

IMAGINÁRIOS E PRÁTICAS DE REPRODUÇÃO SOCIOECOLÓGICA DAS FLORESTAS COMUNITÁRIAS TRADICIONAIS NO SUL DO BRASIL E DO CHILE

*Nicolas Floriani*¹
Juan Carlos Skewes^{2,3}

DOI: <http://dx.doi.org/10.18616/comuns10>

SUMÁRIO

1 Universidade Estadual de Ponta Grossa, UEPG, Ponta Grossa, PR. florianico@gmail.com.

2 Universidad Alberto Hurtado, Departamento de Antropología, Santiago, Chile. jskewes@uahurtado.cl.

3 Nossa homenagem à pesquisadora Victoria Castro (*in memoriam*), professora politicamente comprometida com as transformações sociais do continente latino-americano e propagadora do incentivo à pesquisa, em quem nos inspiramos na escrita deste artigo. Arqueóloga e etno-historiadora, a chilena María Victoria Castro Rojas era estudiosa das sociedades andinas do passado e do presente. Foi integrante destacada da geração de intelectuais latino-americanos, com uma produção científica reconhecida nacional e internacionalmente. Recebeu, em 2008, a distinção de Professora Emérita “Victor Pérez Vera” pela Universidade do Chile. Deixou-nos em 24 de julho de 2022.

Problematização

As territorialidades (modo de viver, habitar e imaginar) agroflorestais da região da Floresta com Araucárias do Brasil e das regiões dos Bosques Austrais Sempre Verdes e dos Bosques Esclerófilos Mediterrâneos do Chile são resultado da histórica relação de populações indígenas e camponesas com esses ecossistemas. Palco de conflitos e tensões sociais pelo uso e apropriação desse patrimônio cultural comum, a Floresta Comunitária remete à produção social de práticas e de representações não hegemônicas de Natureza em contextos de territorialização de múltiplas modernidades sobre as regiões rurais.

Destaca-se, de início, que o conceito bourdiano de capital cultural, associado ao termo Patrimônio, vem ao encontro da proposta de Canclini (2000) de não qualificar a cultura como um conjunto de bens estáveis e neutros, com valores e sentidos estanques. Contrariamente a essa visão, a territorialidade e a agrobiodiversidade, enquanto capital cultural, também podem ser entendidas como um processo social, isto é, dinâmico, mutável: “[...] acumula-se, reestrutura-se, produz rendimentos e é apropriado de maneira desigual por diversos setores” (CANCLINI, 2000, p. 195), posto que

[...] à medida que o estudo e a promoção do patrimônio assumam os conflitos que o acompanham, podem contribuir para consolidar [os pactos sociais - doravante desmantelados pela modernização conservadora - que sustentam] uma nação, já não como algo abstrato, mas como o que une e os torna coesos - em um projeto histórico solidário - os grupos sociais preocupados pela forma como habitam o espaço. (CANCLINI, 2000, p. 203).

Ademais, para o entendimento do processo histórico de formação socioterritorial das comunidades rurais agroflorestais, parte-se da ideia de narrativas (construções individuais e coletivas da história das relações sociais) de longa e curta duração que se cruzam no tempo atual, sendo ressignificadas

pelos mitos tradicional (das culturas autóctones) e moderno (da ciência ocidental) de natureza.

Levando-se em consideração que os mitos podem ser entendidos como modelos exemplares para as atividades humanas significativas, cujos sentidos são periodicamente reatualizados (reorganizados), destaca-se, então, que os imaginários de floresta (origem, rejuvenescimento e degradação) desvelam ordens de significados de pessoas e coisas.

Destarte, evidencia-se a necessidade de se suplantar a visão dicotômica entre a ação produtiva no mundo e a organização simbólica da experiência, posto que, como diriam Godelier e Sahlins, se na sociedade ocidental capitalista o *locus* dominante da produção simbólica é a produção material, nas sociedades pós-coloniais do mundo rural ainda se presencia como *locus* da produção simbólica o conjunto de relações sociais (parentela e vizinhança), sendo ainda necessário acrescentar a essa tese o fato de que essas relações sociais de parentesco, segundo Viveiros de Castro e Descola, se estendem ao mundo natural (ao coletivo não humano).

Partimos, assim, do entendimento de que a formação socioespacial do território tradicional faxinalense⁴ tem como protagonista a Floresta com Araucária, onde a população cabocla foi abrigada e gestada enquanto categoria social: fruto da miscigenação intercultural entre indígenas, negros e brancos, o sistema sociocultural faxinalense decorre da histórica relação de coexistência dessa população com a Mata, bem como de conflitos e embates contra o projeto modernizador do meio rural que se inicia ao final do século XIX no estado do Paraná (FLORIANI; CARVALHO, 2017).

Por sua vez, os Bosques Esclerófilos e os Temperados Chuvosos do Chile têm sido os coautores de uma história na qual igualmente confluem populações chilenas, migrantes europeus e comunidades *Mapuche*, que têm estabelecido seus imaginários e identidades contra o projeto modernizador que teve o Estado e o mercado como principais protagonistas a partir do século XX.

4 Faxinal – organização camponesa tradicional do Sul do Brasil, particularmente do estado do Paraná, caracterizada pela criação de animais soltos em bosques comunitários.

Tal processo histórico está marcado por pelo menos três temporalidades que caracterizam os processos diferenciados de apropriação cultural, tanto na região da Floresta com Araucária como na região dos Bosques do centro e do sul do Chile: a primeira nos remete aos últimos 4 mil anos e se caracteriza pela ocupação da região pelos primeiros grupos humanos que deram origem à etnia Kaingangue. Nesse processo, a interdependência entre os sistemas ecológicos e sociais marcou esse fenômeno. Outro importante grupo autóctone que também desenvolveu uma histórica relação de convivência na Floresta com Araucária foi o Tupi-Guarani.

Na região central do Chile, o território esteve marcado pela presença de diversos grupos coletores sob a égide da expansão incaica que confluíram até a conquista espanhola. No sul, por outro lado, articulou-se a atividade de coleta com diversas formas de horticultura e agricultura dando lugar à cultura *Pitrén*, antecedente imediato da atual sociedade *Mapuche*. Igualmente ao que ocorria no Brasil, estas sociedades lograram estabelecer uma interlocução com a natureza profundamente transformada pela ocupação européia.

No Brasil, esse longo processo de cooperação entre os sistemas sociais e ecológicos implicou a produção de um patrimônio material e cognitivo da agrobiodiversidade regional, que se enraíza, territorializa e se modifica com a irrupção de um modelo de produção marcado, de norte a sul do país, pelos monocultivos de cana-de-açúcar (*plantations*) com o uso de mão-de-obra escrava indígena e africana pela mineração e pecuária extensiva.

Subsidiariamente presencia-se o extrativismo da floresta e de seus produtos. Tal processo histórico, marcado pela instauração de novos sistemas produtivos no período colonial, é consubstanciado nas diversas regiões pelas estruturas de poder do império brasileiro e posterior formação do Estado-nação.

No Chile, a presença espanhola e republicana converte igualmente o Estado em um elemento da estabilidade extrativista que adquire três modalidades de alta intensidade: a mineração no Norte, a agricultura de grãos no Centro e a extração de madeira no Sul.

Outra temporalidade que gostaríamos de evidenciar remete à formação socioespacial da região sul do Brasil no período monárquico: o território paranaense, no primeiro quartel do século XIX, é marcado pela gestação de um modo particular de habitar a Floresta com Araucária, caracterizado pela coexistência e interdependência entre o modo de vida caboclo camponês e os processos ecológicos da floresta. Tal processo histórico poderia ser caracterizado ao que Arturo Escobar (2012) chamaria de *Regime Orgânico de Natureza*.

Um processo análogo é presenciado, durante o século XX, na região central do Chile, com a formação de grupos camponeses marginais que se organizam coletivamente para desenvolver uma cultura própria ao incorporar a pecuária extensiva e, muito especialmente, a palma-chilena (*Jubaea chilensis*) como o seu elemento emblemático, árvore da qual se obtém mel e cocos como principais produtos. A convivência com a floresta no sul do Chile, por outro lado, é muito mais estreita com o canelo (*Drimys winteri*), o laurel (*Laurelia sempervirens*) e a araucária (*Araucaria araucana*), espécies que adquirem um valor sagrado e que provêm meios tanto ritualísticos como alimentares, isto é, a construção e a fabricação dos elementos fundamentais para a vida cotidiana.

Esse período é marcado pela emergência da organização social assente na institucionalização informal do regime de propriedade coletiva da terra, em grandes extensões de terra devolutas cedidas às oligarquias agrárias regionais para desenvolverem o sistema de *plantation* ou simplesmente para usufruírem da renda da terra improdutiva.

No caso da região sul brasileira, as atividades econômicas ligadas à exploração da erva-mate e da criação extensiva de gado eram associadas à pequena produção de alimentos para a subsistência e pequeno comércio do excedente aos assentamentos que surgiam regionalmente.

