

nova revista amazônica

REVISTA DO PROGRAMA DE MESTRADO EM
LINGUAGENS E SABERES NA AMAZÔNIA (PPLSA)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ / BRAGANÇA



Linguagens
e Saberes na
Amazônia

DOSSIÊ

Uso dos Vegetais na América Latina

Tradição, Ciência e Sustentabilidade

dez2025

Volume XIII número 2
ISSN 2318-1346

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E
SABERES NA AMAZÔNIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ – CAMPUS BRAGANÇA

VOLUME XIII – NÚMERO 02 – DEZEMBRO 2025 – ISSN
2318-1346 QUALIS B2

Os artigos publicados na Nova Revista Amazônica são indexados por:

Periódicos – CAPES; Diadorim; LivRe – Revistas de Livre Acesso; latindex – Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal; ROAD – Directory of Open Access Scholarly Resources; CiteFactor – Academic Scientific Journals

NOVA REVISTA AMAZÔNICA

DOSSIÊ: USO DOS VEGETAIS NA AMÉRICA LATINA: TRADIÇÃO, CIÊNCIA E SUSTENTABILIDADE

APRESENTAÇÃO

Iracely Rodrigues da Silva

Virgilio Gavicho Uarrota

04

BEM VIVER E EPISTEMOLOGIAS: A COSMOPOLÍTICA INDÍGENA NO CONTEXTO DA VIRADA ONTOLÓGICA

Éder Rodrigues dos Santos

07

CARTOGRAFÍA DE LA MATRIZ GEOGRÁFICA DE LA FITOTERAPIA

Iracely Rodrigues Silva

Virgilio Gavicho Uarrota

Gilvan Velozo Correa

Lucinaldo Silva Blandtt

15

EXPLORAÇÃO FLORESTAL E RESTRIÇÕES AO USO DA SOCIOBIODIVERSIDADE PELA COMUNIDADE QUILOMBOLA FLEXINHA, GURUPÁ, PARÁ

Neiva dos Santos Gomes

Carla Giovana Souza Rocha

25

COCINAR Y ALIMENTAR: ENTRE LA CREACIÓN Y LA RESISTENCIA EN CONTEXTOS DE PRECARIEDAD. ESTUDIO SOBRE LA GESTIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE LA ALIMENTACIÓN POR PARTE DE MUJERES EN UN BARRIO PERIFÉRICO DE SÁENZ PEÑA, CHACO (2022-2024)

Luis E. Blacha

Silvia Noemí Sánchez

41

CONHECIMENTOS TRADICIONAIS SOBRE A SALVA DO MARAJÓ (HYPTIS CRENATA POHL EX BENTH) NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE BAIRRO ALTO

Gustavo Leal dos Santos

POTENCIAL GASTROPROTETOR DE PLECTRANTHUS NEOCHILUS (BOLDO) E OCIMUM SELLOI (ELIXIR-PARÉGORICO): UMA INTEGRAÇÃO A PARTIR DE ESTUDOS EM BACURITEUA (PA)

Gilvan Velozo Correa

Lucinaldo Silva Blandtt

Virgilio Gavicho Uarrota

Iracely Rodrigues Silva

77

FITOTERAPIA TRADICIONAL NA COMUNIDADE DE CARATATEUA (NE-PARÁ) AMAZONIA, BRASIL

Daniel Rosário Sousa

Gilvan Velozo Correa

Jones Sousa Moraes

Lucinaldo Silva Blandtt

Iracely Rodrigues Silva

84

SESSÃO LIVRE

O DESENHO COMO FERRAMENTA PEDAGÓGICA NAS ATIVIDADES EDUCACIONAIS COM CRIANÇAS COM TRANSTORNO DO ESPECTRO AUTISTA-TEA

Luís Junior Costa Saraiva

Jéssica do Socorro Leite Corrêa

Danilo Corrêa Oliveira

99

SIMBIOSE ENTRE TEXTO E IMAGEM: UMA ANÁLISE CRÍTICA DO MANTO DO CÍRIO DE 2024

Marcia Goretti Pereira de Carvalho

112

A FORMAÇÃO DE ENFERMEIROS NA AMAZÔNIA: DESAFIOS E PERSPECTIVAS DE UM MOSAICO SOCIOCULTURAL

Monique Teresa Amoras do Nascimento

Dândara Lanara Sousa Cordeiro

Pamela Correia Castro

Nádile Juliane Costa de Castro _____ 122

O PROCESSO DE FORMAÇÃO NO SUBEIXO TÉCNICAS DE SOBREVIVÊNCIA PESSOAL DO PROJETO EDUCAPESCA E O DIÁLOGO ENTRE SABERES TRADICIONAIS E CIENTÍFICOS NA EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS NA AMAZÔNIA BRAGANTINA

