Por outro desenvolvimento territorial e ambiental em sociedades tradicionais do estado de São Paulo

Júlio César Suzuki[1]

> "Nosso parque surge com o trópico andino e amazônico do dia que todavia somos donos. Somente nós podemos acedera o *ethos* do trópico com firmeza e empatia, apelando ao seu espírito e entendendo sua linguagem. No entanto, este é um idioma e uma simbologia que se encontra distante das fontes grecolatinas de Caro e Cuervo e das referências ocidentais e mediterrâneas do Norte. Para isto, temos que recuperar a seiva de nossas civilizações ancestrais [...].
> Temos que cavar esta história e redescobrir os conceitos, a cosmogonia e as formas de pensar e explicar o mundo extraordinário que europeus e missionários parcialmente destruíram e também o que recriaram aqui os afrocolombianos que resistiram a crueldade da escravidão. Temos que aprender a falar Huitoto, Chibcha, Quechua e não só em castelhano, inglês ou francês. Porque nossa tradição é mais complexa e extensa que a dos europeus, como é também a fauna, flora e alimentosem comparação com os das zonas temperadas da terra […]."[2] (FALS BORDA, 2003:28)

A perspectiva de análise do desenvolvimento territorial e ambiental, muitas vezes construída a partir de um ponto de vista extremamente homogeneizante e valendo-se dos preceitos oriundos dos países desenvolvidos, não dá conta das dimensões necessárias às populações tradicionais.

---

[1] Professor Doutor junto ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e pesquisador associado da Biblioteca Brasiliana Mindlin. Este texto foi escrito durante nossa estadia, como professor convidado, na Université Rennes 2, ano letivo 2015-2016.

[2] No original: "Nuestro parque surge con el trópico andino y amazónico del que todavía somos dueños. Sólo nosotros podemos acceder al *ethos* del trópico con firmeza y empatia, apelando a su espíritu y entendiendo su lenguaje. Pero éste es un idioma y una simbología que se encuentra lejos de las fuentes grecolatinas de Caro y Cuervo y de las referencias occidentales y mediterráneas del Norte. Para el efecto, tenemos que recuperar la savia de nuestras civilizaciones ancestrales […].

Tenemos que escarbar esta historia y redescubrir los conceptos, la cosmogonía y las formas de pensar y explicar el mundo extraordinario que europeos y misioneros destruyeron en parte, y también el que recrearon aquí los afrocolombianos que resistieron la crueldad de la esclavitud. Tenemos que aprender a hablar Huitoto, Chibcha, Quechua y no sólo en castellano, inglés, o francés. Porque nuestra tradición es más compleja y amplia que la de los europeos, como lo es también la fauna, flora y alimentos en comparación con los de las zonas templadas de la tierra […]".

Com base, então, nos debates de Orlando Fals Borda (2003) acerca da necessidade de uma episteme latino-americana para compreender nossa história; de Arturo Escobar (2007) da importância de uma proposta de desenvolvimento oriunda dos sujeitos sociais; de Néstor García Canclini (2001) da existência de culturas híbridas de que somos parte; de José de Souza Martins (1997, 2012) acerca da sociabilidade do homem simples e de suas formas de subordinação; de Antonio Candido (2010) sobre as relações que definem o caipira; e de Antonio Carlos Digues (2008) acerca das sociedades tradicionais brasileiras; objetivamos discutir os dilemas existentes na conceituação de desenvolvimento territorial e ambiental a partir da perspectiva das sociedades tradicionais do estado de São Paulo, particularmente a de caiçaras e quilombolas.

Os caiçaras são marcados pela mestiçagem entre os grupos étnicos indígenas, português e, em menor grau, de etnias africanas, constituindo-se, a partir do século XVI, com suas culturas, suas crenças e suas atividades de subsistência, em que pesca artesanal e a agricultura representam papel fundamental na composição alimentar, baseada no peixe, na farinha e em algumas plantações, como a mandioca, o feijão, o arroz e o milho(DIEGUES; ARRUDA, 2001), além da existência da criação, sobretudo, de pequenos animais, como as aves e os suínos.

Já os quilombolas se constituíram a partir de uma ampla variedade de processo, em que se incluem as fugas com a ocupação de terras livres, em geral distantes das fazendas, bem como "[...] as heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após a sua extinção" (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002:3).