O regime coletivo se faz presente no Chile sob as modalidades dos *comuneros* no centro do país, como a dos *lof* (unidades familiares na linguagem *mapuzungun*) localizadas no mundo dos *Mapuche*, privilegiando em ambas culturas os valores do uso do território pelos valores de troca e estabelecendo o direito consuetudinário como seu principal instrumento de organização. Essa

instituição do regime coletivo da terra irá marcar, segundo Paul Little (2004), a territorialidade das populações tradicionais da América Latina: sendo a prática do uso comum dos bens naturais (terras, florestas e rios) a base organizacional de sua sociedade e a prática da reciprocidade o seu amálgama.

O terceiro momento que se processa no território no Brasil representa uma ruptura do antigo regime: a transição do sistema político monárquico pelo republicano. Essa temporalidade é marcada pela territorialização do projeto modernizador do mundo rural, o que poderia ser chamado de “regime capitalista” de natureza por Escobar (2012). No Chile, dois momentos marcam a imposição de sistemas modernizadores de carácter capitalista: o primeiro coincide, da mesma forma que no Brasil, com a instauração da república e os afãs modernizadores associados à mineração e à exportação de produtos agrícolas em meados do século XIX.

Os territórios *Mapuche*, arrebatados em 1883 e nos anos posteriores permaneceram como terras marginais até que, adentrado o século XX, o Estado promove, em 1979, a sua divisão, procurando forçar a incorporação da população indígena ao mercado. Essa transição de um regime de natureza ao outro é marcada por uma nova fase de espoliação social e ecológica dos povos autóctones, o que resultaria em conflitos e revoltas camponesas em muitos países latino-americanos (ex. Contestado no Brasil, Calbucura no Chile, entre outros).

Essas temporalidades são tensionadas no espaço e resultam em territorializações de regimes de natureza cuja materialidade têm transformado drasticamente as paisagens florestais: dos 47% de área coberta por florestas nativas em 1890 do Estado do Paraná, restam menos de 3% da superfície em variados estágios sucessionais, descontínuos e divididos entre áreas protegidas oficiais (parques estaduais e nacionais) e territórios das populações tradicionais.

A floresta tradicional é, nesse sentido, ao mesmo tempo, o cenário e a protagonista da história ao fazer convergir ações sociais que buscam disputar

e legitimar práticas e representações de natureza, isto é, imaginários e projetos socioterritoriais, onde são colocadas diferentes naturezas-culturas em tensão.

No Chile, o desmatamento segue o mesmo curso, permanecendo o bosque nativo dividido entre as reservas e os parques nacionais, as grandes propriedades florestais (com monocultivos de pinus e eucalipto) e os pequenos agricultores. É importante sublinhar, nesse caso, o papel que a “reflorestação” teve para legitimar uma representação ideológica das plantações de espécies exóticas como correspondente ao “Bosque⁵”, representação que se legitimou ao longo da zona central do país, permanecendo no sul indígena uma genuína defesa do bosque nativo como o reservatório da biodiversidade e da riqueza cultural. Soma-se, ainda no caso chileno, às áreas de monocultivo de espécies arbóreas exóticas, os parques nacionais, as iniciativas privadas de conservação, a construção de centrais hidrelétricas e o uso turístico da natureza, instâncias que em geral excluem as populações locais, limitando ou negando seu acesso aos seus territórios tradicionais. A definição de paisagem torna-se assim objeto de disputa.

Ora, em tais paisagens são gestadas Políticas de Natureza, em que cada ator imprime nesse espaço social suas estratégias de confronto e de alianças. Essa dinâmica vivida pelos habitantes lhes permite ressignificar suas práticas produtivas e culturais, mesclando elementos tradicionais e modernos em seu cotidiano, imprimindo na paisagem vivida essa complexidade multi-territorial e multitemporal. Concebe-se, então, uma ecologia política na qual são destacadas múltiplas construções de natureza, isto é, de conjuntos de usos-significados em contextos de poder, pensado em termos não exclusivamente das relações sociais e de produção, mas também em relação ao conhecimento local, a cultura e a vida orgânica (ESCOBAR, 2012).

As florestas faxinalenses do Paraná, assim como os bosques, sempre verde valdivianos e esclerófilos chilenos, aparecem, nesses termos, como elementos históricos latentes potencializadores das estratégias de reafirmações identitárias de regimes de naturezas por aglutinar diversos atores partidários

5 Originalmente, o termo utilizado pelos autores chilenos para designar o ecossistema florestal é Bosque, representando a flora nativa.

da questão ecológica e cultural. Portanto, a floresta cultural é considerada como um outro sujeito catalizador de transformações sociais (FLORIANI *et al.*, 2016).

Tal ideia vem ao encontro de buscar estabelecer um termo comum possível entre os coletivos humanos e não humanos, no intuito de suplantar a grande divisão entre a Sociedade e a Natureza, isto é, de estabelecer regimes de sociabilidade idênticos entre humanos e não humanos, com base em transferência analógica das propriedades de objetos naturais às taxonomias sociais (DESCOLA, 2011), de maneira a possibilitar instaurar um parlamento coletivo de humanos e não humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; LATOUR, 2004).

Nesse contexto político de instauração de um pensamento socioambiental unidual e complexo, propomos aportar elementos teórico-metodológicos para a construção de uma antropologia da floresta (ou do bosque) nativa. Segundo nossa concepção, a antropologia dos bosques nativos permitiria integrar os conhecimentos acerca das práticas culturais transtemporais (míticas) e compreendê-las como parte de um metabolismo socioambiental. Nas palavras de Skewes (2013, p. 11)

[...] a identidade, a cosmologia e a vida cotidiana vistas em seu entrelaçamento com o bosque merecem uma leitura desde a antropologia. Esta leitura gera uma compreensão teórica a partir da qual a comunidade é entendida como parte do bosque [...], estabelecendo-se um metabolismo socioambiental, isto é, um fluxo de matéria entre as comunidades humanas e seu entorno que os torna interdependentes [...]. Com isso, se desentranham as inerções que, no nível de associatividade entre espécies, vão gerando a trama paisagística florestal e, a sua vez, identificar entre tais laços, aqueles que melhor sirvam à convivência dos seres humanos e o bosque.

Cabe destacar, ademais, o fato de que do ponto de vista da reprodução das práticas produtivas, o processo de multiterritorializações de ações e as representações de natureza configuram um leque de possibilidades de projetos individuais e coletivos que incidem sobre a organização social das comuni-

dades rurais. Nesses termos, o ideótipo moderno de agricultura, baseado na artificialização extrema (industrialização) dos processos ecológicos, pode ser valorizado (ou não) em detrimento ou substituição do modelo tradicional baseado na indissociabilidade dos processos ecológicos e culturais. A adoção de uma ou de outra tecnologia resulta na transformação do patrimônio material e imaterial da agrobiodiversidade, cujas práticas híbridas registradas nas paisagens são as mais recorrentemente verificadas em campo (FLORIANI, 2011).

Esse fato nos despertou interesse em saber em que medida, dada a diversidade de situações socioecológicas, isto é, das florestas ecologicamente mais degradadas ou mais íntegras e socialmente mais ou menos desestruturadas, esse fato nos despertou interesse em saber em que medida as demandas relativas às práticas agrossilvipastoris tradicionais podem apresentar-se como um projeto viável de reprodução sociocultural às comunidades que albergam em suas práticas cotidianas representações e práticas híbridas e imbricadas de agroflorestas (moderna e tradicional). Qual é o papel da memória socioecológica (ou biocultural) na garantia (resiliência) da reprodução desse modo de vida? Como a floresta tradicional, historicamente cultivada-cultuada, é resignificada a partir de um projeto agroflorestal que permita conciliar práticas econômicas (técnicas de produção), socioculturais (usos coletivos das florestas e práticas de reciprocidade e de repartição dos seus produtos, incluindo as práticas de segurança alimentar) e ecológicas (regeneração da biodiversidade)?

As perguntas acima são traduzidas conforme a necessidade de nova abordagem antropológica que escape do domínio do dualismo paradigmático que depauperou os fundamentos epistemológicos das ciências sociais e da natureza, cuja missão, conforme Descola, seria

[...] contribuir com outras ciências, e segundo os métodos próprios, de tornar inteligível a maneira pela qual os organismos de um tipo particular se inserem no mundo, adquirindo dele uma representação estável e contribuindo para modificá-lo ao tecer, com ele e entre eles, os laços constantes ou ocasionais de uma diversidade remarcável, mas não infinita. (DESCOLA, 2005, p. 15).

Em outros termos, Descola (2005) propõe estabelecer uma cartografia das ligações entre humanos e não humanos de maneira a permitir compreender a natureza dessa ligação, os modos de compatibilidade e incompatibilidade entre esses coletivos e examinar como essas ligações se atualizam nas maneiras distintas de ser no mundo.