Jean Maurício Araújo da Silva

Georgina Negrão Kalife Cordeiro

Marcos Renan Freitas de Oliveira

Rogério Andrade Maciel _____ 135

ENSAIO ETNOGRÁFICO

SOBRE MANGAS E MANGUEIRAS: MINHAS MEMÓRIAS GUSTATIVAS E AFETIVAS

Miguel de Nazaré Brito Picanço _____ 147

RESENHA

LÍNGUA EM DISPUTA: LINGUAGEM “NEUTRA” E OS DESAFIOS DA INCLUSÃO

Élidi Preciliana Pavanelli _____ 157

Apresentação do Dossiê

Uso dos Vegetais na América Latina: Tradição, Ciência e Sustentabilidade

Use of Vegetables in Latin America: Tradition, Science, and Sustainability

O uso dos vegetais na América Latina constitui um campo estratégico de investigação científica e reflexão social, especialmente em um cenário global marcado por crises ambientais, alimentares e sanitárias. Mais do que recursos naturais, os vegetais integram sistemas bioculturais complexos que articulam saúde, alimentação, espiritualidade, economia e territorialidade. Compreender esses sistemas exige abordagens interdisciplinares capazes de dialogar com saberes tradicionais e com os avanços da ciência contemporânea, reconhecendo o papel central das populações locais na conservação da biodiversidade e na produção de conhecimento. Este dossiê reúne pesquisas que evidenciam a relevância dos vegetais como eixo estruturante de práticas de cuidado, resistência social e sustentabilidade. Seu objetivo é ampliar o debate científico sobre conservação, fitoterapia, soberania alimentar e justiça socioambiental, promovendo o diálogo entre epistemologias indígenas, quilombolas e populares e os marcos acadêmicos formais. A contribuição esperada reside na consolidação de perspectivas integrativas que fortaleçam políticas públicas, estratégias de saúde coletiva e práticas sustentáveis na América Latina.

Os artigos reunidos neste dossiê exploram dimensões complementares e interdependentes desse campo de investigação. Em “Bem viver e epistemologias: a cosmopolítica indígena no contexto da virada ontológica”, tem-se uma reflexão sobre cosmopolíticas indígenas, articulada à crítica do paradigma extrativista, projeta novos horizontes ontológicos para repensar as relações entre humanidade e natureza. Em “Cartografia de la matriz geográfica de la fitoterapia”, temos uma reconstrução histórica da matriz da fitoterapia que evidencia a centralidade dos saberes asiáticos e africanos na constituição do pensamento médico ocidental, deslocando perspectivas eurocêntricas. Em “Exploração florestal e restrições ao uso da sociobiodiversidade pela comunidade quilombola Flexinha, Gurupá, Pará”, o estudo sobre comunidades quilombolas revela os impactos da exploração econômica sobre a sociobiodiversidade e reafirma o território como espaço de continuidade cultural e resistência. No texto “Cocinar y alimentar: entre la creación y la resistencia en contextos de precariedad. Estudio sobre la gestión y construcción de la alimentación por parte de mujeres en un barrio periférico de Sáenz Peña, Chaco (2022-2024)”, a pesquisa versa sobre alimentação em contextos de precariedade urbana e demonstra a criatividade social e a força de redes comunitárias, majoritariamente lideradas por mulheres, na garantia da sobrevivência alimentar. Em “Conhecimentos tradicionais sobre a salva do Marajó, (*hyptis crenata pohl ex benth*) na comunidade quilombola de Bairro Alto”, o trabalho etnobotânico registra e valoriza saberes tradicionais, destacando o protagonismo feminino na transmissão intergeracional do conhecimento. Por fim, as análises etnofarmacológicas integram evidências científicas e uso popular, apontando caminhos promissores para a validação experimental de espécies medicinais amazônicas, como pode se observado em “Potencial gastroprotetor de *plectranthus neochilus* (boldo) e *ocimum selloi* (elixir-parégorico): uma integração a partir de estudos em Bacuriteua (PA) e no estudo “Fitoterapia tradicional na comunidade de Caratateua (NE-Pará) Amazônia, Brasil. Trata-se de um campo que envolve cosmologias, memória coletiva, desigualdades estruturais e práticas de cuidado que articulam tradição e Ciência.