Como parâmetro da análise, além dos debates bibliográficos pertinentes, tivemos o cuidado de realizarmos inúmeros trabalhos de campo em comunidades quilombolas e caiçaras do estado de São Paulo, fundados em história oral, com base em histórias de vida e testemunhos, conforme os ensinamentos de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1991) e Ecléa Bosi (1994 e 2003); composição de séries fotográficas e mapeamentos.

Um pouco de definição dos termos: sociedades tradicionais

As sociedades tradicionais no Brasil, por terem sido historicamente extremamente subordinadas no contexto da formação da sociedade brasileira, são marcadas pela presença da tradição oral de seus saberes, tendo em vista que grande parte de seus integrantes são iletrados ou conhecem sumariamente a língua escrita. No entanto, divergindo desta marca tão genérica, são extremamente diversas no que concerne à sua definição cultural e social. De um lado, são compostas pelos indígenas e, de outro, por açorianos, babaçueiros, caboclos, ribeirinhos, caiçaras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praieiros, quilombolas, sertanejos e varjeiros (DIEGUES, ARRUDA, 2001), em que pese a forte presença da miscigenação na composição de cada um dos tipos culturais e sociais.

Segundo Antonio Carlos Diegues (2008), as culturas e sociedades tradicionais se caracterizam por uma imbricada relação com a natureza, com profundo conhecimento de seus ciclos; definição territorial, com sua ocupação por várias gerações; incipiente inserção mercantil, já que a produção voltada para a subsistência é a mais significativa; insignificante processo de acumulação de riqueza; valorização da família, da vizinhança e dos compadres; construção simbólica, mítica e ritualística relacionada às práticas de reprodução material; baixo nível tecnológico, com incipiente divisão do trabalho; fragilidade na construção do poder político; e possibilidade de identificação ou auto identicação por possuir uma cultura particular.

"As culturas e sociedades tradicionais se caracterizam pela:

a) dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um *modo de vida*;

b) conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração pela oralidade;

c) noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;

d) moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;

e) importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado;

f) reduzida acumulação de capital;

g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;

h) importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativas;

i) a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;

j) fraco poder político, que, em geral, reside com os grupos de poder dos centros urbanos;

l) auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras." (DIEGUES, 2008:89-90)

A partir desta longa lista de características das culturas e sociedades tradicionais, organizada por Antonio Carlos Diegues (2008), é possível a avaliação da importância da mediação estabelecida pela natureza na reprodução material e imaterial destas culturas e sociedades, de forma permanente, por mais que extremamente dinâmica, já que é uma relação socialmente produzida.

Como mediação fundamental, a natureza sobressai como recurso, mas, ainda, incorpora outras possibilidades semânticas, como a de base da construção de símbolos, mitos e rituais, em que cuidados essenciais com as animais, plantas e veios hídricos se revelam como conhecimento tradicional, transmitidos pela prática oral, necessário à proteção da natureza e elemento importante à permanência das fontes de alimentos e de materiais utilizados na atividade artesanal.

Assim, é possível afirmar que a diversidade existente de sociedades tradicionais se define a partir de sensíveis e expressivos vínculos estabelecidos entre sociedade e natureza; não como uma determinação mono-causal, em que um tipo de natureza defina a sociedade, mas como uma das múltiplas determinações, por mais que ainda extremamente importante. É o que nos permite reconhecer que há, em biomas semelhantes, sociedades tradicionais de mesmo tipo, como é o caso dos pantaneiros no pantanal sul-americano; bem como existe a

possibilidade de um mesmo tipo de sociedade tradicional ocorrer em biomas distintos, como o dos quilombolas. Essa diversidade de situações se dá porque não há uma única determinação, a da natureza, na definição das sociedades tradicionais, mas múltiplas, em que a história social do grupo interfere de modo, também, contundente, na construção de suas características e do seu modo de vida.

No entanto, em relação à lista sintetizada por Diegues (2008), cabe, ainda, lembrar o quanto representa uma leitura idílica, romântica, das sociedades tradicionais, ao valorizar uma distância social muito larga em relação à sociedade urbano-industrial, em que, radicalizando, as sociedades tradicionais estariam apartadas da sociedade nacional, por mais que, para as sociedades indígenas, integrantes das sociedades tradicionais, está leitura caiba, em grande medida (por mais que não completamente), já que as mediações com o mundo estão fundadas em lógicas e racionalidades muito distantes das que permeiam a sociedade nacional, em que pesem as cosmogonias presentes nestas sociedades tão distantes das representações sociais que permeiam a sociedade nacional.