Essas ligações tecidas entre humanos e não humanos são inscritas enquanto práticas individuais e coletivas de espacialidades/temporalidades e que podem ser interpretadas como discursos escritos na paisagem. A paisagem enquanto discurso ou texto reúne as marcas históricas de um grupo social inserido em uma dada formação socioespacial. A paisagem não é somente a marca dessas expressões, mas também a matriz das relações sociais (conforme Augustin Berque) pois é no espaço, e com ele, que são engendradas as relações sociais, traduzidas pela interrelação entre um sistema de ações e um sistema de objetos (SANTOS, 2006).

Não obstante, enquanto produto das relações sociais, a produção social do espaço não é prescindível da dimensão ideal, repercutindo no sistema de representações sociais em suas dimensões cognitivas e políticas (apropriação e representatividade), configurando para Henri Lefebvre (2000) uma tríade conceitual das práticas socioespaciais constituída pelas categorias produção-imaginação-poder no/do Espaço.

Enquanto texto, a experiência espacial e geográfica condensada na paisagem pode ser interpretada por meio do seu atributo trajetivo, isto é, da experiência fenomênica que se transmite inter-trans-subjetivamente (BERQUE, 2000). Nesses termos, Escobar (2013) nos propõe uma etnografia da paisagem como metodologia que permitiria reinscrever a história no suposto texto socioespacial, segundo a identidade de cada regime de natureza, cada qual entendido como o resultado de ações discursivas com acoplamentos biológicos, sociais e culturais, articulados em um amplo campo de discursividade que resulta cada regime particular.

A percepção local e a prática da paisagem vernacular põem em evidência, conforme Skewes, Guerra e Henriquez (2014), as experiências significativamente diversas que a linguagem verbal tem conservado para os habitantes de cada localidade. Com a ressubjetivação do conhecimento prático (o saber-fazer local), a linguística se vê também obrigada a abrir-se à pragmática, permitindo-a, com isso, esclarecer cada vez mais a relação dialética entre o mundo e a linguagem, tal como propõe a perspectiva ecolinguística (SKEWES; GUERRA; HENRIQUEZ, 2014, p. 63).

Assim, é estabelecida uma ponte entre os processos cognitivos expressos mediante a linguagem e das práticas sociais, por uma parte, e dos processos políticos e históricos que demandam aproximações vinculantes [...] [de maneira a identificar] as modalidades de como se articula a síntese paisagística nas comunidades, tanto em nível da linguagem como em termos das características da ecologia local.

Isso posto, levando-se em conta a complexidade do processo multiterritorial que reveste a pluralidade de regimes de natureza (processo multitemporal) e que se expressa no campo da discursividade socioambiental (incluindo a paisagística) para tentar responder às questões acima, nos apoiaremos, por um lado, na sistematização de documentos históricos e arqueológicos que tratam da relação antepassada dos povos autóctones com a floresta e que repercutem em diferentes tempos históricos e se recriam nas práticas e nos saberes da agrobiodiversidade; e por outro lado, em resultados de pesquisas em comunidades rurais tradicionais, desenvolvidas pelo Grupo de Pesquisa Interconexões (UEPG, Brasil) e pelo grupo de Pesquisa de Antropología del Bosque (UAH, Chile).

Histórias socioecológicas da floresta: memórias recriadas, práticas vividas por faxinaleses e *mapuches huilliches*

Trabalhos arqueológicos recentes apontam para algumas particularidades da história ecológica dos *Kaingang* com a mata dos planaltos meridionais (a Floresta com Araucária).

Em termos cronológicos, o mais antigo povoamento conhecido para o sul do Brasil foi o de pequenos grupos familiares paleoíndios dedicados à caça e a coleta, denominados pelos arqueólogos de tradição *Umbu*, os quais podem ser rastreados até aproximadamente 11 mil anos atrás. Uma migração ao redor dos últimos 3.000 anos, feita por representantes do tronco linguístico *macro-Jê*, provenientes das áreas do Cerrado, marcam uma nova etapa de adaptação ambiental e social. Desenvolveria-se nova cultura, a tradição ceramista e horticultora de plantas tropicais (milho, mandioca, amendoim e cucurbitáceas) em pequena escala (SCHMITZ, 2009).

Por volta de 2 mil anos, os Tupi-Guarani emigrados da Amazônia causaram recortes territoriais mais amplos de maneira que acabaram por “encurrular” e “cercar” os Jê do Sul (Itararé-Taquara) nas áreas mais elevadas da Serra Geral, desde o centro-sul do Paraná até os campos do planalto sul riograndense (NOELLI, 2004). Para essa nova fase de povoamento, os arqueólogos registram nos planaltos meridionais estruturas diversificadas de assentamento em seu novo ambiente: o conjunto de casas circulares, com pisos profundamente rebaixados, conhecidas como “casas subterrâneas”: um conjunto de choupanas com pisos parcialmente rebaixados e com taipa de terras distribuídas em grandes espaços aplainados no alto de colinas, podendo conter montes ao redor dos quais se praticavam rituais, o que demandava, de acordo com Schmitz (2009, p. 50).

[...] grande investimento no manejo da terra para a construção de casas, 'dançadores' e choupanas, e o sepultamento de alguns falecidos indicam a importância que o espaço de pinheirais deveria representar para o grupo [...] as casas subterrâneas e as estruturas que as acompanham são adaptações únicas ao planalto frio das araucárias, não se reproduzindo em altitudes mais baixas, onde a temperatura média é mais elevada, nem nos campos altos, onde faltam os bosques de pinheiros.

A apropriação do território das Florestas com Araucárias em paisagens planálticas montanhosas e fluviais por esses povos, com início aproximado nos últimos 2 mil anos, possibilitou a produção de conhecimentos agroflorestais e de técnicas de manejo e incremento da biodiversidade agrícola e florestal (IRIARTE; BEHLING, 2007). As espécies de interesse alimentar, medicinal e religioso eram manipuladas e reproduzidas no território das aldeias e também transportadas ao longo das rotas migratórias pré-colombianas que entrelaçavam os territórios indígenas. Essas mesmas espécies encontradas em ecossistemas distantes, a mais de 300 km, reforçam a hipótese da alteração antropogênica das paisagens – e não somente da estabilidade bioclimática – sendo consideradas como indicadoras⁶ de uma rota migratória do interior do continente para a costa atlântica (OLIVEIRA, 2010).

Caracterizados como caçadores-coletores generalizados e agricultores semi-sedentários da mata (FONSECA, 2009; NOELLI, 2004; TOMAZINNO, 2004), os Caingangues em sua longa história co-evolutiva com a Floresta e com a Araucária do planalto meridional, construíram, nos seus quatorze séculos de convivência com a floresta, uma ciência ecológica e agroflorestal peculiar que resultou no aumento da diversidade (nas roças e nos quintais), com o uso de inúmeras plantas com qualidades medicinais (SILVEIRA, 2005) e pelo manejo seletivo de plantas das famílias Myrtaceae (frutos) e Aquifoliaceae (erva-mate) (HAVERROTH, 2004) e, particularmente, da araucária (*Araucaria angustifolia*), dada como uma espécie em franca

6 De acordo com Oliveira (2010), o sistema de manejo agroflorestal praticado pelos índios incorporou, ao longo do tempo, diversas espécies companheiras que acompanharam os Guaranis.

extinção até 1.500 anos antes do presente⁷ (BITENCOURT; KAUSPENHAR, 2006).

Dentre as espécies com propriedades medicinais e estimulantes cultivadas, destaca-se a kaa guaçu, ou a erva-mate (*Alex paraguayensis*), inicialmente consumida pelos Guarani que habitavam as matas dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai e, mais tarde, difundida entre as tribos vizinhas Charrua, Caingangue e Xamacoco (BITENCOURT; KAUSPENHAR, 2006).

A cosmologia Caingangue vinculava-se, intimamente, ao modo de habitar as matas. Segundo Silva (2002), a floresta é, ao mesmo tempo, fonte de vida (a maioria dos nomes masculinos e femininos indígenas provém do mato) e de medo entre os indígenas, devendo ser domesticado; o fogo, nesses termos, em posse do *kuiã* (*xamã*) apresentava-se como um elemento regulador entre o mundo natural (repleto de espíritos da floresta) e o mundo humano. Nas palavras do autor:

O fogo, elemento ligado ao mundo social, está sempre presente no momento da obtenção dos poderes vindos da natureza: a erva queimada, a fumaça do remédio que vem do mato, o carvão da samambainha e do pinheiro para a pintura corporal. (SILVA, 2002, p. 92).

Verifica-se, portanto, o lugar de destaque da tecnologia do fogo no manejo dos sistemas de roças de toco (de roçado), exercendo um papel importante na vida prática e simbólica dessas populações. Um dos mitos Caingangues associados ao fogo explicam a origem de certos produtos da roça, conforme o trecho de narrativa do indígena Borba, em 1882, registrado por Schaden em 1948:

7 Dados palinológicos mostram que nos últimos 4.000 anos a araucária tem sofrido significativo decréscimo do estoque de grãos de pólen nas camadas dos solos, levando a crer que a espécie se encontrava em vias de extinção. Não obstante, a contagem dos grãos de pólen nas camadas de solo dos sítios arqueológicos dos últimos 1.500 até os 500 atuais, mostrou um significativo aumento no número de pólen, o que faz inferir sobre a possível influência antropogênica na população de araucárias (BITENCOURT; KAUSPENHAR, 2006).

