como relativamente fixas, inerentes ao grupo, transmitidas de geração em

geração não apenas pela cultura e a educação, mas também pela herança biológica, inscrita no corpo e estabilizada, sobretudo pelo parentesco e pelas regras do matrimônio endógamo, que garantem ao grupo étnico a manutenção de sua "pureza" genética e, portanto, cultural (HALL, 2003, p. 70).

No caso brasileiro, mesmo que observemos essa tendência a uma endogamia cultural e parental, é de se notar, por outro lado, que o hermetismo é mais lasso, uma vez que foram políticas colonizadoras portuguesas a miscigenação e a assimilação, talvez atitudes até mais cruéis, pois vincularam os subalternos aos colonizadores pelo viés mais delicado para se praticar a resistência: as relações familiares e comunitárias. Por isso que a luta pela terra e pela territorialidade aqui se esboroa, em alguns casos, em negociações, consentimentos, influências e apropriações, quando não está contaminada na raiz por assimilações de toda feita, que confundem as identidades de luta em relações promíscuas de negociatas e temeridades familiares.

De todo modo, em vista da complexidade da questão, acreditamos que o conceito de etnicidade ainda é menos comprometido como os determinismos, pois, via de regra, está mais ligado às práticas culturais e religiosas; por vezes é até antônimo de raça. A questão é reforçada pela modernidade e seu efeito midiático imediato, que trouxe, de forma crescente, os diferentes grupos étnicos ao cenário de mundialização das culturas:

Muitos autores acentuam a conexão entre o sistema internacional de comunicação do mundo moderno e a difusão da universalização dos sentimentos nacionalistas e étnicos. Considerado durante muito tempo como um fator de uniformização e de assimilação, o aumento dos contatos ligado à modernização surge agora como um fator que facilita a emergência de identidades particularistas (POUTIGNAT, 2011, p. 28).

E para o autor, soma-se ao fenômeno midiático o fato de que a identificação com o grupo étnico, ao que parece, está se sobrepondo à

clássica distinção de classe, pois que parte dos indivíduos, em especial aqueles marginalizados por uma sociedade mais englobante, como, por exemplo, os imigrantes do norte da África e do Oriente Médio na Europa, no início do século XXI, busca, aparentemente, a unidade mediante uma herança cultural comum, mais do que pela posição na produção econômica. O conceito de etnia/etnicidade, primeiramente visto como diferenciador das chamadas minorias face à sociedade universalizante mais geral, passou a ser bandeira de reivindicações ao direito de ser diferente, ou mesmo um novo paradigma nas ciências sociais. No caso brasileiro, contrariamente ao europeu, a diferenciação entre imigrantes e nativos, no histórico de levadas migrantes para o país, não causou a acentuada necessidade de diferenciação preconceituosa dos locais em relação aos estrangeiros; muito pelo contrário, o estrangeiro, que em massa colonizou o Sul e Sudeste do Brasil, quase sempre foi louvado como o redentor para o desenvolvimento do país, em princípios do século XX, pois teria superior conhecimento e força de trabalho para lidar com a terra. Na Amazônia essa mesma mitificação foi presente em fins do século XIX, com a vinda de levadas de imigrantes europeus e norte-americanos para a colonização do nordeste paraense, por ocasião da construção da estrada de ferro Belém-Bragança, que cortava, ao longo de seu trajeto, grandes extensões de terras agriculturáveis do nordeste do estado do Pará: mas aqui a sorte foi outra, pois quem verdadeiramente se destacou no trabalho foram os retirantes nordestinos brasileiros, que deixaram marca indelével de sua presença e colonização na região.

Portanto, na Amazônia Oriental, que corresponde em parte ao nordeste do Pará, a compreensão de grupo étnico, como unidade de identificação de indivíduos com mesma herança cultural e valores, linguagens e práticas de certa uniformidade, cabe mais do que falar em racialidade, mesmo porque as raças “puras” aqui há muito foram cruzadas, para lembrar Veríssimo, posto que etnia, enquanto *ethos*, está para além de um sentido estritamente biológico e racial, por mais que este possa entrar no compósito da etnia. Por isso, acreditamos que a

conformação de perfis antrópicos, ou seja, a construção de uma tipologia para os indivíduos de povos e comunidades tradicionais, deva ter como base os conceitos de etnicidade e territorialidade acordados com a teoria das personagens dos estudos narratológicos, o que desenvolveremos a seguir.