As sociedades tradicionais não estão apartadas da sociedade urbano-industrial, em que os vínculos se definam, apenas, pela "produção de mercadorias [que] possa estar mais ou menos desenvolvida" (DIEGUES, 2008:89). Elas estão, sim, cada vez mais, mediadas pelo mundo urbano e da mercadoria, por influências que chegam aos seus moradores por rádio, televisão, internet, escola, igreja, dentre vários outros meios.

Não podemos nos esquecer a importância que teve o rádio, principalmente a partir das décadas de 1930 e 1940, na transmissão, inclusive para a população rural, de padrões de consumo e de comportamento. Mas é a televisão que vai consolidar a aproximação entre o campo e a cidade a partir, principalmente, dos anos 1980 e 1990, particularmente por conta da difusão extremamente bem sucedida das telenovelas.

As escolas rurais, por mais que contassem, já nas décadas de 1970 e 1980, com inúmeros professores vindos do mundo urbano, ainda traduziam uma mediação forte com o campo, o que se altera profundamente com o fechamento destas unidades educacionais, de forma extremamente acelerada, nos anos 1990, em que a justificativa principal é a melhor aplicação dos recursos públicos. É o momento, então, em que não é a escola que vai até onde estão os alunos, mas os alunos se dirigem para onde há escolas. A população rural em idade escolar é, assim, conduzida, em geral em ônibus bastante precários e por caminhos sem boas condições de trafegabilidade, até as unidades escolares, sobretudo, das periferias urbanas de

cidades pequenas e médias. Assim, fecha-se um ciclo de aprofundamento de difusão de padrões culturais e sociais bastante distintos do que viviam as populações rurais, pois é a chegada incidente da sociedade urbano-industrial. São ganhos enormes os que se estabelecem, em grande medida, pois são difundidos novos padrões, inclusive, de saúde, higiene, armazenamento de alimentos etc., mas também há perdas com o aumento de conflitos intergeracionais marcados por diferentes visões de mundo, como a dos mais velhos e a dos mais jovens.

As igrejas em geral, também, trazem novas mediações para as sociedades tradicionais, mesmo as que já tinham presença bastante antiga, como a católica, cujas práticas, em áreas rurais, não eram exatamente às das áreas urbanas, realizando-se como catolicismo popular, também identificado como catolicismo rústico, em que o sincretismo com os cultos africanos era bastante frequente, além de vínculo muito específico com os santos, por meio de forte humanização das imagens, bem como adequações dos ritos litúrgicos.

A internet consolida ainda mais a mediação estabelecida entre o campo e a cidade, em que padrões culturais são relativizados e alterados.

Assim, as dimensões sociais em que se encontram as sociedades tradicionais se fundamentam em dois vértices importantes: o *distanciamento* e a *aproximação*. *Distanciamento* porque não possuem modos de vida iguais aos da sociedade urbano-industrial, já que vivem fortemente a relação com a natureza, cujo tempo cíclico marca, em grande medida, a reprodução material e imaterial dos grupos; *aproximação* porque o mundo da sociedade urbano-industrial se mantém como uma mediação significativa na vida dos moradores dos territórios tradicionais, pois influencia, cada vez mais, a maneira como os sujeitos se vêem no mundo e vêem o mundo, bem como se realizam como sujeitos, o que incorpora a definição de projetos, sonhos, anseios, receios.

São estas duas dimensões, a do *distanciamento* e a da *aproximação*, que nos conduzem a negar a permanência de uma leitura dualista entre o moderno, o da sociedade urbano-industrial, e o tradicional, o das sociedades tradicionais, pois o que temos, de forma geral, é a presença do moderno em níveis distintos, inserido em temporalidades históricas diversas, como a do caiçara, do caboclo, do ribeirinho, do quilombola, do jangadeiro, do pescador etc. É o imbricamento do tradicional com o moderno que se vê quando visualizamos uma moradia, construída com materiais oriundos da indústria (como o tijolo, o cimento, a caixa d'água de polietileno etc.), distintos dos utilizados nas edificações rústicas da região do

Vale do Ribeira, presentes até meados do século XX, como a palha e o barro, coexistindo com antenas parabólicas.