Foi com a rainha da baitaca que os primeiros índios descobriram o milho cateto, a moranga, a abóbora [...] A 'rainha' era um velho. Mandou aos filhos que o matassem e jogassem no canto da roça, do lado que o sol nasce. Recomendou-lhes que abandonassem o corpo na queimada e prometeu voltar [...]. Decorridos uns cinco ou seis meses, foram à roça. Estava o milho verde [...]. Explicou-lhes que o milho era milho cateto. E, mais, que o milho, a moranga e a abóbora se deviam comer assado ao fogo. (SCHADEN, 1948, *apud* TOMMASINO, 2004, p. 185).

Também associada ao fogo está a Bracatinga (*Mimosa scabrella*), uma árvore da família Fabaceae do grupo sucessional ecológico pioneiro, cuja emergência de plântulas é altamente beneficiada pelo fogo das roças que ajudam a quebrar a dormência de suas sementes – as plântulas emergem das cinzas marcando o reinício da floresta. Símbolo de fertilidade, o bracatingal é manejado de maneira a permitir o cultivo consorciado de milho, feijão e abóbora com as espécies florestais que surgem com ela (BAGGIO *et al.*, 1986).

A cosmologia Guarani, segundo Oliveira (2010), está fortemente aderida a elementos mítico-religiosos da busca por *Yvy Marãe* (Terra Sem Males), isto é, um espaço mítico que transcende o tempo.

Yvy Marãe, a terra onde nada tem fim, é composta por elementos originais que não se esgotam. Esta virtude não reside no aspecto quantitativo, mas na qualidade de perenidade de seus elementos. Este pensamento define os modos de relação com o ambiente, do uso da natureza, e da agricultura, onde a noção de abundância está associada à possibilidade da renovação dos ciclos, e não do armazenamento e comprometimento das espécies naturais. (LADEIRA, 2001 *apud* OLIVEIRA, 2010, p. 47).

A filosofia Guarani, apoiada no mito da perenidade, expressa-se, portanto, materialmente no manejo da ciclagem de nutrientes em parcelas abertas nas áreas florestadas (técnica da coivara): a destoca e queima da *Kaa ete* (mata virgem) de maneira a promover a ciclagem de nutrientes para a *kó* (roça) até a regeneração da *Kaa poer* (Capoeira ou estágio sucessional inicial

da floresta) e finalmente da *kaa* (Mata secundária) a partir da qual pode-se recomeçar o ciclo do sistema produtivo (LADEIRA, 2001).

As roças de coivara, a pesca, a caça e a coleta de produtos florestais constituíram a organização econômica Caingangue e Guarani. Lévy-Strauss descreve, em 1935, o itinerário dessa população em torno das práticas produtivas e alimentares da seguinte maneira:

[...] a caça e a coleta regem essa vida nômade da floresta, onde durante semanas as famílias desaparecem, onde ninguém lhes há seguido em seus retiros secretos e seus itinerários complicados [...] essa vida nômade pode durar dias e semanas. A estação da caça, das frutas – jaboticaba, laranja e lima – provocam deslocamentos em massa da população [...] a jardinagem possui também seu lugar nessa economia primitiva. Em plena floresta, atravessa-se por vezes dezenas de metros quadrados: bananeiras, batatas doces, mandioca, milho [...] os feijões negros são adicionados na alimentação; a caça e o porco semi-domesticado aportam o elemento carnívoro [*em sua dieta*] [...] assim como os corós, larvas pálidas que se multiplicam rapidamente em alguns troncos de árvores podres. (LÉVY-STRAUSS, 2011, p. 182-183).

Os sistemas políticos, ideológicos e econômicos, embora diferentes (Guarani e Caingangue), apresentavam permeabilidades e influências mútuas em cada organização social a ponto de coproduzirem a diversidade biocultural (marcada pela miscigenação interétnica) da região da bacia do Paraná, reproduzida e compartilhada em outras configurações socioespaciais que emergem da ruptura histórica da região. Tais elementos da tradição indígena acima descritos compõem o capital cultural da agrobiodiversidade da região da bacia do Paraná (com origens no berço cultural amazônico, como visto), herdado pelas populações caboclas dos planaltos do Sul brasileiro e que viriam a compor, mais tarde, os territórios faxinalenses, tal como veremos no próximo item.

Paralelamente, a tradição indígena pré-hispânica no sul do Chile tem como maior representante a cultura *Pitrén* que durante boa parte do primeiro milênio, dominou as zonas de cordilheiras deixando importantes registros de

seu período arcaico e agro-ceramista, constituindo as principais investigações arqueológicas em torno ao lago *Calafquén*, localidade de Pucura.

Essas investigações sugerem a presença de um modo de vida especializado e que se desenvolve em íntima relação com o seu ambiente. De seus mil e trezentos anos de história, a cultura *Pitrén* tem deixado como testemunha sítios habitacionais, cemitérios e artefatos lítico-cerâmicos. Segundo informa Adán, Mera e Donoso (2007), os cemitérios mais antigos se encontram orientados em direção ao vulcão Villarrica e, apesar da baixa altitude do sítio, desde aí é possível observar a orla sul do lago Calafquén e a face sudeste do vulcão (ADÁN; MERA, 1997; ADÁN; MERA; DONOSO, 2007). Os cemitérios se localizam em setores mais altos, a uns 300 metros sobre o nível do mar, constituindo-se o lago e o vulcão os seus referenciais fundamentais (ALVARADO, 2000).

A lógica do habitar em encostas se conserva até a atualidade (ALVARADO; MERA, 2004). A habitação utiliza do declive para organizar a vida cotidiana, especialmente para o abastecimento de água de vertente e de seu vertedouro após seu uso. Assim, as casas são erguidas ao lado dos cursos menores de água, rodeadas por árvores, paióis, hortas, campos de cultivo e de animais domésticos. Idealmente, a casa se orienta em direção do oriente desde onde surge a vida, segundo a cosmologia *Mapuche*.

As janelas e varandas facilitam as comunicações, tanto com o meio imediato como com a vizinhança que se visibiliza reciprocamente apesar da distância que separa uma casa de outra. Esta visibilidade permite recriar a geografia do parentesco e da história. A residência patrilocal dá conta de um tecido geográfico tensionado pela história contemporânea. As árvores são, ao mesmo tempo, memórias e futuro de uma prática residencial que se faz parte recriadora da paisagem.

A paisagem residencial, portanto, não se limita a construção da casa, ela se abre às hortas, ao pátio (usado intensamente durante o verão), às árvores, aos animais que livremente circulam pelo estabelecimento, às abelhas e aos cursos de água; todos e cada um têm a sua história conhecida e vivida

pelos interlocutores, e, como é de se esperar, é uma história escondida ante a limitada visão do visitante.

A avelã, o pinhão e a batata têm sido parte da dieta ancestral da cultura *Pitrén*. A caça e o consumo de mariscos de água doce são os ingredientes de uma dieta que assegurava a sustentabilidade dos grupos locais em longo prazo. De igual modo, o bosque pôde renovar-se e servir de repositório no solo de alimentos assim como de plantas medicinais e materiais básicos para a construção e elaboração de instrumentos musicais, armas de guerra e caça.

O entrecruzamento das práticas de vida e dos componentes da paisagem temperada chuvosa fica manifesto por uma parte na rica etnobotânica do povo *Mapuche* atual e, particularmente, nas encostas das cordilheiras. Ainda mais intensa é a manifestação desse vínculo nas rogativas religiosas – o *nguillatún* – nas quais se implantam os grupos participantes por meio do uso e da habilitação de um espaço ritual construído com materiais providos pelo bosque: a sacralidade do espaço escolhido para a realização destas cerimônias inclui a presença de um gramado – onde se realiza a dança ritual e o sacrifício com os quais se oferendam ao mundo espiritual os frutos do trabalho humano; um cemitério, onde repousam os antepassados, dirigido ao oeste – que é de onde vem o sol e a água; e um *Tren Tren*, morro sagrado onde se depositam os corações dos animais sacrificados.

Observando-se a cerimônia do *nguillatún* desde a perspectiva florestal, encontramos seus elementos arraigados ao longo do ritual. Este se inicia com uma reunião ao pé de um *roble* (*Nothofagus obliqua*) e culmina com outra de encerramento ao pé de um peral. Os ranchos – ou habitações intermitentes – se dispõem sobre os pilares do *roble* ou *laurel*, cobertos com bambusáceas (as *quilas* - *Chusquea quila*) e cada unidade participante se estabelece em frente a um *macana de luma* (*Amomyrtus luma*) e um *riñe* ou *coleu de coligüe* (*Chusquea coleou*). A primeira é uma lança onde se suspende, uma vez sacrificado o animal, o seu coração. A segunda é um ramo que indica as orações que serão ordenadas. O centro do campo de ritual está marcado por um *rehue*, uma mesa de madeira sob a qual repousam o tambor e a *kultrun*, ambos instrumentos percussivos confeccionados em couro sobre base de madeira local.