Natureza dos perfis antrópicos

Antropia e antropização são termos que não apresentam regularidade em língua portuguesa, uma vez que nem todos os dicionários, pelo menos no Brasil, consideram suas existências e usos. Todavia, pode-se encontrar, particularmente nos meios de consulta na Internet, referência à *antropia* como ciência que estuda a *antropização*, e esta como processo de transformação do meio ambiente provocado pela ação humana, podendo ser um processo construtivo ou destrutivo; o primeiro termo tem caráter substantivo e o segundo termo de substantivo verbal de ação. Em francês – *anthropisation* – e em espanhol – *antropización* – há o registro deste termo, particularmente pelo professor francês Bernard Elissalde (Universidade de Rouen), que assim o conceitua:

L'idée d'anthropisation s'applique à toute intervention des sociétés humaines sur les éléments naturels. Il s'agit en général de l'action de l'homme considéré comme un agent environnemental. Alors que certains réduisent le champ couvert par l'anthropisation à l'idée de dégradation, d'autres (P. Pinchemel) décomposent l'intervention humaine en action de prélèvement, d'artificialisation et d'aménagement (ELISSALDE, 2004, p. 1).

Já o termo *antrópico* é mais frequente, inclusive apresentando-se, em alguns dicionários, como adjetivo que apresenta dois sentidos: a) relativo ou pertencente ao homem ou ao seu período de existência na Terra; e b) relativo à ação do homem e às modificações provocadas por este no meio ambiente, daí os sentidos apresentados por Elissalde se referirem às ações humanas quanto ao ambiente, como de exploração,

construção e planejamento. O termo *antropismo*, dado seu duplo sentido, podendo estar ligado tanto à antropização, propriamente, como a uma escola de pensamento filosófico, deve ser evitado para designar a ação humana no meio. Em vista do exposto, para este estudo será de bom proveito o uso do termo *antrópico*, como adjetivação do conceito de perfil.

Portanto, de imediato, consideraremos *perfil antrópico* como designação genérica de tipos humanos em razão de *habilidades produtivas* (técnicas e transformações) e de *traços de comportamento* (valores e normas de conduta), do ponto de vista da inserção dos mesmos em seus ambientes, no estabelecimento de relações e reações entre os pares e entre os demais grupos sociais e tipos humanos que habitam o mesmo território, considerando-se as variantes de paisagem/território, etnia/religiosidade e modo de produção na determinação do perfil antrópico. Neste estudo que ora apresentamos trataremos tão somente de perfis antrópicos concernentes ao que preceitua o Decreto nº 8.750/2016 – Presidência da República, acerca dos segmentos da sociedade civil caracterizados como povos e comunidades tradicionais. Particularmente, em nossas exemplificações, trataremos de povos e comunidades reconhecidamente amazônicas, nosso *lócus* privilegiado de pesquisa.

Determinado o sentido de *antrópico*, na qualidade de adjetivo do termo *perfil*, diferentemente do conceito de antropização (substantivo), podemos tratar do termo *perfil* vinculado à teoria das personagens. Entendemos aqui perfil como sinônimo de *personagem*: por sua vez, este termo se refere, na teoria da narrativa, ao “eixo em torno do qual gira a ação e em função do qual se organiza a economia da narrativa” (REIS e LOPES, 1988, p. 215). Portanto, a personagem, na narratologia, é uma *persona* (lat. *persōna*, *ae*, no sentido de “máscara; figura; papel representado por um ator; pessoa, indivíduo”). No teatro grego, os atores representavam literalmente máscaras, com caráter predefinido de suas atuações, constituindo-se em personagens tipos, construídos em torno