Mesmo que o mundo da cidade ou da metrópole não possua temporalidades históricas uniformes, sendo que uma de suas marca mais contundentes é, exatamente, a variedade de sujeitos que vivem mediações extremamente distintas, apropriando-se do mundo com instrumentos e representações completamente diferentes; compreensão que dialoga com a interpretação de Marcos Aurélio Saquet, tomando como referência Milton Santos, ao afirmar: "Como o tempo mais rápido não abrange a sociedade em todo o seu conjunto ao mesmo tempo, há ritmos e heterogeneidade, ou seja, temporalidades no tempo e no espaço" (SAQUET, 2011:58).

A existência de temporalidades distintas, presentes em aglomerações urbanas, já tinha sido possível ser identificada em pesquisa acerca da urbanização de Rondonópolis (MT), quando salientamos a distinção entre temporalidade e tempo cronológico:

"A temporalidade ou tempo histórico se identifica com o tempo da experiência, ou seja, é marcada pela subjetividade. Por outro lado, o tempo cronológico é identificado com o tempo do relógio, portanto abstrato" (SUZUKI, 1997:68).

As temporalidades, então, se revelam como mediação com extrema potência para distinguirmos as dimensões em que se colocam os sujeitos sociais e que os definem, sobretudo porque permitem a construção de matrizes de racionalidade próprias a cada grupo social, com sistemas conceituais e compartimentação do real particulares ao mundo em que se insere.

As temporalidades históricas mediam, também, o modo de vida das sociedades tradicionais.

Conforme já afirmáramos, em nossa dissertação de mestrado, compreendemos o modo de vida a partir do imbricado vínculo existente, conforme já nos apontara Henri Léfèbvre (1986), entre percebido, concebido e vivido: "O modo de vida se define pela forma como os moradores percebem, vivem e concebem, em especifico, o espaço" (SUZUKI, 1996:179).

Para Marques (1994:3-4), o modo de vida corresponde a "um conjunto de práticas cotidianas desenvolvidas por um determinado grupo social e decorrente de sua história, da posição que ocupa na sociedade envolvente e da forma específica que assegura a sua reprodução social", correspondendo "à forma de um determinado grupo social manifestar sua vida".

Assim, poderíamos redefinir modo de vida pela forma como os moradores percebem, vivem e concebem o espaço, mediados pelo conjunto de suas práticas cotidianas e por sua história, posição que ocupam na sociedade envolvente e forma específica que assegura a sua reprodução social, constituindo-se no modo pelo qual o grupo social manifesta sua vida.

O modo de vida se realiza, então, a partir de dimensões materiais e imateriais, como forma de apropriação e de reprodução das relações sociais em que se inserem os sujeitos, definindo práticas territoriais, com produção de territorialidades e territórios, relacionados, assim, à sociedade e à natureza.

Nesta perspectiva de leitura das territorialidades e do território, como resultado e condição da reprodução das relações sociais, coadunamos com a discussão de Marcos Aurélio Saquet ao afirmar que:

"O território é produto das relações sociedade-natureza e condição para a reprodução social; *campo* de forças que envolvem obras e relações sociais (econômicas-políticas-culturais) historicamente determinadas. O território é resultado e determinante da reprodução da relação sociedade-natureza e da concomitante territorialização. Os territórios são produzidos espacio-temporalmente pelo exercício do poder por determinado grupo ou classe social e por suas respectivas territorialidades cotidianas. A (i)materialidade está tanto no resultado-produto como na condição-devir.

As territorialidades (econômicas, políticas e culturais) são, simultaneamente, resultado, condicionantes e caracterizadoras da territorialização e do território num movimento contínuo de desterritorialização e reterritorialização: as relações sociais, as apropriações e as demais práticas espaço-temporais, ou seja, as territorialidades determinam cada território, influenciando, ao mesmo tempo, na sua própria reprodução (com rupturas e permanências), a partir do território formado, isto é, são influenciadas pelo território em cada relação espaço-tempo.

As forças sociais efetivam o território *no* e *com* o espaço geográfico, centrado nas territorialidades e temporalidades dos indivíduos e emanado delas, condicionando e sendo diretamente determinado por nossa vida cotidiana. Historicamente, formam-se territórios heterogêneos e sobrepostos. Cristalizam-se territorialidades e interesses predominantemente econômicos e/ou políticos e/ou culturais que dão formas e conteúdos-significados multidimensionais aos territórios" (SAQUET, 2011:26-7).