A *trutruca* e a trompeta marcam as margens sul e norte do cerimonial e na construção de ambas se usam *quilas* e *ñochas*.

Todo o ritual gira em torno do cuidadoso uso da água, cujo comportamento reflete especularmente o dos seres humanos e para o qual se atribui a vida em geral. O rito termina com o enterro dos corações em um bosque misto de vegetação nativa na ladeira do *Tren Tren*.

No mundo *Mapuche* a terra é sagrada. Seu governo reside nos seres espirituais (os *ngen*) e na sua relação com os seres humanos. Sob um regime orgânico de natureza, as decisões que se adotam são estabelecidas sobre a base da sua condescendência. As eventuais transgressões que os seres humanos possam incorrer acarretam consigo consequências que são nefastas para a comunidade, como: a seca, os temporais e as pestes⁸.

Vimos, portanto, a partir da análise das práticas materiais e dos mitos das culturas autóctones pré-coloniais, a configuração de regimes orgânicos de natureza associados às paisagens florestais austrais do Brasil e do Chile. A territorialização desse regime de natureza cunhou os respectivos patrimônios bioculturais, cujos sistemas de significação baseiam-se na reciprocidade entre os humanos e os não humanos. Esse patrimônio cultural pode ser considerado como elemento de resiliência social e econômica das comunidades rurais atuais, sobretudo nas populações em que o elemento indígena se apresenta miscigenado às novas categorias sociais emergentes no mundo rural colonial, tal como veremos a seguir.

8 Há dois relatos que são especialmente eloquentes da fragilidade desta relação e que se traduzem na busca de equilíbrios dinâmicos entre as forças da natureza. Um é o que sanciona a gula e que se apresenta sob a forma de um menino – o *Canillo* – quem, enquanto não está com seus pais em casa, devora os alimentos, apesar de nunca crescer. Ao intuir o caráter maligno da criatura, esta é empurrada ao rio sendo posteriormente posta sob os resguardos do *Abuelito Wentellao*, figura que favorece o povo. A figura do *Wetrinalhue* é outra referência que dá conta de um poder obscuro que, por sua forma (homem de grande estatura, que aparece vestido com indumentária de *huaso* - vaqueiro), comumente de branco e montado a cavalo) (GREBE; PACHECO; SEGURA, 1972), é associado a presença do *winka* (homem branco) e que confere acesso à riqueza mas a custo de sua alma (ANCÁN, 1994, p. 16). As sanções contra a riqueza amaldiçoada, seja por ambição pessoal seja por vinculação ao *winka*, asseguram uma produção que permite o simultâneo consumo dos produtos do campo e a regeneração do bosque.

Imagens da floresta em contextos de modernidades múltiplas: híbrido sagrado e produtivo

O trabalho etnogeográfico realizado por Joël Bonnemaïson na ilha de Vanuatu, arquipélago melanesiano, abre uma perspectiva importante para a análise da apropriação territorial de populações tradicionais. Em seu trabalho investigativo, durante anos na região, Bonnemaïson (1984, p. 463) buscou mostrar que:

[...] a atividade econômica respondia à exigências que são da ordem do espírito e da generosidade e não a uma obsessão primordial de produção. Em outros termos, os melanesianos não são nem ‘capitalistas’ nem ‘produtivistas’, mas mágicos e artistas.

De acordo com Bonnemaïson (1984), nesse tipo de sociedade o espaço mágico sustenta o espaço social. Os “jardins mágicos” de Vanuatu, por ele estudados, são concebidos como uma explicação do mundo e como um meio de controle das forças sobrenaturais que o animam tomando múltiplas formas: adivinhação, medicina popular, magias climáticas, magias da fecundidade agrária, poderes múltiplos das folhas e das pedras, bruxaria, etc. A produção mágica dessa paisagem (ou geossistema, nos termos do autor) tem como consequência direta se contrapor e ressignificar a horticultura intensiva industrial, baseada na agronomia moderna, “subvertendo” esses espaços produtivos profanos (modernos) com as práticas e os saberes tradicionais baseados no pensamento mítico-mágico (BONNEMAISON, 1984).

De maneira similar aos espaços mágicos de Vanuatu, a paisagem do território faxinalense apresenta também um espaço sagrado cultuado com as práticas materiais e simbólicas. Os faxinais apresentam uma orientação dessas práticas no sentido centro-periferia: na área central do criadouro comunitário de animais está a floresta, onde são construídas as habitações dos agricultores, os quintais; nela ocorre a criação de animais domésticos de pequeno e grande

porte a solta; as ervas medicinais e os estimulantes (tal qual a erva-mate) constituem o capital cultural da agrobiodiversidade florestal, fruto de processos coevolutivos milenares entre os povos autóctones com esse ecossistema.

Essas práticas simbólicas sobre o território transpassam a materialidade do território ressubjetivando-o em um espaço mítico que conecta *Cosmos-Casa-Corpo*. Conforme Mircea Eliade (2012), tais dimensões congregam uma arquitetura do sagrado, na qual desenvolve-se o simbolismo cosmológico que deriva, em última instância, da experiência primária do espaço sagrado, a morada humana. Na floresta do criadouro comunitário faxinalense emergem, portanto, os espaços de socialização das experiências de vida, na roda de chimarrão, nas festas domingueiras das paróquias, nos torneios de futebol aos sábados. A casa da família faxinalense é aí concebida como lugar de contato (um sistema que congrega a casa, o pátio, o quintal) entre os mundos da espiritualidade e da racionalização (CARVALHO; FLORIANI; STRACHULSKI, 2014).

Complementarmente, fora do criadouro comunitário faxinalense encontram-se as “terras de plantar”; ali são cultivados o fumo com base nos princípios técnicos da agronomia moderna e os reflorestamentos de pinus e eucalipto; ali expressa-se a racionalidade econômica e instrumental. Este espaço é, conforme Eliade (2012), da ordem do profano ou do desencantamento do mundo, onde a racionalização social desencanta a natureza e a sociedade, passando a controlá-las, perdendo-se, assim, a autonomia e o sentido da vida. No entanto essa representação corresponde a um modelo ideal de organização (geoestrutura) da paisagem faxinalense, que necessariamente não figura mais como a organização espacial de muitos faxinais na atualidade.

Em termos históricos, pode-se dizer que as primeiras comunidades faxinalenses que se têm registro datam 250 anos e nem sempre eram autodenominadas como tal, podendo as comunidades compartilharem de um imenso criadouro comum florestado, ultrapassando os limites administrativos dos bairros rurais ou distritais das comarcas. Essas comunidades eram palco da territorialização de diversos projetos econômicos: os ciclos da erva-mate (que instauram um contrato social mais equânime entre os agricultores agregados

e os latifundiários herdeiros das grandes sesmarias⁹), da madeira, da batata, do fumo e, atualmente, dos *commodities* da soja e do binômio pinus-eucalipto.

Dentre esses períodos, destaca-se a extração da madeira nativa que se intensifica entre as décadas de 1910 a 1940, período da instalação das ferrovias e dos telégrafos de capital estrangeiro sobre esses territórios tradicionais. Como fonte de renda imediata, os agricultores passam a vender madeira para as serrarias que se instalam nas regiões. O modelo de exploração baseado na desapropriação de terras caboclas segue também a justificativa do desmatamento para a abertura de novas terras para lavouras. Com a promulgação da Lei de Florestas de 1964, regulamenta-se a produção agrícola e silvícola no país, evidenciando a institucionalização do processo de modernização do mundo rural que ocorre, concomitantemente, nas esferas jurídicas e científicas: este processo modernizador que pauta os projetos de desenvolvimento econômico na América Latina, irrompem-se nas regiões rurais com a imposição de um modelo tecnológico e creditício (subsídios agrícolas), as custas de uma malfadada reforma da estrutura fundiária (dos latifúndios improdutivos).

Quando a fumicultura se territorializa na região centro-sul paranaense, a partir de 1980, alguns agricultores passam a praticá-la nas “terras de plantar” (circunvizinhas ao criadouro comunitário), em que pesem os problemas de contaminação do solo, da água e as doenças dos trabalhadores a ela associada. Tal atividade representaria uma alternativa segura de geração de renda, apesar do baixo valor pago às folhas de fumo e o endividamento constante dos agricultores; paradoxalmente, a fumicultura parecia ser uma atividade que permitia aos habitantes do faxinal conservar a floresta e, por isso, representaria aos olhos dos agricultores e do poder público local uma possibilidade de reprodução da identidade territorial faxinalense.