de uma única qualidade, que por sua vez denotava uma única possibilidade de caráter e ação. Com o advento do Romantismo, como estilo de estética artística, a quebra do padrão clássico, neste particular, gera a possibilidade da existência de personagens que transgridem a fixidez dos caracteres e da ação, daí oportunizando-se, nas obras artísticas, a presença do personagem redondo, ou seja, uma persona ou máscara revestido de complexidade, em que “a condição de imprevisibilidade própria da personagem redonda, a revelação gradual de seus traumas, vacilações e obsessões constituem os principais fatores determinantes da sua configuração” (p. 219). Assim é que, na sociologia, devemos fazer a distinção entre papel social e ator social, não distante da teoria da narrativa relativa aos personagens. O papel social refere-se aos “padrões ou normas de comportamento que se esperam daquele que ocupa determinada posição na estrutura social” (BURKER, 2002, p. 71), e o ator social implica em ser uma personagem, que, em conformidade com seus caracteres e as condições históricas e sociais, pode assumir uma ou mais máscaras e comportamentos, em complexidade próxima a do personagem redondo. Mesmo que haja caracteres ou um papel social que se espera da personagem, é mediante o conflito (individual ou social) que se revela o ator – este portador de vários caracteres ou máscaras ou papéis – em suas ações no embate com o outro. Lembra-nos, oportunamente, Aristóteles que “os caracteres permitem qualificar o homem, mas é de sua ação que depende sua infelicidade ou felicidade (...). A ação, pois, não se destina a imitar os caracteres, mas, pelos atos, os caracteres já são representados” (1976, p. 248). Daí resulta que o pensamento e os caracteres (o ser), sendo impulsionadores da ação (o agir), não se constituem propriamente na ação, pois a organização dos fatos é que determina a felicidade ou a infelicidade, pois sem ação não há narrativa, mas esta poderia haver sem os caracteres (pensamento e qualidades). Resulta que, em nosso estudo, será considerada, prioritariamente, na constituição do perfil antrópico, a narrativa, esta composta por personagens, lugares e acontecimentos. Em suma: o perfil

é predisposto pelos caracteres e pensamento (discurso), mas é definido pelo acontecimento (ação), isto é, pela organização das ações (o enredo), que poderá qualificar a personagem em plana ou redonda, dependendo da complexidade que aproxime ou distancie o *caráter⁵ da personagem* (pertença a um dado segmento da sociedade civil, discriminado como povo ou comunidade tradicional) dos atos de cada perfil antrópico.

Essa distinção entre caracteres e ação/narrativa encontra eco e paralelo no que consideramos como *traços de comportamento e habilidades produtivas*. Daí que os primeiros correspondem às qualidades da personagem em ação no ambiente, tocantes ao espaço de existência – biocenose/biótopo e práticas econômicas humanas no meio – e às formas de sociabilidade no trato com o meio. Os aspectos vinculatorios respondem pela:

a) **territorialidade**, considerada a paisagem/espaço de ação de dado personagem típico daquele meio: ribeirinhos (rios amazônicos e outros grandes rios); pantaneiros (pantanal mato-grossense); caatingueiros e comunidades de fundo de pasto (sertão nordestino); vazanteiros (ilhas e barrancos dos rios São Francisco, Tocantins e Araguaia); morroquianos ; geraizeiros e veredeiros (área de transição entre cerrado e caatinga, entre Minas Gerais e Bahia, podendo ser em campos naturais ou ao longo dos cursos d'água), dentre outros;

b) **produto e produção**, considerado o objeto de exploração do recurso natural: pescadores artesanais (peixes e crustáceos); cipozeiros, castanheiros, piaçaveiros, seringueiros, apanhadores de sempre viva e andirobeiros (extração de óleos, látex, fibras, frutos, amêndoas, cascas); faxinalense e extrativistas costeiros e marinhos (uso e gestão comunal da terra para extração de recursos naturais, criadouros animais e/ou produção socializada);

⁵ Usamos o conceito de caráter como a forma com que a pessoa se mostra ao mundo, com seu temperamento e sua personalidade; é a expressão do temperamento e da personalidade por meio das atitudes de uma pessoa. E o de personalidade as etapas do desenvolvimento psicoafetivo pelas quais passa a criança desde a gestação. Para a sua formação incluem tanto os elementos geneticamente herdados (temperamento) como também os adquiridos do meio ambiente no qual a pessoa foi inserida (VOLPI, 2004).