Territórios e territorialidades produzidos, em constante luta, pelos sujeitos das sociedades tradicionais, já que é no confronto que se mantêm nos espaços consuetudinários, conquistando-os e reconquistando-os todos os dias, sobretudo porque é onde gerações de ancestrais forjaram a cultura que os define, tecendo marcas fundamentais de seu modo de vida, com saberes próprios e vínculos sociais particulares.

Saberes que permitem o cultivo de alimentos, a criação de animais, a construção de moradias, a confecção de instrumentos de trabalho e de diversão; o que resulta em acúmulos culturais em que se imbricam as dimensões materiais e imateriais, bem como o forte vínculo com a natureza em que se inserem.

A roça, a moradia, a canoa, a viola, o curral, as panelas de barro etc. são resultado físico (material) de um saber (imaterial), também, presente na elaboração de ritos e crenças, tanto aqueles de cunho religioso, como a do catolicismo rústico; quanto àqueles vinculados à natureza, como as lendas brasileiras do boitatá e da mula-sem-cabeça; em que pese o quanto de tradições pagãs foi incorporado por várias religiões cristãs e não-cristãs, como podemos citar a incorporação das festas juninas, vinculadas ao deus Baco, ao culto de santos católicos: Santo Antônio, São João e São Pedro.

Entre os caiçaras, o fandango, ainda hoje, marca o seu modo de vida. Se anteriormente, era frequente a sua presença nas comemorações que finalizavam o mutirão, atualmente, ainda, está nas festas nos bairros rurais, nas pequenas aglomerações urbanas, no litoral do Vale do Ribeira de Iguape.

Os saberes que permeiam o modo de vida das sociedades tradicionais, fundamentando territorialidades oriundas da apropriação, em processo de territorialização e produção de território, constituem-se em patrimônio cultural imaterial.

“La noción del patrimonio inmaterial coincide con la de la propia cultura, entendida esta como el conjunto de los rasgos distintos, esperituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o grupo social. Más allá de las artes y las letras, abarca los modos de vida, los sistemas de valores del ser humano y su ejercitación, las tradiciones y las creencias […]” (MEDINA PÉREZ, SANTARINA GUERRA, SALINAS CHÁVEZ, 2010:92).

Assim, o patrimônio cultural das sociedades tradicionais, em muitos casos fragmentado pelas inúmeras perdas que o grupo social vivenciou, requer cuidados por parte do Estado, tendo em vista que tais grupos vivem situação de subalternidade social que não

lhes permite, na grande maioria das ocasiões, reproduzir suas relações sociais, seu modo de vida e sua cultura. Para Felícia Assmar Maia,

"Pode-se conceituar cultura como as diferentes maneiras de viver de um povo, transmitidas de geração a geração e recebidas por tradição. O modo de falar, as crenças, o saber e o artesanato representam a forma do homem se relacionar em sociedade. É essa identidade que possibilita cada grupo social reconhecer-se simultaneamente semelhante e diferente de outro grupo, ao revelar as ações do homem para viver em sociedade no correr da história" (MAIA, 2003:39).

Tal concepção de cultura coaduna-se densamente com a nossa compreensão de modo de vida.

Rompendo com uma leitura estática de cultura, em que as sociedades tradicionais teriam que ser lidas como imutáveis, acreditamos na dinamicidade do modo de vida, incorporando novos elementos e reelaborando o que marcava, no passado, o grupo social.

No entanto, defendemos que qualquer mudança deva ser operada no bojo da sociedade tradicional, a qual deve ter a potência de pensar e projetar o seu futuro, estando, por menor que seja o seu poder, nas mãos dos seus moradores, a direção das transformações, pois mais que reconheçamos que há muito de utópico em nossa defesa, tendo em vista o poder que exerce a sociedade urbano-industrial com a difusão avassaladora do mercado de consumo de bens não-duráveis, o que altera de forma contundente os desejos e os padrões de consumo dos moradores dos territórios tradicionais.

De qualquer modo, é necessário que as sociedades tradicionais se armem da memória como instrumento fundamental de delineamento das possibilidades de caminhos a serem seguidos, conforme nos indica Felícia Assmar Maia (2003:39):

"Preservar é a palavra-chave quando se pensa em memória, e remete à idéia de proteção, cuidado, respeito. Preservar não é apenas guardar algo, mas também fazer levantamentos, cadastramentos, inventários, registros etc.