Não obstante, os fatores econômicos e demográficos começaram a alterar a representação da fumicultura como atividade compatível com a floresta e a territorialidade faxinalense. O crescente endividamento dos agricultores e

9 Sesmaria foi um sistema de concessão de terras às famílias da elite monárquica, instaurado pela coroa portuguesa para a exploração econômica e a gestão político-militar de grandes territórios na América portuguesa.

a busca pelo aumento da margem de lucro na atividade, levaram as áreas de cultivo de fumo e de eucalipto (empregado nas estufas de secagem das folhas de fumo) para dentro da área do criadouro. Ademais, o aumento do número de famílias faxinalenses exigia também a derrubada de outras áreas florestadas para a construção de novas moradias. Esses fatores, que levam à progressiva supressão e degradação de áreas florestadas nos criadouros comunitários, são percebidos pelas várias famílias que, de uma forma ou outra, começam a propor iniciativas individuais ou coletivas para reverter esse quadro de transformação. Iniciativas como limitar o número de animais domésticos por estabelecimento e cercar áreas de florestas para impedir o trânsito de animais e pessoas, são exemplos de iniciativas locais, mas que vêm causando conflitos internos.

Concomitantemente, no contexto *Mapuche*, a imposição de um modelo capitalista tem passado por duas etapas principais: a madeireira e a de serviços que correspondem às distintas fases do extrativismo. Na primeira, as árvores nativas se converteram na principal moeda de troca, sendo as serrarias a fonte principal da destruição do bosque. A população *Mapuche* não pôde escapar deste cenário: circunscrita às franjas mais pobres do território, após ser expulsa das zonas reservadas para a produção agrícola, muito poucas eram as possibilidades – a parte das migrações – de gerar outros ingressos de renda que não fossem derivados da extração de lenha. Por outro lado, a devastação do bosque diminuiu com a crescente obtenção onerosa da madeira. Os bosques restantes, da mesma forma que as comunidades, estavam nos fundos inacessíveis dos vales e nas porções mais altas do território.

A nova onda do capitalismo se instala em princípios de século XXI, com um novo período de compartimentação, fragmentação e cercamento dos territórios. A construção de centrais hidroelétricas e o turismo têm sido as principais fontes por onde se transita a economia atual. As populações indígenas são estimuladas para se converterem em provedoras de serviços turísticos para, logo, serem substituídas por empresas formais que as contratam como mão-de-obra não qualificada. A fruticultura de exportação é outra das atividades que dinamizam o território.

Portanto, os *comuneros* (habitantes de comunidades rurais) da região de Los Andes, assim como as comunidades Mapuche do Sul, têm contribuído para a conformação de paisagens que são igualmente disputadas por uma pluralidade de interesses associados à mineração, ao turismo, à fruticultura e aos projetos de geração de energia elétrica. Estes regimes de natureza são assentes em imaginários de natureza (rejuvenescimento, restauração e degradação dos processos socioecológicos) que se hibridizam em discursos e práticas que se materializam nas paisagens.

Dados os contextos de transformação socioterritorial pelos quais se têm passado as populações tradicionais do sul do Brasil e do Chile, evidenciam-se, em ambos os casos, tensões e conflitos entre regimes de natureza e, a partir dos quais, emergem cenários de resistência e resiliência das territorialidades Faxinalenses e *Mapuche*. Esse processo tem exigido de cada comunidade a adoção de estratégias políticas internas e externas, consensuais e conflitivas, com outros atores sociais (e seus respectivos imaginários e práticas de natureza) para garantir a reprodução do regime de natureza orgânica, cuja essência é a indissociabilidade e a coprodução das dimensões sociais e ecológicas.

Assim, rompendo-se com a dicotomia entre cultura e natureza e admitindo-se, portanto, a interdependência das dimensões sociais e ecológicas, próprias do regime orgânico, pergunta-se: que elementos ou dispositivos da territorialidade de uma organização social permitiriam a reprodução das práticas socioecológicas sustentáveis da floresta? Que parte nesse processo de resistência/resiliência sociocultural ocuparia a floresta na reprodução do regime de natureza orgânica?

A floresta como imagem de regeneração: sustentabilidade socioecológica “pulsante”

A floresta do criadouro comunitário pode ser vista como um mosaico de áreas em distintos estágios sucessionais secundários, que vêm se transfor-

mando conforme a intensidade dos usos e dos manejos do ecossistema. Assim como os solos, a noção científica convencional de ecologia florestal prevê, em seu repertório de representações de natureza, um tipo florestal ideal, que deve representar uma máxima evolução biótica (clímax) em termos de estrutura (fisionomia) e composição florística.

O estudo ecológico da transformação da paisagem florestal evidencia dados relevantes ao analisar o tamanho e o grau de conectividade entre os fragmentos florestais. Esses parâmetros paisagísticos permitem inferir a respeito da distribuição, do isolamento e da extinção de espécies, sendo recomendável para a sustentabilidade ecológica de uma área florestada o aumento de tamanho e a complexidade estrutural dos fragmentos verdes ao longo do tempo, ou seja, almeja-se, em termos de manejo, uma floresta com relativa estabilidade espacial e temporal.

Recorrendo à memória coletiva de comunidades faxinalenses, é possível ter outro entendimento da dinâmica da transformação da paisagem e do território das comunidades. Por meio de entrevistas com os agricultores mais idosos, percebe-se que a área do criadouro faxinalense frequentemente se estendia para além dos cercos atuais e que, inversamente, o que era cercado não era a floresta, mas sim os cultivos de grãos e hortaliças. Os usos agrícolas da terra indicavam a prática da roça-de-toco (derrubada de árvores, queimada dos restos e posterior plantio). Nesses termos, o núcleo habitacional poderia congregiar áreas sob diversos estágios sucessionais. As florestas assim habitadas, diferiam daquelas imaginadas por técnicos e ecólogos. Nessas comunidades, analogamente à pulsação de um organismo, as áreas florestadas pulsam e repulsam em certos períodos, expandindo-se ou se retraíndo em termos de área, expressando maior ou menor diversidade de espécies mais e menos utilizadas pelo coletivo humano. Nesses termos, fala-se da reinterpretação social do significado de natureza como resultado de:

[...] meta-adaptações à cultura, ou ao resultado histórico de uma transformação ao cultural da natureza, na qual há ‘aspectos ecologicamente causados da cultura’, mas também ‘aspectos cul-

turalmente construídos da ecologia.' (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 326).

Recentes pesquisas botânicas e edáficas no faxinal Taquari dos Ribeiros, realizadas entre os anos de 2010 e 2013 (CARVALHO; FLORIANI, 2017), nos permitiram exemplificar essa relação de interdependência dos aspectos ecológicos na cultura (e vice-versa), da qual se refere os Viveiros de Castro. Destaca-se a ideia de memória biocultural como fenômeno emergente daquela relação que asseguraria, de certa forma, a reprodutibilidade da agrobiodiversidade em uma dada coletividade. Nesse sentido, fala-se de uma sustentabilidade ecológica, latente ou pulsante, historicamente produzida.

Especificamente, o trabalho de classificação das terras e o diagnóstico de suas características no referido faxinal, tanto na área de floresta como nas áreas de roça, mostraram aspectos da resiliência biocenótica associados aos indicadores de quantidade e diversidade de espécies e aos teores de matéria orgânica nos solos de matas secundárias. Os resultados mostraram que os solos das florestas herdaram um componente essencial para a reprodutibilidade da fertilidade do sistema solo-floresta-coletividade humana, parcialmente pervertida pela recente modernização do mundo rural a partir dos anos de 1970.

Referimo-nos ao componente orgânico dos solos, cujos resultados dos tratamentos do conteúdo orgânico lábil mostram que o índice de resiliência desses solos apresenta-se como fator potencial de regeneração da paisagem (SÁ *et al.*, 2018). Ademais, nas terras de plantar, localizadas no terço inferior da encosta (nomeadas *Terras Pretas* pelos agricultores), persistem a prática da agricultura tradicional para o autoconsumo familiar e da criação. Aí também é conservada uma pequena faixa de mata ripária nativa, mais ou menos degradada. Com isso, não somente os solos das áreas florestadas são relativamente conservados, mas também os solos das “terras de plantar” do terço inferior da encosta, que não se prestam à fuminicultura moderna, são relegados às práticas de rotação e ao consórcio de cultivos tradicionais, com pousios curtos a médios.

Se, por um lado, existem, dentro do criadouro comunitário, agricultores que cultivam plantas exóticas (fumo e eucalipto) em detrimento da regeneração florestal, outros optaram por cercar suas áreas florestadas para, de alguma forma, protegê-las. Esse processo de disputa pelo sentido dos cultivos da floresta também se faz internamente e se remonta há mais de duas décadas. Apoiados em indicadores de sustentabilidade ecológica da floresta e dos solos do Faxinal Taquari dos Ribeiros (CARVALHO; FLORIANI, 2017), o grupo de pesquisa envolvido realizou uma oficina participativa para discutir as propostas para reverter o quadro de degradação da floresta: (I) o cercamento temporário e itinerante (a cada cinco anos) de áreas prioritariamente destacadas da floresta; (II) a reativação de antigas práticas agrossilviculturais com espécies nativas e sementes crioulas (bracatinga, feijão, milho, abóbora, etc.) em áreas de solos frágeis e já degradados; (III) a valorização dos produtos florestais alimentares, medicinais e apícolas na dieta humana em um circuito de comercialização.