c) **etnicorracialidade e religiosidade**: considerada práticas de vivência vinculadas à ancestralidade e tradição etnicorraciais e cosmologia mítico-ritual: povos indígenas, quilombolas, pomeranos, ciganos (saberes e fazeres originários e/ou trasladados); povos e comunidades de terreiro e de matriz africana, benzedeiras (práticas rituais religiosas cosmogônicas); caixaras e caboclos (práticas híbridas decorrentes da colonização cultural)

QUADRO 1 - TRAÇOS DE COMPORTAMENTO			
ASPECTOS VINCULATÓRIOS	PERSONAGENS/ATORES	REGIME DE PROPRIEDADE DA TERRA	SOCIABILIDADES
TERRITORIALIDADE	Retireiros do Araguaia; comunidades de fundos e fechos de pasto; ribeirinhos; pantaneiros; geraizeiros; caatingueiros; vazanteiros; veredeiros; ilhéus; morroquianos	PRIVADO PÚBLICO COLETIVO	PARENTAL
PRODUTO/PRODUÇÃO	Pescadores artesanais; extrativistas; extrativistas costeiros e marinhos; raizeiros; apanhadores de flores sempre vivas; cipozeiros; andirobeiros; faxinalenses; isqueiros; castanheiros; piaçaveiros; seringueiros		CELEBRATIVA
ETNICORRACIALIDADE E RELIGIOSIDADE	Povo pomerano; caboclos; povos indígenas; comunidades quilombolas; povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana; povos ciganos; caixaras; benzedeiros.		CITADINA LABORAL RELIGIOSA PASSIONAL

Fonte: Elaboração própria.

Aliado aos aspectos vinculatórios dos diversos personagens/atores, estão o regime de uso da terra (propriedade privada, pertencente a um indivíduo; propriedade pública, pertencente ao Estado nacional; propriedade coletiva, pertencente a uma comunidade) e as formas de sociabilidade que sustentam o uso da terra: parental (relações familiares), celebrativa (relações comunitárias e parentais estabelecidas em dado evento/ritual), cidadina (relações jurídico-civil), laboral (relações efetivas

para a prática de trabalho), religiosa (relações comunais vinculadas à reverência e promoção de entidade religiosa) e passional (relação estabelecida por indivíduos por razões emotivas).

As *habilidades produtivas* correspondem às transformações geradas pelas técnicas, no uso do ambiente, viabilizadas pelos personagens/atores listados no quadro anterior (Quadro 1). No tocante à *orientação econômica*, no geral, podemos distinguir a produção (o que é gerado pelo trabalho e intervenção no ambiente para garantia da sobrevivência) em valor de uso (importância do objeto gerado/extraído para a comunidade) e valor de troca (importância do objeto gerado/extraído para as trocas comerciais entre comunidades distintas). Também pode-se considerar que a produção tem por finalidades a subsistência do grupo/comunidade, sem gerar mais valia; as trocas mercadológicas, quando o valor venal do que é produzido é superestimado ou subestimado, nas relações de troca, gerando excedente a ser comercializado; e as relações simbólicas, quando o produto gerado não tem propriamente valor venal, mas adquire valor simbólico identitário, que legitima a produção como própria de um grupo. O que é produzido pelo grupo/personagens/atores ocasiona *impacto ambiental*, que implica em resultantes regenerativas ou degenerativas para o ambiente, segundo: a redução ou simplificação da diversidade natural; a substituição/destruição dos ecossistemas; perda da biodiversidade. Pode, do contrário, haver grupo/personagens/atores que impactam minimamente o ambiente, de maneira tal que se tornam imperceptíveis os impactos: são as culturas ecológicas mitógenas⁶

Os resultantes dos impactos nos ecossistemas são gerados pela ação humana nas diversas atividades econômicas (extração animal, mineral e vegetal; agricultura; pecuária; assentamento humano) que transformam o biótopo (clima, ar, luz solar, solo, águas) e a biocenose (seres vivos em geral, em suas interações), implicando em *indicadores antrópicos*, de ordem humana (saúde humana) ou ambiental

⁶ Ver Lima e Pozzobon (2005).