A preservação do patrimônio histórico, artístico e cultural é necessária pois esse patrimônio é o testemunho vivo da herança cultural de gerações passadas que exerce papel fundamental no momento presente e se projeta para o futuro, transmitindo às gerações por vir as referências de um tempo e de um espaço singulares, que jamais serão revividos, mas revisitados, criando a consciência da intercomunicabilidade da história".

No entanto, não podemos esquecer o quanto a cultura latino-americana, particularmente a das sociedades tradicionais (marcadas, em geral, pela mestiçagem com povos indígenas), é híbrida, conforme nos assegura Néstor García Canclini (1990), em que a hibridação é o seu fundamento, pois se tratam de "[…] *processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam em forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.* Neste caso, cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridações, pelo que não podem ser consideradas fontes puras[…]."[3] (GARCÍA CANCLINI, 2001:14).

É exatamente o respeito à diversidade cultural das sociedades tradicionais que não aparece, sobretudo, na perspectiva preservacionista que fundamentou, em grande medida, a criação de parques pelo mundo, bem como a legislação brasileira ambiental, particularmente a Lei nº 9985, de 18 de julho de 2000 que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) que, mesmo tendo sido discutida a inclusão de proteção às populações tradicionais, teve o inciso XV, do artigo 2º vetado, em que constava a seguinte definição: "grupos humanos culturalmente diferenciados, vivendo há, no mínimo, três gerações em um determinado ecossistema, historicamente reproduzindo seu modo de vida, em estreita dependência do meio natural para sua subsistência e utilizando os recursos naturais de forma sustentável"; bem como fora vetado o artigo 56 e seus incisos, por meio do que era lhes garantido o mínimo de proteção:

"Art. 56. A presença de população tradicional em uma unidade de conservação do Grupo de Proteção Integral criada em função de legislação anterior obriga o Poder Público, no prazo de cinco anos a partir da vigência desta Lei, prorrogável por igual período, a adotar uma das seguintes medidas:

I - reassentar a população tradicional, nos termos do art. 42 desta Lei; ou

II - reclassificar a área ocupada pela população tradicional em Reserva Extrativista ou Reserva de Desenvolvimento Sustentável, conforme o disposto em regulamento."

Não se pode, no entanto, esquecer que foram exatamente as populações tradicionais que garantiram a existência de frações da natureza a serem protegidas, contemporaneamente, pelo Estado e pela sociedade civil. É exatamente esta proteção que tão densamente nos

[3] No original: "[…] *procesossocioculturalesenlos que estructuras o prácticas discretas, que existíanen forma separada, se combinan para generarnuevasestructuras, objetos y prácticas.* A su vez, cabe aclarar que lasestructurasllamadasdiscretas fueron resultado de hibridaciones, por locual no pueden ser consideradas fuentes puras[…].".

apontou Simone Rezende da Silva (2004 e 2008), em suas pesquisas sobre as populações caiçaras e quilombolas e que nos impõe a necessidade de superação da leitura preservacionista rumo à perspectiva conservacionista, de que trata Antonio Carlos Diegues (2008), quando nos revela a importância das populações tradicionais na manutenção e ampliação da biodiversidade natural, permitindo defender a manutenção de sociedades tradicionais no seio, mesmo, de unidades de conservação de proteção integral.

Por outra proposta de desenvolvimento territorial e ambiental

A leitura complexa do movimento de luta e resistência das sociedades tradicionais para permanecerem em terras ocupadas há várias gerações revela a importância de discutir a relação existente entre território, modo de vida, conflito e cultura como imbricados vértices que articulam a própria identidade dos caiçaras e quilombolas do estado de São Paulo, para os quais a memória social é mediação fundamental da luta contra a expropriação e a violência, o que requer necessariamente um novo olhar acerca do desenvolvimento, em que pesem as ponderações de Arturo Escobar(2012) sobre a inevitabilidade de um novo paradigma cultural e econômico:

"Alguns movimentos e debates intelectuais da América Latina intuem medidas possíveis para distanciar-se do 'modelo civilizatório' da modernização e do desenvolvimento globalizado. Reunião após reunião de povos indígenas, afrodescendentes, mulheres e camponeses, a crise do modelo civilizatório ocidental é invocada como a causa mais importante da atual crise global de energia/clima e pobreza. Uma mudança em direção a um novo paradigma cultura e econômico é reconhecido, tanto como necessário, como ativamente em construção."[4] (ESCOBAR, 2012:44-45)