Contudo, a necessidade de cercamento das áreas prioritárias de regeneração florestal provocou nos faxinalenses debates internos sobre a importância de retomarem as antigas práticas de trabalho coletivo (os mutirões) e de repensarem o sentido do regime de propriedade privada (expresso nas áreas cercadas de florestas que impedem o trânsito de animais domésticos), bem como as formas de uso coletivo da floresta: cada agricultor(a) comprometido teve que pactuar em ceder uma porcentagem (10%) de seu lote para instalar, com ou sem a ajuda dos vizinhos, cercas itinerantes em áreas de franca regeneração florestal submetidas ao sobrepastejo. Tal medida, conseqüentemente acarreta na diminuição do número do plantel de animais de cada família, revelando o grau de importância das florestas para a cultura dessas comunidades tradicionais.

Concomitantemente, no cenário atual dos territórios rurais *Mapuche*, o espaço sagrado tem se constituído em objeto de permanente disputa, sendo também os lagos e os cursos de água os principais alvos da expansão capitalista.

Apesar da imposição de esquemas territoriais funcionais ao agrogócio, nos ecossistemas mediterrâneos e temperados chuvosos do Chile, a hegemonia está longe de ser absoluta. As vidas cotidianas de camponeses

e indígenas apoiam-se, mesmo que parcialmente, nos bosques, exercendo às árvores uma influência que nem sempre se constata na literatura e que permite albergar esperanças de autonomia relativa. Árvores são parte da vida cotidiana, podendo ser em termos de uso como madeira ou lenha, mas também em termos de seu poder simbólico e de sociabilidade (SKEWES; GUERRA, 2015). As árvores e os arbustos são aliados, sejam como fontes de sabedoria ou saúde, como antídotos para os males ou para as bruxarias. Através de suas práticas produtivas, estes grupos se entendem como parte do bosque e este se prolonga por meio deles. Isso tem contribuído para que algumas espécies nativas hoje possam ser consideradas como sobreviventes. Esse fato tem sido em grande parte evidenciado por meio de sua associação com as comunidades camponesas e indígenas que integram aquelas espécies nativas em suas práticas produtivas.

Não obstante a hegemonia do capital, as comunidades têm logrado sair em parte dessa encruzilhada, podendo manter as formas orgânicas de produção que se sustentam em redes rituais associadas ao cerimonial religioso e às redes sociais e de parentesco que permitem o uso combinado de recursos. Isso se traduz em uma redução da pressão de uso sobre o bosque e, portanto, em uma regeneração da natureza. Essa regeneração se vê favorecida, ademais, por uma revalorização da cultura tradicional (respeito à natureza, constituição de espaços sagrados e afetivos associados às árvores e aos cursos de água, recuperação da gastronomia tradicional, introdução da apicultura, aproveitamento de espécies que, como a avelã ou a galinha araucana, têm se popularizado nos mercados) e pelo desenvolvimento de atividades econômicas como o turismo comunitário, a produção de hortaliças e a coleta de frutos.

O caso do *ulmo* (*Eucryphia cordifolia*) – *ngulnguem em mapuzungun* – é talvez o mais eloquente: sua flor está entre as favoritas não somente das abelhas, mas também dos compradores de mel. Este fenômeno tem levado a uma ampliação da plantação e a cuidados com a espécie. Os cultivadores do bosque temperado têm recuperado, pouco a pouco, o terreno para ampliar o horizonte florestal e, para isso, têm contado com as abelhas, aliadas inesperadas de um

conjunto paisagístico que integra as espécies e os humanos dos quais dependem¹⁰ (SKEWES *et al.*, 2018).

Considerações finais

Conforme Georges Balandier (1988, p. 194), “[...] cada sociedade possui uma teoria de natureza que lhe é própria, que se expressa em suas configurações intelectuais, e igualmente em complexos de símbolos, de instrumentos e de práticas”. Essas teorias de natureza apoiam-se em imaginários que se transfiguram em mitos edificantes da organização social de uma dada coletividade e da sua relação com o território (SAHLINS, 2003).

A ressemantização do mito de natureza projetado no território-floresta, ancora-se, conforme Diegues (2002, p. 50), na representação de natureza enquanto lugar em que o “[...] homem pode desabrochar como novo sujeito ecológico” ativo, incitando a:

[...] dar a palavra a cada cultura, a cada região e a cada coletividade, a deixar a cada um o que produziu. [...] Nessa perspectiva, a sociedade pode descobrir que a natureza não é uma realidade plácida, uniforme, em perfeito equilíbrio. Ao contrário, ela é diversidade, criação constante de diversidades, existência complementar de cada força e de cada espécie. A regra é a divergência, e a evolução se faz sob o signo da divergência. (DIEGUES, 2002, p. 50).

Para Latour (2009), não existem nem culturas – diferentes ou universais – nem uma natureza universal; existem naturezas-culturas. Assim, conforme o autor, urge a necessidade de superar a grande divisão imposta pela

10 Essa atividade beneficia-se de iniciativas como as da *Corporación Nacional Forestal*, que concebe 75 espécies arbóreas próprias à melicultura nativa: espécies arbóreas como *meli* (*Amomyrtus meli*), *arrayán* (*Luma apiculata*), *notro* (*Embothrium coccineum*) e *avellano* (*Gevuina avellana*), que protegerão os *ulmos* (*E. cordifolia*) a serem plantados posteriormente (SKEWES *et al.*, 2018).

Constituição Moderna, instaurando uma nova política nascida da reunião de duas metades, posto que a “[...] metade de nossa política é feita nas ciências e nas técnicas. A outra metade da natureza se faz nas sociedades. Se reunirmos as duas, a política renasce” (LATOURE, 2009, p. 142). Nas palavras do autor,

[...] não podemos mais sê-lo do mesmo jeito. Ao emendar a Constituição, continuamos acreditando na ciência, mas ao invés de encará-la através de sua objetividade, sua frieza, sua extraterritorialidade [...] iremos olhá-la através daquilo que elas sempre tiveram de mais interessante: sua audácia, sua experimentação, sua incerteza, seu calor, seja estranha mistura de híbridos, sua capacidade louca de recompor os laços sociais. (LATOURE, 2009, p. 140).

Ora, a floresta comunitária figura como jardim sagrado cultivado-cultuado, um híbrido resultante da criação constante de diversidades complementares, que convergem para meta-adaptações em meio às divergências dos processos históricos. É onde ocorre a reprodução material e imaterial da natureza-sociedade, cumprindo um papel econômico e simbólico da organização socioecológica desse grupo.

Portanto, presencia-se em cada territorialidade ora apresentada (faxinalense e Mapuche) por um movimento de ressubjetivação – a partir de alianças com setores da sociedade organizada (do poder público estadual e municipal, da ciência e do local) das antigas práticas de cultura-natureza, bem como a recriação de novas discursividades sobre floresta social, buscando imprimir aos distintos regimes de natureza que se territorializam nas regiões, racionalidades e subjetividades mais ou menos congruentes com as práticas de convivencialidade e codependência, que fundamentam a cultura do bem viver indígena e camponês, ampliando essa prática simbólica tradicional da reciprocidade aos coletivos não humanos (floresta, solos, água e animais).

Com isso, amplia-se também o horizonte do (con)viver e do habitar tão próprios das territorialidades rurais latino-americanas (SAHLINS, 2003; SABOURIN, 2009; WANDERLEY, 2009) a partir de relações de comunicação

e integração entre as coisas e os seres que emergem fluxos, ciclos e dinâmicas vitais, que entretecem, nesse processo criativo, mito e prática e o sentir e pensar os territórios, as paisagens e os lugares (INGOLD, 2012; ESCOBAR, 2014).

Agradecimentos

Agradecemos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento do projeto de estágio de pós-doutorado no exterior “Saberes, práticas e políticas de natureza em territórios agroflorestais tradicionais: experiências acadêmicas no Brasil e Chile meridionais e na França (CAPES-BEX 1976/14-1)”, com o qual foi possível estabelecer profícuas parcerias acadêmicas com o grupo de pesquisa chileno do projeto *Antropología del Bosque: horizontes para una proteccion socialmente inclusiva de los bosques esclerofilos y templados de Chile, financiado pelo Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT 1140598)*; Agradecemos o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento do projeto de pesquisa “Das Territorialidades Tradicionais às Territorializações da Agroecologia: Saberes, Práticas e Políticas de Natureza em Comunidades Rurais Tradicionais do Paraná (CNPq-Universal 01/2016)”, com o qual foi possível dar prosseguimento aos estudos e parcerias acadêmicas mencionadas.

Referências

ADÁN, L. Y. R.; DONOSO, R.; MERA, F. B.; Historia cultural de la cuenca del río Valdivia: proposiciones a partir del estudio de sitios alfareros prehispánicos e históricos. **Revista Austral de Ciencias Sociales**, [s.l.], v. 12, p. 5-30, 2007. Disponível em: <http://revistas.uach.cl/index.php/racs/article/view/1039>. Acesso em: 15 jun 2021.