(sustentabilidade ou vulnerabilidade do ambiente). No tocante à saúde humana os resultados dos impactos ambientais podem ser observados na afetação dos distintos sistemas corporais humanos e animais, mediante a compreensão da *semiótica corporal* – indicadores biocenóticos: vertebroesquelético, neuromuscular, nutridigestivo, fonorrespiratório, psicossensitivo (áudio, visual, olfativa tátil), erorreprodutor. Paralelamente à observação do corpo animal, pode-se ter na *semiótica ambiental* – indicadores biótopos – a dimensão da amplitude do impacto, desde resultantes que vão da maior sustentabilidade e menor vulnerabilidade à maior vulnerabilidade e menor sustentabilidade (ver Quadro 4).

QUADRO 2 - HABILIDADES PRODUTIVAS		
ORIENTAÇÃO ECONÔMICA	IMPACTO NO ECOSISTEMA	
	RESULTADO	AÇÃO
SUBSISTÊNCIA MERCADOLÓGICA	Redução/ Simplificação da diversidade natural e dos ecossistemas	Extração animal e vegetal Caça
SIMBÓLICA <i>OU</i>	Substituição/ Destruição de ecossistemas e Outras formas de ocupação	a) criação animal: doméstica (animais livre/pequenos criadouros) / fazendária (pequenos rebanhos/currais e pastos); b) agricultura: pequenas plantações / grandes plantações; c) extração madeireira: industrial / doméstica
VALOR DE USO	Perda da biodiversidade (urbanização e desertificação)	Assentamento humano: lixo/espécies exóticas; trilhas/estradas; habitações/pavimentação; desmatamento/queimadas; mineração/garimpo; eventos climáticos extremos
VALOR DE TROCA	Baixo ou Nenhum Impacto	Subsistência vinculada à cultura ecológica mitógena (papel no cosmo nativo, próximo a um personagem plano)

Fonte: Elaboração própria.

O quadro 3 nos apresenta a interação humano-meio no sentido de termos a dimensão que um impacto ambiental poderá afetar a saúde total, ou seja, observando os vários sistemas corporais humanos (semiótica corporal), e suas plasticidades, poderemos relacioná-los com as ações humanas no meio em que o sujeito está inserido e/ou envolvido, buscando vínculos entre suas habilidades produtivas e traços de comportamento que concorrem para um dos elementos da semiótica

ambiental, num gradiente entre o mais “cultural” e o mais “natural”, entendido esse balizamento não como plena ação humana (cultural) ou plena permanência da natureza e seus fenômenos, uma vez que entendemos que cultura e natureza não são espaços separados, mas a própria concepção de natureza é uma construção cultural. O balizamento é muito mais para que tenhamos consciência do que pode ser ação mais sustentável ou ação mais vulnerável, tanto relativo aos efeitos corporais (semiótica corporal) quanto aos efeitos ambientais (semiótica ambiental). Assim, entendemos as ações no ambiente como no quadro 4.

QUADRO 3 – INDICADORES ANTRÓPICOS	
SEMIÓTICA CORPORAL	SEMIÓTICA AMBIENTAL
Sistema vertebroesquelético	Degeneração
Sistema neuromuscular	Exploração
Sistema nutridigestivo	Expansão
Sistema fonorrespiratório	Adaptação
Sistema psicossensitivo	Recuperação
Sistema erorreprodutor	Regeneração
	Proteção
	Conservação
	Preservação

Fonte: Elaboração própria.

Explique-se: o centro da perspectiva é a necessidade humana de ocupação do espaço para a sobrevivência da espécie, daí que *ocupação* e *resiliência* sejam ações primárias na antropização, pois ocupar um território é a garantia de manter o grupo social e de perpetuação, por isso que em povos e comunidades tradicionais a territorialidade é tão importante para a continuidade da cultura. E não esqueçamos que o termo *cultura* deriva do latim *colo*, “eu moro, eu ocupo a terra”, e teve sua utilização primeira, em fins do século XIII, ligada ao cuidado com o campo e o gado, sendo também uma parcela de terra cultivada. Posteriormente,

adquire o sentido figurado relacionado à formação do homem, à educação do espírito, isto em fins do século XVIII. A partir desse fato é que se constroem as diversas formas de ocupação do ambiente e, por consequência, de antropização, não nos esquecendo que a luta pela ocupação é frequente entre grupos distintos que se encontram no mesmo espaço, por isso a tensão e o movimento concorrente para que se institua a hegemonia territorial e cultural dos grupos dominantes, o que gera narrativas distintas sobre o mesmo espaço, com a presença de personagens por vezes antagônicos e também adjuvantes. Vejamos o exemplo seguinte.