O dossiê reafirma que essas dimensões são fundamentais para a construção de um futuro ambientalmente sustentável. Agradecemos aos autores pela qualidade e

originalidade das contribuições e aos avaliadores pelo rigor científico que sustentou esta edição. Reconhecemos o papel da *Nova Revista Amazônica* como espaço de circulação de conhecimento comprometido com a realidade sociocultural da região e com o fortalecimento da pesquisa interdisciplinar. Convidamos os leitores a ampliar este debate e a consolidar redes de pesquisa que integrem universidade, comunidades tradicionais e seus territórios. Esperamos que este dossiê produza impactos científicos duradouros e inspire novas agendas de investigação sobre os saberes bioculturais latino-americanos.

Iracely Rodrigues da Silva
Virgílio Gavicho Uarrota
Organizadores

DOSSIÊ AMAZÔNIA

BEM VIVER E EPISTEMOLOGIAS: A COSMOPOLÍTICA INDÍGENA NO CONTEXTO DA VIRADA ONTOLÓGICA

Éder Rodrigues dos Santos¹

RESUMO

O trabalho situa-se no debate sobre a virada ontológica, protagonizada por especialistas indígenas, que compreendem o contexto de crise epistemológica e climática proveniente do modelo de sociedade hegemônico que metaboliza a floresta em mercadoria. Tal modelo desconsidera as consequências ambientais desse processo, pois suas raízes são tributárias de uma cosmologia colonial, extrativista e predatória. A virada ontológica aprofunda o debate sobre as noções de natureza (s) e humanidade (s) – no plural e permite a observação da realidade biopsicossociocultural e biointegrada da espécie humana com outras humanidades e com seu território, fenômenos vinculados ao Bem Viver indígena. O trabalho² lança mão do método *ontológico xamânico indígena* e da *fenomenologia ontológica merleau-pontyana*. Pelas regularidades encontradas na literatura e nas narrativas de lideranças e artistas indígenas contemporâneos, é possível perceber que a perspectiva indígena pode contribuir com as noções de humanidade e de territorialidades, oferecendo outras visões de mundo alinhadas à inteligência da floresta. Desta forma, os indígenas considerados neste trabalho demonstram a crítica filosófica reversa ao modelo capitalista a partir de suas ontologias e epistemologias.

Palavras-chave: Bem Viver. Cosmopolítica. Virada ontológica. Xamanismo. Indígenas.

GOOD LIVING AND EPISTEMOLOGIES: INDIGENOUS COSMOPOLITICS IN THE CONTEXT OF THE ONTOLOGICAL TURN

ABSTRACT

This work is situated within the debate on the ontological turn, led by Indigenous specialists, who understand the context of epistemological and climatic crisis stemming from the hegemonic societal model that metabolizes the forest as a commodity. This model disregards the environmental consequences of this process, as its roots are indebted to a colonial, extractive, and predatory cosmology. The ontological turn deepens the debate on the notions of nature(s) and humanity(ies) – in the plural – and allows for the observation of the biopsychosociocultural and biointegrated reality of the human species with other humanities and with its territory, phenomena linked to Indigenous Good Living. This work employs the indigenous shamanic ontological method and Merleau-Ponty's ontological phenomenology. Through the regularities found in the literature and narratives of contemporary indigenous leaders and artists, it is possible to perceive that the indigenous perspective can contribute to notions of humanity and territoriality, offering other worldviews aligned with the intelligence of the forest. In this way, the indigenous people considered in this work demonstrate a reverse philosophical critique of the capitalist model based on their ontologies and epistemologies.

Keywords: Well Living. Cosmopolitics. Ontological Turn. Shamanism. Indigenous Peoples.

Data de submissão: 31.10.2025

Data de aprovação: 15.11.2025

INTRODUÇÃO

Os trabalhos literários indígenas analisados, assim como as falas de lideranças indígenas trazem reflexões sobre as conexões do ser humano com a natureza, construindo uma perspectiva geográfica e filosófica, a partir da cultura destes povos e do Bem Viver milenar, fenômeno percebido em estudos recentes sobre povos indígenas (ACOSTA, 2016, Krenak, 2020c). Observa-se nos textos selecionados que há uma preocupação das narrativas *cosmogônicas telúricas* com o aspecto do domínio material do território ancestral.