ADÁN, L. Y. R.; MERA, F. B. Acerca de la distribución espacial y temporal del Complejo Pitrén. Una revaluación a partir del estudio sistemático de colecciones. **Bol. Soc. Chilena de Arqueología**, [s.l.], n. 24, p. 3-37, 1997. Disponível em: <http://boletin.scha.cl/index.php/boletin/article/view/182>. Acesso em: 18 fev. 2019.

ALVARADO, M. Vida, Muerte y Paisaje en los Bosques Templados. Un acercamiento a la estética del paisaje en la Región del Calafquén. **Aisthesis**, [s.l.], v. 33, p. 198-216, 2000. Obtenido em: <file:///C:/Users/revisaoeditora/Downloads/Dialnet-VidaMuerteYPaisajeEnLosBosquesTempladosUnAcercamie-7009749.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2021.

ALVARADO, M.; MERA, R. Estética del paisaje y reconstrucción arqueológica. El caso de la región del Calafquén (IX y X Región-Chile). **Revista de Antropología Chilena**, Arica, v. 36, p. 559-568, sep. 2004. Obtenido em: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562004000400004. Acesso em: 15 jul. 2021.

ANCÁN, J. Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea. **Pentukun**, Temuco, n. 1, p. 5-15, 1994. Obtenido en: <file:///C:/Users/revisaoeditora/Downloads/1782.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2021.

BAGGIO, A. J.; CARPANEZZI, A. A.; CECCON, E.; GRAÇA, L. R.; Sistema agroflorestal tradicional da bracatinga com culturas agrícolas anuais. **Bol. Pesq. Florestal**, Colombo, n. 12, p. 73-82, jun. 1986.

BALANDIER, G. **Modernidad y poder: el desvío antropológico**. Barcelona: Ediciones Júcar, 1988.

BERQUE, A. **Ecoumène: Introduction à l'étude des milieux humains**. Paris: Belin, 2000. (Mappemonde).

BITENCOURT, A. L. V.; KRAUSPENHAR, P. M. Possible prehistoric anthropogenic effect on *Araucaria angustifolia* (Bert.) O. Kuntze expansion during the late Holocene. **Rev. Bras. Paleontologia**, [s.l.], v. 9, n. 1, p. 109-116, 2006. Disponível

em: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.616.3841&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 01 jul. 2018.

BONNEMAISON, J. Les jardins magiques: le géosystème de l'horticulture vivrière dans une île mélanésienne du Pacifique Sud (Vanuatu). In: BLANC-PAMARD, C. *et al.* (Org.). **Le développement rural en questions: paysages, espaces ruraux, systèmes agraires: Maghreb-Afrique noire-Mélanésie**. Paris: ORSTOM, 1984.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 3. ed. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e de Ana Regina Lessa. São Paulo: EDUSP, 2000.

CARVALHO, S. M.; FLORIANI, N. **Faxinal Taquari dos Ribeiros: diálogos interdisciplinares, sustentabilidade e etnoecologia**. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2017.

CARVALHO, S. M.; FLORIANI, N. Apresentação: sustentabilidade latente e resiliência socioecológica da floresta faxinalense. In: CARVALHO, S. M.; FLORIANI, N. (Org.). **Faxinal Taquari dos Ribeiros: diálogos interdisciplinares, sustentabilidade e etnoecologia**. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2017.

CARVALHO, S. M.; FLORIANI, N.; STRACHULSKI, J. Saber ecológico tradicional de um território faxinalense: imaginários de fertilidade e práticas da sociobiodiversidade na paisagem das terras de plantar. **Revista Geografia**, Rio Claro, v. 39, n. 1, p. 21-39, jan./abr. 2014.

DESCOLA, P. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.

DESCOLA, P. **L'écologie des autres: l'anthropologie et la question de la nature**. Versailles: Éditions Quae, 2011.

DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. ed. São Paulo: HUCITEC: NUPAUB/USP, 2002.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. 3. ed. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2012. (Biblioteca do Pensamento Moderno).

ESCOBAR, A. **La invención del desarrollo**. Cauca: Universidad del Cauca, 2012.

ESCOBAR, A. **Una minga para el posdesarrollo**: lugar, médio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Bogotá: Desde Abajo, 2013.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra**: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

FLORIANI, N. **Saberes e Praticas de Territorios Agroecologicos**. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2011.

FLORIANI, N.; GALDINO, J. R. V.; OLIVEIRA, L. H. C.; VEIGA, A. M.; A Floresta e a Territorialidade Faxinalense: espaço sagrado, espaço de lutas. *In*: BARRERA-BASSOLS, N.; FLORIANI, N. (Org.). **Saberes, paisagens e territórios rurais da América Latina**. Curitiba: Ed. UFPR, 2016.

GREBE, M. E.; PACHECO, S.; SEGURA, J. Cosmovisión Mapuche. **Cuadernos de la realidad nacional**. n. 14, p. 46-73, 1972. Disponível em: http://www.artificios.uchile.cl/content/docs/Cosmovision_mapuche.pdf. Acesso: 01 jul. 2018.

HAVERROTH, M. Análise da etnotaxonomia kaingang das formas de vida vegetais. *In*: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. UEL, 2004. p. 57-82.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44. jun. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 02 jul. 2018.

IRIARTE, J.; BEHLING, H. The expansion of Araucaria Forest in the southern Brazilian highlands during the last 4000 years and its implications for the development of the Taquara/Itarare Tradition. **Environmental Archaeology**, [s.l.], v. 12, n. 2, p. 115-127, 2007.

LADEIRA, M. I. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya**: significado, constituição e uso. 2001. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo, USP.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2009.

LATOUR, B. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. São Paulo/Bauru: Ed. USC, 2004.

LEFEBVRE, H. **La production de l'espace**. 4. ed. Paris: Éditions Anthropos, 2001.

LÉVY-STRAUSS, C. **Tristes Tropiques**. Paris: Pocket, 2011.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2004. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871/7327>. Acesso em: 20 fev. 2019.

NOELLI, F. S. O mapa arqueológico dos povos Jê no Sul do Brasil. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. UEL, 2004.

OLIVEIRA, D. **Arandu Nhembo'ea**: cosmologia, agricultura e xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de Santa Catarina. Florianópolis, 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC.

SÁ, J. C. M.; GONCALVES, D. R. P.; FERREIRA, L. A.; MIRSHA, U.; INAGAKI, T. M.; FURLAN, J. F. F.; MORO, R. S.; FLORIANI, N.; BRIEDIS, C.; FERREIRA, A. O. Soil carbon fractions and biological activity based indices can be used to study the impact of land management and ecological successions. **Ecological Indicators**, [s.l.], v. 84, p. 96-105, 2018.

SABOURIN, E. **Camponeses do Brasil**: entre a troca mercantil e a reciprocidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SANTOS, M. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 4. ed. 2. reimpr. São Paulo: Ed. USP, 2006.

SCHMITZ, P. I. Povos indígenas associados à Floresta com Araucária. In: FONSECA, C.R. *et al.* (Org.). **Floresta com Araucária**: ecologia, conservação e desenvolvimento. Ribeirão Preto: Holos, 2009.

SILVA, S. B. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 189-209, dez. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200009&lng=en&nrm=iso. Acesso: 01 jul. 2018.

SILVEIRA, E. Estudo etnobotânico das plantas medicinais utilizadas pelos índios Kaingang do estado do Rio Grande do Sul. In: SILVEIRA, E.; OLIVEIRA, L.D. (Org.). **Etnocohecimento e saúde dos povos indígenas do RS**. Canoas: Ed. ULBRA, 2005.

SKEWES, J. C. **Antropología del Bosque**: horizontes para una protección socialmente inclusiva de los bosques esclerofilos y templados de Chile. Santiago: Proyecto de Investigación, 2013.

SKEWES, J. C.; GUERRA, D. Sobre árboles y personas: la presencia del roble (*Nothofagus obliqua*) en la vida cordillerana Mapuche de la cuenca del río Valdivia. **Atenea**, Concepción, n. 512, p. 189-210, dic. 2015. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622015000200011&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 01 jul. 2018.

SKEWES, J. C.; GUERRA, D.; HENRIQUEZ, C. Patrimonio Y Paisaje: dos formas de ensamblar Naturaleza Y Cultura en la cuenca del río Valdivia, Sur de Chile. **Chungará**, Arica, v. 46, n. 4, p. 651-668, dic. 2014. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562014000400008&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 01 jul. 2018.

SKEWES, J. C.; TRUJILLO, F.; RIQUELME, W; CATALÁN, E. La apicultura y la conservación socialmente inclusiva del bosque esclerófilo y templado en Chile. **Rivar**, [s.l.], v. 5, n. 14, p. 128-148, mayo 2018.

TOMMASINO, K. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. UEL, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WANDERLEY, M. N. B. **O Mundo Rural como Espaço de Vida**: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2009.