QUADRO 4 – AÇÕES/NARRATIVAS ANTRÓPICAS				
+ SUS TEN TA BI LI DA DE –				NATURAL
	Recuperação (socioambiental)	Proteção (estatal)	Preservação (selvagem)	– VUL NE RA BI LI DA DE
	Exploração (racional)	<i>Ocupação e resiliência (tensão)</i>	Conservação (manejo)	
	Degeneração (industrial)	Expansão (urbana)	Regeneração (natural)	
CULTURAL				+

Fonte: Elaboração própria.

A abrangência das diversas categorias dentro do termo povos e comunidades tradicionais tende a considerar apenas a adesão a determinada tradição vinculada a determinado saber local, com uma única narrativa de ocupação e identidade de personagens ocupantes de dado território. O que foge muito aos conhecimentos etnográficos atuais, já que a construção desses saberes e narrativas locais atualmente se metamorfoseiam com os conhecimentos que adentram os espaços destas populações, seja através da educação formal, de interferências político-

partidárias ou outras ações exógenas. Em distritos da região do Baixo-Tocantins, no Pará, mais especificamente no município de Cametá, em face a problemas criados com a construção da UHE de Tucuruí, e apesar de manterem um discurso local da pesca, os nativos da região, com a escassez do pescado, recorreram a práticas agrícolas de plantio da mandioca e da pimenta do reino, assim como a algumas práticas comerciais com produtos não perecíveis, economia esta que não fazia parte do cotidiano local antes do impacto ambiental gerado pela construção da usina hidrelétrica, o que influenciou enormemente as questões ambientais, tal como o aparecimento dos lixões, o descarte de resíduos sólidos à beira do rio Tocantins, e a inutilização das margens do rio como espaço de lazer e sociabilidades, como outrora era realizado. A implementação de algumas políticas públicas voltadas para uma espécie de neodesenvolvimentismo regional também alterou o cenário em algumas comunidades amazônicas, como é o caso do município de São Caetano de Odivelas, na região do Salgado paraense, em que se está paulatinamente saindo da categoria de populações pesqueiras, na prática, e tornando-se um polo de pesca esportiva, dificultando-se categorizações de povos e comunidades tradicionais como se somente existissem pescadores artesanais. Assim, procurarmos definir povos e comunidades tradicionais como as populações que estão fora da esfera do mercado ou tenham práxis voltada às questões “ecologicamente corretas”, apesar de ainda possuírem, em boa parte, práticas de baixo impacto, que levam em consideração seus territórios de atuação, em nível de subsistência, não seria de todo coerente, devido às novas dinâmicas sociais locais. Possivelmente uma opção seja, nestas categorias vinculadas a povos e comunidades tradicionais, inserirmos as práticas socioeconômicas além de seus espaços, tradições e saberes, pela mobilidade destas práticas e de suas ações e narrativas.

De todo modo, vale ter como um princípio (mas não um fim) de análise entender que a ocupação, em se dando entre o vulnerável e o sustentável, delimita alguns princípios de ação (daí serem potenciais

narrativas). Sendo assim, o mais sustentável e menos vulnerável são ações que impliquem em: recuperação de comunidades e ambientes degradados; proteção pelo estado e comunidade de territórios ancestrais e de práticas tradicionais; e preservação, na medida do possível, da vida selvagem em estado mais original possível. De outro modo, o menos sustentável e mais vulnerável são ações que impliquem em: degeneração da vida e dos espaços pela intensa produção industrial e capitalista; expansão incontrolada da urbanização, mediante ocupações desordenadas ou pelo avanço da vida humana em áreas de proteção total; necessidade de regeneração total de áreas degradadas, de uma forma que haja a necessidade da total ausência de vida humana para que os ambientes se recomponham. No meio termo dessas ações e narrativas antrópicas estariam as ações de exploração racional e manejo sustentável, como buscas de um equilíbrio entre humano e ambiente.