Por exemplo, a visão xamânica Yanomami, descrita da obra *a Queda do Céu* (2015), permite a compreensão da percepção rigorosa da floresta para além dos aspectos da paisagem, onde habitam os seres que são os verdadeiros donos das espacialidades. Os seres visíveis e invisíveis

¹ Doutor em Geografia pelo Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Rondônia (PPGG/UNIR), Mestre em Geografia pelo PPGEU/UFRR. Bacharel Sociologia e em Jornalismo (UFRR). É membro associado ao Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Modos de Vidas e Culturas Amazônicas (UNIR). E-mail: ederaudiovisual@hotmail.com

² O texto é parte da tese de doutorado defendida no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), na área de concentração: Ambiente e Território na Pan-Amazônia, na linha de pesquisa: Território e Sociedade na Pan-Amazônia.

transitam nesta floresta, fenômeno compreendido pelos xamãs que são os interlocutores destas dimensões. Para os indígenas estudados, os lugares, elementos da fauna e flora, rios, montanhas, rochas, barro, etc., têm importância ontológica, pois são espaços vividos e experienciados (KAMBEBA, 2012; BARRETO 2013; 2021). A vida, a morte, o espaço e o tempo estão presentes na cultura relacional indígena, para além dos limites terrestres, portanto, tal espacialidade vivida tem o status de concretude, promotora de equilíbrio e do Bem Viver.

Na visão de mundo dos Yanomami, por meio da percepção de estados especiais da realidade não-comum, os *Xapiri* que são os seres *extra-humanos* dialogam com os *sobre-humanos* que são os xamãs, humanos em estado alterados de consciência³. Estes, uma vez habilitados por um longo processo de treinamento e renúncias físicas e corporais, são convidados a *uma dança cósmica* sobre espelhos com os *Xapiri*. São os *Xapiri*, portanto, que colocam a vida Yanomami em movimento. É de lá que vem a ciência para a cura dos corpos – ou – do *corpo-território*, pois ambos são *um*, de acordo com sua cosmologia. Portanto, na proposta indígena xamânica, o visível e o invisível (MERLEAU-PONTY, 2003) estão em constante diálogo e movimento, na percepção dos fenômenos enquanto *acontecimentos*.

Neste encontro há uma comunicação decisiva. Os *Xapiri*, seres que guiam os indígenas em suas jornadas, permitem compreender o processo relacional e dialógico com a floresta. Os não-humanos e o povo Yanomami, cuidam da saúde da *Urihi a*⁴. É uma visão *extramoderna*, configurada por meio desta vivência cósmica, ancestral e, ao mesmo tempo, temporal dos líderes xamãs. Temporal porque seu aprofundamento visual se dá em um processo ritual, no *acontecimento*. A *Urihi* é a carne e a pele da terra formada a partir da primeira queda do antigo céu, a *Hutukara*, que despencou em tempos ancestrais e que se tornou o território físico para os Yanomami⁵. Já os *extra-humanos*, os demiurgos, estão presentes no mundo, porém, são acessados e vistos pelos sobre-humanos, os xamãs por meio das cerimônias. Os *Xapiri* habitam no peito do céu em *casas distribuídas e classificadas por espíritos* que representam animais e fenômenos da natureza.

A compreensão epistêmica do olhar do xamã Yanomami na cultura indígena é o elemento *temporal* em constante *devir ontológico*, que tem na *cosmopolítica* com os seres visíveis e invisíveis, suas elaborações de mundo, do habitar enquanto reflexo da relação com a natureza e de variação de humanidade (s). A ideia ocidental de que existe apenas um *modelo de humanidade* dá lugar, no caso indígena, ao *ser em devir-outro*, no qual a humanidade na cosmovisão Yanomami, é integrante da *terra-floresta*, a *Urihi a*, percebida na vitalidade e resiliência da floresta e dos seres possíveis, pois, estas corporalidades convivem em relação dialógica com o espaço material, fenômeno gerador da perspectiva do *Bem Viver* (SANTOS, 2025).