A mudança paradigmática se coloca, em relação ao desenvolvimento territorial e ambiental voltado para as sociedades tradicionais, no respeito à diversidade cultural, ambiental, econômica e social, o que permitirá que as políticas e ações públicas sejam originadas no seio dos anseios, por exemplo, quilombolas e caiçaras no estado de São Paulo,

[4] No original: "Algunosmovimientos y debates intelectuales de América Latina intuyen medidas posibles para alejarsedel 'modelo civilizatorio' de lamodernización y eldesarrollo globalizado. Reunióntrasreunión de pueblos indígenas, afrodescendientes, mujeres y campesinos, lacrisisdel modelo civilizatorioocciental es invocada como la causa más importante de laactualcrisis global de energía/clima y pobreza. Un cambio haciaunnuevo paradigma cultural y económico es reconocido tanto comonecesario y como activamenteenconstrucción".

com base em seus modos de vida e formações territoriais no movimento de construção e reelaboração de suas identidades.

Referências

BORDA, Orlando Fals. CienciasSociales, integración y endogénesis. *In*: JIMÉNEZ REYES, Luis Carlos (Org.). *Conferencias enlaFacultad de Ciencias Humanas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003. p.19-29.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*; lembranças de velhos. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória*; ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*; Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus modos de vida. 11. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.

DIEGUES, Antonio Carlos, ARRUDA, Rinaldo S. V.(Orgs.). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente (MMA)/Núcleo de Pesquisas sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas do Brasil (NUPAUB), 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. 6.ed. rev. e ampl. São Paulo: Hucitec/NUPAUB, 2008.

ESCOBAR, Arturo. *La invenciónde*l*Tercer Mundo*. Caracas-Venezuela: El Perro Larana, 2007.

ESCOBAR, Arturo. Más alládeldesarrollo: postdesarrollo y transicioneshaciaelpluriverso. *Revista de Antropología Social*, n.21, p.23-62, 2012. http://dx.doi.org/10.5209/rev_RASO.2012.v21.40049. Accesoen 19/01/2016.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*; Estrategias para entrar y salir de lamodernidad. Barcelona: Paidós, 2001.

LÉFÈBVRE, Henri. *La production de l 'espace.* Paris: Anthropos, 1986.

MAIA, Felícia Assmar. Direito à memória: o patrimônio histórico, artístico e cultural e o poder econômico. *Movendo Idéias*, v.8, n.13, p.39-42, jun.2003.

MARQUES, Marta Inês Medeiros. *Modo de vida camponês sertanejo e sua territorialidade no tempo das grandes fazendas e nos dias de hoje em Ribeira – PB*. Dissertação (Mestrado em Geografia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1994.

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples*; cotidiano e história na modernidade anômala. 3.ed. São Paulo: Contexto, 2012.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira*; A degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

MEDINA PÉREZ, Norman J., SANTAMARINA GUERRA, Jorge N., SALINAS CHÁVEZ, Eros. *Productos turísticos*; Desarrollo y comercialización. Havana: Balcón, 2010.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1991.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Por uma Geografia das territorialidades e das temporalidades*; uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial. São Paulo: Outras Expressões, 2011.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria CecõliaManzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente e sociedade*, año V, n.10, p.1-10, 2002.

SILVA, Simone Rezende da.*Camburi, território de brancos, negros e índios no limite do consenso caiçara*; Transformações de uma população tradicional camponesa. 2004, 231f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) FFLCH/ Universidade de São Paulo. São Paulo, 2004.

SILVA, Simone Rezende da.*Negros na Mata Atlântica*; comunidades quilombolas e a conservação da natureza. 2008, 357f. Tese (Doutorado em Geografia Física) FFLCH/ Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

SUZUKI, Júlio César. *De povoado a cidade*; A transição do rural ao urbano em Rondonópolis. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1996.

SUZUKI, Júlio César. Na busca dos momentos, a descoberta da transição: o estudo da urbanização de Rondonópolis-MT. *Geousp* (Revista da pós-graduação em Geografia), São Paulo, n.1, 65-71, 1997.