Por mais didático que o quadro 4 seja, não podemos entendê-lo como ações excludentes cada item elencado, mas em relação de mutualidade. Ou seja, o maior ou menor acento no sustentável ou no vulnerável implica em desequilíbrio tendente para o cultural ou o natural: o que se busca, como ideal, seria a centralidade da ação antrópica. Porque em um mesmo espaço um ou dois sistemas naturais e um ou mais sistemas sociais interagem e evoluem conjuntamente durante amplo período. Essa fricção entre os sistemas origina diferentes níveis e valorações de organização espaço-social, que podem implicar em entendimento do ambiente como um problema local ou global (saberes locais e conhecimentos globais), ou presente e passado (tradição e modernidade). O que pode gerar discursos que transitam entre valores desenvolvimentistas e preservacionistas, decorrentes de narrativas que colocam as personagens atuantes em relação de consentimento, ou acomodação, ou negociação, ou apropriação, ou resistência; ou um pouco de cada, conforme as ações antrópicas que cada grupo em contato queira determinar como sua identidade e ação antrópica, conforme a territorialidade, o produto e produção, a etnicorracialidade e religiosidade. A expectativa que se pode

ter de determinado papel social, conforme normas de comportamento esperadas, é que nos darão a clareza de cada perfil antrópico. Ou seja, mesmo sabedores de práticas ancestrais de determinadas comunidades tradicionais, somente observando-se as variantes de traços de comportamento, habilidades produtivas e indicadores antrópicos é que poderemos avaliar com mais precisão as ações/ narrativas antrópicas, para que possamos avaliar a intensidade de dado impacto ambiental, a fim de se julgar pela ação construtiva ou destrutiva da antropização, conforme as personagens envolvidas, e as expectativas de seus papéis sociais. Isso se dá mesmo que a expectativa não seja tão evidente na legislação, no caso o Decreto nº 8.750/2016 – Presidência da República. Com relação à juventude de povos e comunidades tradicionais, mesmo que sejam citados como um dos segmentos representantes da sociedade civil no Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, não tem seu envolvimento desenvolvido no processo de saberes, o que anula a importância da juventude de muitas comunidades tradicionais, contrariando algumas descrições antropológicas, que apontam o período da juventude, algumas vezes não longo, mas muito intenso, como marcado por rituais de iniciação, pois ritos e rituais reforçam a passagem da juventude como uma experiência coletiva e necessária para o processo de construção e ratificação de identidade e suas consequentes ações etnicoantrópicas.

Com todas essas questões lacunares ou não, poderemos ter em conta uma narrativa final que vai do equilíbrio → desequilíbrio → equilíbrio, sendo esta sequência a busca da equalização dos impactos; ou então poderemos ter uma narrativa que vai do equilíbrio → desequilíbrio sem retornar a uma condição consensual nas relações humanas com o ambiente, entendendo-se o equilíbrio ambiental como esta condição de consenso.

Considerações finais

As proposições aqui feitas são instrumentos para uma leitura e interpretação das ações geradoras de impactos ambientais a partir dos caracteres dos agentes antrópicos, naquilo que os configura como protagonistas em uma narrativa processual de modificação do meio ambiente, considerando-se as condições anteriores (equilíbrio) e as condições resultantes (desequilíbrio) desse processo de intervenção humana, e, quiçá, uma retomada do equilíbrio em possibilidades do devir narrativo em medidas mitigadoras de prevenção de impactos ou redução da magnitude dos mesmos. Vista essa condição narrativa das ações antrópicas, é oportuno, para uma melhor qualificação e compreensão da economia narrativa, observar-se que as ações dos protagonistas podem implicar em a) impactos construtivos ou destrutivos; b) impactos reversíveis ou irreversíveis; c) impactos duradouros ou temporários; e d) impactos localizados ou disseminados. Para tal detalhamentos da natureza dos impactos, concorrem os comportamentos dos protagonistas/agentes antrópicos, as habilidades de intervenção (ligadas ao trabalho) e as correlações entre os grupos/protagonistas que atuam no mesmo ambiente.