1. CONEXÕES: FILOSOFIAS INDÍGENAS E CAMINHOS PARA O BEM VIVER

No Brasil, o debate sobre os sistemas de conhecimentos indígenas avança na medida em que o pensamento das lideranças indígenas é reconhecido e valorizado. Tal proposta vem promovendo a imagem positiva da visão de mundo originária no Brasil. Suas filosofias são *reversas* na medida em que fazem um movimento contrário ao que foi imposto pelo conhecimento colonial, propondo seus próprios modelos sociais, ambientais e as noções sobre a vida e a espacialidade. Ao tratar de um fenômeno social é importante situar o momento histórico em que se deu esse processo.

Na segunda metade do século XX, percebe-se a atuação das lideranças indígenas na ocupação de espaços públicos e midiáticos com suas manifestações a favor dos direitos territoriais e do clima. Do ponto de vista jurídico, o movimento de luta no Brasil não inicia com a Constituição de 1988, mas há uma guinada com a garantia dos direitos explicitados nos artigos da Constituinte daquele ano. A garantia dos direitos territoriais e da autodeterminação afeta o campo social, político, artístico e jurídico, criando um ambiente favorável ao surgimento da crítica indígena à economia política moderna.

Em 1989, com a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, (que substituiu a Convenção 107, a qual já estabelecia proteções fundamentais para os povos indígenas), novos direitos são aclamados mundialmente aos povos originários e assim surgem “novos tempos, em que a diferença suscita respeito e interesse” (CUNHA, CESARINO, 2016, p.12). Com as crises ambientais sucessivas, o olhar dos governos no mundo direciona-se para o cuidado com a saúde climática do planeta⁶, fato que projeta a visão

³ O ritual se dá ao consumir a *yãkoana*, enteógeno que é retirado da resina de árvores *Virola sp.*, que é cristalizada e pulverizada “O poder da *yãkoana* é forte e dura muito tempo. Existem várias *yãkoana*. Dentre elas, é o pó da *yãkoana haare* o mais poderoso”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 136)

⁴ Os Yanomami têm o conceito de *Urihi a*, a terra-floresta, que é central na manutenção da vida.

⁵ KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 357.

⁶ A primeira Conferência Mundial do Clima foi realizada em 1979, em Genebra Suíça.

de mundo dos indígenas brasileiros, até então reclusa timidamente e estereotipadas nos livros didáticos.

O Bem Viver é uma proposta conceitual de alguns povos indígenas andino-amazônicos que tem sua ontogênese na relação do ser humano com a Natureza e com os seres da Natureza. É uma filosofia destes povos que deriva da tradução do quéchuwa *Sumak Kawsay*, do aymara *Suma Qamaña*, e do guarani *Teko Porã* ou *Nhadereko*, uma forma de viver comunal, harmônica e autossustentável (REIS, 2024); (ACOSTA, 2016). Ou seja, é pela ontologia que propomos estudar as conexões e biointerações do ser indígena e do ambiente.

Sobre o método qualitativo, vale ressaltar que as contribuições da *fenomenologia* em Merleau-Ponty, na obra *Visível e Invisível* (2003), são importantes, pois considera a compreensão das coisas e do mundo não apenas pelos sentidos como preceituava seus primeiros trabalhos sobre a percepção (MERLEAU-PONTY, 1999), mas aproxima-se da ontologia, ou seja, por meio do que ele denomina de *fé perceptiva*. “(...) A convicção que ela nos incute de atingirmos o que é por um sobrevoos absoluto nós a aplicamos ao homem como às coisas, e é por essa via que chegamos a pensar o *invisível* do homem como uma *coisa*”. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 30).

A ciência milenar indígena não é percebida na vulgata eurocolonizada, pois esta proposta hegemônica normativa afirma-se pela *taxonomia da subordinação* que, possivelmente, considerou por séculos, indignas ou inexistentes tais epistemologias emergentes. Esse pensamento eurogeográfico opressor, reproduz-se e consolida-se, muitas vezes, acriticamente pelo código de comunicação de primeiro grau, que é a escrita da academia moderna, espaço de sujeitos privilegiados de enunciação. Porém, percebe-se um movimento de virada, um *giro decolonial* (HAESBAERT, 2021), pois estas epistemes provenientes das populações indígenas⁷ deixam de afirmar o pensamento euronormativo em suas literaturas hodiernas, enfrentando a *história única* das *grandes narrativas* sobre a terra, sugerindo o *ethos* indígena no cuidado da casa-comum.

As expressões ‘*virada ontológica*’⁸, ‘*giro decolonial*’ ou ‘*giro biocêntrico*’ são fenômenos importantes para o estudo das epistemes dos povos indígenas uma vez que *giro biocêntrico* é tributário à virada ontológica que, por sua vez, contribui para o *giro decolonial*, este último com característica de escala sociologicamente maior. Sobre a ideia de *giro biocêntrico*, especialmente, o sociólogo Eduardo Gudynas⁹, analisa os casos do Equador, que colocou os direitos da Natureza na Constituição aprovada em 2008, aproximando os termos Natureza e *Pacha Mama*, e da Bolívia, que aprovou leis de proteção da Mãe Terra em 2009.

2. PROTAGONISMO SOCIOAMBIENTAL INDÍGENA: COSMOVISÕES

As regularidades do pensamento relacional da natureza na teoria social indígena podem ser percebidas em textos e falas ontológicas de lideranças e pensadores indígenas, como descrito a seguir (SANTOS, 2025). Enquanto resultados deste trabalho, percebe-se que vozes como do cacique **Raoni Metuktire Kaiapó**, liderança do estado do Mato Grosso ganharam destaque na luta pela preservação da Amazônia. Sua luta virou filme documentário, indicado nos anos 1970 ao Oscar. Chamou a atenção do artista e músico Sting, que viajou por vários países divulgando a mensagem de Raoni, que também se reuniu com vários chefes de estado. “O aumento do interesse dos meios de comunicação brasileiros pela questão ambiental fez dele porta-voz natural da luta pela preservação da floresta amazônica” (JACUPÉ, 2020, p.111).

Raoni Metuktire mesmo depois dos 90 anos, segue seu périplo defendendo seu *lar-lugar* na perspectiva ontológica. Suas falas são permeadas pela filosofia Kaiapó, que tem potência telúrica-afetiva, utilizando termos na língua materna, sem negar a intenção de deixar a mensagem cristalina para os brancos. É o que pode ser observado na sentença a seguir: “Você destrói nossas terras, envenena o planeta e semeia a morte, porque está perdido. (...) Na língua Kayapó, chamamos seu dinheiro de *piu caprim*, “folhas tristes”, porque é uma coisa morta e inútil, e traz apenas danos e tristeza”. E complementa:

Pedimos que você pare o que está fazendo, pare a destruição, pare o seu ataque aos espíritos da Terra. Quando você corta as árvores, agride os espíritos de nossos ancestrais. Quando você procura minerais, empala o coração da Terra. E quando você derrama

⁷ Assim como na literatura produzida por autores africanos (Mbembe, 2014; 2017, 2018a, 2018b; (Hountondji, 2009; Ramose, 2009) e afro-quilombola (Bispo, 2015).

⁸ “A Virada Ontológica é o único caminho para a compreensão dos regimes de conhecimento e verdade ameríndios e não-indígenas segundo seus próprios termos, superando os limites impostos pelo regime de conhecimento ocidental. Entender os índios por seus próprios termos, seguir o dado dos índios, e não os nossos: eis a pedra de toque da Virada Ontológica”. (Amazônia Latitude, 2024, p. 23). Disponível em <https://www.amazonialatitude.com/a-virada-ontologica-e-a-amazonia-um-dialogo-completo/>. Acesso em: 16 de mar. 2024.

⁹ Sociólogo uruguaio, autor do livro *Diretos da Natureza: Ética Biocêntrica e políticas ambientais* (2019).

venenos na terra e nos rios – produtos químicos da agricultura e mercúrio das minas de ouro – você enfraquece os espíritos, as plantas, os animais e a própria terra¹⁰.

Nos anos de 1980, outras lideranças ocuparam espaços na luta pelos direitos territoriais e fazem parte deste contexto. **Mário Juruna**, do povo Xavante, também do Mato Grosso, protagonizou a presença dos indígenas no Congresso Nacional, sendo o primeiro deputado federal indígena eleito no Brasil pelo estado do Rio de Janeiro¹¹. Na Câmara, foi o responsável pela criação da Comissão Permanente do Índio no Congresso Nacional, fato que permitiu com que as demandas indígenas recebessem reconhecimento formal do estado brasileiro.