Neste particular, do caráter dos protagonistas, é de bom alvitre considerar-se o conceito de *habitus*⁷, uma vez que as estruturas socioculturais são incorporadas aos agentes mediante formas de sentir, pensar e agir, seja do humano em relação ao ambiente, seja em relação interacional entre os agentes que participam do mesmo ambiente ou têm interesse na exploração do mesmo. De modo geral, os hábitos são permanentes, alterando-se somente quando há a mudança da ação e dos

⁷ Utilizamos o conceito de *habitus* a partir da perspectiva bourdieuriana no sentido de “sair da filosofia da consciência sem anular o agente na sua verdade de operador prático de construção de objeto” (BOURDIEU, 2004, p. 60-64). O que poderá sustentar o uso de “perfil antrópico” como designação genérica de tipos humanos em razão de habilidades produtivas (técnicas e transformações) e de traços de comportamento (valores e normas de conduta), do ponto de vista da inserção dos mesmos em seus ambientes, conforme este texto.

fatos, o que somente é possível com a mudança de caráter dos protagonistas/agentes.

Por fim, conclui-se neste estudo que:

- a) O determinismo identitário da legislação (Decreto nº 8.750/2016, Presidência da República) engessa as possibilidades de entendimento convergente de práticas de grupos que realizam a mesma ação em razão de *habitus* semelhantes, aplicados ao mesmo ambiente/objeto;
- b) A possibilidade de percepção de tipos antrópicos semelhantes, pois que habitam o mesmo meio, somente com histórias étnicas distintas, mas que se cruzam pelos contatos históricos e culturais, pode favorecer ações conjuntas a partir destes grupos e voltados a estes grupos;
- c) Há necessidade de observar e considerar homologias entre esses grupos étnicos pelo perfil antrópico próximo, o que particularmente é importante em momentos de crises institucionais e governamentais, pois o reconhecimento das mesmas condições antrópicas possibilita o enfrentamento coletivo e solidário, sem segregações bairristas e excludentes, entre os grupos tradicionais marginalizados pelas políticas públicas coetâneas;
- d) a tipificação fechada impede de considerarmos esses grupos tradicionais como portadores de protagonismo e participação histórica e social nos rumos da nação, quiçá do Estado nacional.

O que nos leva em direção à necessidade de também pensarmos o cotidiano das diversas comunidades e populações tradicionais a partir de *habitus*, perfis antrópicos particulares e o coletivo/individual, relativizando a rigidez legal e flexibilizando para uma nitidez manifesta no estilo próprio que as pesquisas com populações e comunidades tradicionais requerem.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Arte retórica, arte poética**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1976.

BOTTOMORE, Tom (Org.). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 11 abr. 2016.

_____. **Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016**. Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/decreto/d8750.htm. Acesso em: 27 jun. 2018.

BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

ELISSALDE, Bernard. Anthropisation. *Hypergéó*, 2004. Disponível em: http://www.hypergeo.eu/IMG/article_PDF/article_316.pdf. Acesso em: 27 set. 2017.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru: EDUSC, 2002.

LIMA, Deborah; POZZOBON, Jorge. Amazônia socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 45-76, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000200004. Acesso em: 11 abr. 2016.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropológica**, Brasília, v. 1, n. 322, 2002. Disponível em: <http://nute.ufsc.br/bibliotecas/upload/paullittle.pdf>. Acesso em: 08 jun. 2016.

MAMIRAUÁ, Instituto de Desenvolvimento Sustentável. **Manual do Aplicativo do Índice de Antropização de Florestas Inundadas**. Brasil: CNPq/MCTI, 2015.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. **Dicionário de teoria da narrativa**. São Paulo: Ática, 1988.

RODRIGUES, Carmen Izabel. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. **Novos Cadernos NAEA**, v. 9, n. 1, p. 119-130, 2006. Disponível em: <http://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/60/319>. Acesso em: 11 abr. 2016.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Saber do negro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820**. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: USP, 1981[1823].

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**. Petrópolis: Vozes, 1990.

VERÍSSIMO, José. **As populações indígenas e mestiças da Amazônia**. Belém: Revista Amazônica, 1883.

VOLPI, José Henrique. **Particularidades sobre o temperamento, a personalidade e o caráter, segundo a psicologia corporal**. Curitiba: Centro Reichiano, 2004. Disponível em: <http://www.centroreichiano.com.br/artigos/Artigos/VOLPI-Jose-Henrique-Particularidades-sobre-o-temperamento-a-personalidade.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2017.

Recebido em: 27/09/2017 * Aprovado em: 22/05/2018 * Publicado em: 30/06/2018