Ailton Krenak, do povo Krenak, do estado de Minas Gerais, foi, nos anos de 1980, um dos articuladores da União das Nações Indígenas (UNI), que lutou para a valorização da cultura dos povos originários, dentro da lógica de integração com a natureza “e pluralidade cultural” (JACUPÉ, 2020, 112). Em seu livro *Futuro Ancestral* (2022) faz importante fala na perspectiva ontológica, ao lembrar da importância do *rio-avô* e das cerimônias pelas quais as crianças eram apresentadas ao mundo Krenak e à cura para a vida: “Os antigos do nosso povo colocavam bebês de trinta, quarenta dias de vida dentro do *Watu*, recitando as palavras: “*Rakandu, nakandu, nakandu, racandu*. Pronto, as crianças estavam protegidas contra pestes, doenças e toda possibilidade de dano” (Krenak, 2022, p. 09).

Krenak complementa assim: “Esse nosso *rio-avô*, chamado pelos brancos de rio Doce, cujas águas correm a menos de um quilometro do quintal da minha casa, canta”. (KRENAK, 2022, p. 09). Em resumo, Krenak nos lembra que o rio é *gente*, tem agência pois é ele quem provê o sustento e dá sentido à existência do povo. “O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de *Watu*, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar” (KRENAK, 2022, p. 21).

Mariano Justino Marcos Terena, ou **Marcos Terena**, é da etnia indígena Xané, como se autodenominam os Terena, no estado do Mato Grosso do Sul. Terena teve participação ativa nos movimentos organizados, como a criação da UNI e sua movimentação política fez com que ele fosse “conhecido como um dos articuladores essenciais para a aprovação de uma das leis que protegem os interesses indígenas na Constituição promulgada em 1988”¹². Terena sustenta a importância da filosofia indígena ao propor que: “Os ensinamentos que aprendemos com nossos pais, em nossas famílias, foram a palavra integral – como a vida e o ambiente. Por isso fomos incompreendidos”. Terena compreende que os saberes indígenas precisam ser resguardados, pois sua teluricidade é parte da vida que tem no afeto pelo ambiente seu pertencimento, sensibilidade que aprendeu com seu avô, na aldeia. Diz Terena: “Índigena é potência de saberes. Seu conhecimento é a universidade do mundo”¹³.

Álvaro Fernandes Sampaio, ou **Álvaro Tukano**, é indígena da etnia Tukano, nasceu na aldeia São Francisco, atualmente extinta por causa de conflitos com missionários da região. Sempre envolvido na organização social e política de luta, também se dedicou à literatura. Publicou, em 2017, a obra “O mundo tukano antes dos brancos: um mestre tukano”¹⁴, que foca na mitologia e nos rituais tradicionais, descrevendo as bases cosmológicas, históricas e geográficas da civilização criada pelas nações indígenas do alto rio Negro, entre a fronteira do Brasil com a Colômbia, estendendo-se até a Venezuela. Foi diretor do Memorial dos Povos Indígenas (MPI/DF). “Nossas aldeias estavam espalhadas por todo o rio Negro *não conheciam as cercas*. (...) Todas as missões tinham os trabalhadores indígenas (...). Eu nasci nessa época em que a Igreja Católica teve seu apogeu no rio Negro”¹⁵.

Álvaro Tukano tem mantido a frente de resistência por onde tem atuado, projetando a visão de mundo indígena pelos meios que dispõe. Com falas incisivas e de enfrentamento ao modelo político-econômico moderno, diz ele: “Nosso povo tem que estar politizado, esse barulho todo que estamos escutando chama-se revolução popular de consciência. Não brigaremos com arco e flecha, e sim com culturas, pensamentos, abraços e festas. É disso que o Brasil precisa”¹⁶. Em outra entrevista, Tukano afirma seu lugar de líder indígena assim: “(...) nosso desejo para o futuro próximo é que os nossos filhos acreditem nas palavras dos antigos para serem bons curandeiros,

¹⁰ Disponível em <https://www.esquerda.net/dossier/nos-povos-da-amazonia-estamos-cheios-de-medo-em-breve-voces-tambem-terao-diz-cacique-raoni>. Acesso em: 26 de jan. 2025.

¹¹ Uma candidatura articulada por lideranças do PDT, que teve a frente Leonel Brizola e o antropólogo Darcy Ribeiro.

¹² Disponível em <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/marcos-terena/>. Acesso em: 26 de jan. 2025.

¹³ Disponível em <https://infoamazonia.org/2020/04/26/marcos-terena-vao-tentar-destruir-a-imagem-dos-indigenas/>. Acesso em: 25 de jan. 2025.

¹⁴ TUKANO, Álvaro. **O mundo Tukano antes dos brancos: um mestre Tukano**. Brasília, DF: INCTI/UNB/CNPq, 2017. v. 1.

¹⁵ TUKANO, Álvaro. *Tembentá*. São Paulo: Editora Azougue, 2018.

¹⁶ Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2017/08/15/temos-um-congresso-opressor-em-relacao-as-leis-fundiarias-critica-alvaro-tukano>. Acesso em: 25 de jan. 2025.

bons mestres de cerimônias, que sejam respeitados, que haja respeito entre si (...) para preservar a vida do planeta terra e nossas florestas¹⁷.

Kaká Werá Jecupé é descendente de Txukarramãe, de tradição nômade, que se juntou aos Guarani em Minas Gerais. Escritor¹⁸, foi um dos criadores do Centro de Cultura Indígena, na Aldeia Morro da Saudade em São Paulo e do Instituto Arapoty, com vistas a difundir a cultura, desenvolver a medicina tradicional, projetos, eventos e publicações dos povos da floresta. Jacupé (2001), tem a preocupação filosófica de cultivar os fundamentos do Ser Guarani em suas obras. Ele descreve a criação do universo, da terra e do homem, segundo a tradição oral Guarani, para isso recorre a termos e expressões indígenas, na língua de seu povo. Diz ele que:

O nome é uma alma provida de um assento, diz-se na língua *ayvú*. É uma vida entonada em uma forma. Vida é o espírito em movimento. Espírito, para o índio, é silêncio e som. O silêncio-som conta com um ritmo, um tom, cujo corpo é a cor. Quando o espírito entonado torna-se, passa a ser, ou seja, ganha um tom (JACUPÉ, 2001, p. 18).

Jacupé (2001) argumenta que o ser humano é visto como *alma-palavra*, é o que se expressa tanto pela linguagem, quanto pelo pensamento. Por isso, Ser e som tem o mesmo sentido. “Para essa percepção é necessário ampliar o nosso conceito de som para além da vibração sonora, percebê-lo como corpo-vida, princípio dinâmico da luz cuja forma denominamos ‘*consciência*’”. (JECUPÉ, 2001, p.56). Nesta linha, compreende-se que para as comunidades existem realidades que só podem ser encontradas na língua indígena; conceitos que são autoevidentes na língua indígena nunca podem ser captados por outras línguas (SMITH, 2018, p. 183).

Davi Kopenawa Yanomami, liderança Yanomami, da comunidade Watoriki–(serra do vento), na fronteira do Brasil e Venezuela, viajou o mundo divulgando as atrocidades ocorridas desde os anos de 1980 na terra indígena Yanomami, com a expansão da mineração semimecanizada ilegal, doenças e mortes. Publicou em 2015, o Livro *A Queda do Céu*, em parceria com o etnólogo francês Bruce Albert, com quem tem uma amizade de mais de 40 anos. Seu pensamento cosmopolítico tem contribuído com a compreensão sobre o mundo Yanomami, mesmo após muitas pesquisas já realizadas com este povo por parte da academia e órgãos de governo.

Davi Kopenawa Yanomami, na perspectiva cosmográfica e cosmogônica revela a percepção ambiental por traz da defesa irredutível do território:

Se quiser pegar minhas palavras, não as destrua. São as palavras de Omama e dos xapiri. Desenhe-as primeiro em peles de imagens, depois olhe sempre para elas (...) e mais tarde, dirá a seus filhos: estas palavras escritas são as de um Yanomami, que há muito tempo me contou como ele virou espírito e de que modo aprendeu a falar para defender a sua floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64).

Kopenawa, regularmente em sua obra, lembra que a sabedoria adquirida ao longo dos anos pelos xamãs é dada generosamente pelos Xapiri, ou seja, o conhecimento da floresta é proveniente de um processo de maturação e renúncias de longos anos na prática do xamanismo e que necessita ser cuidado. As palavras de Omama entregues por seus Xapiri são antigas, mas segundo Kopenawa, os xamãs as renovam o tempo todo: “Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias de meus antepassados. As palavras dos Xapiri estão gravadas no meu pensamento, no mais profundo de mim”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65).

Eliane Lima dos Santos, conhecida por **Eliane Potiguara**, de origem étnica potiguara, na Paraíba, é considerada a primeira escritora indígena do Brasil. É professora, escritora, ativista, fundadora da Rede Grumin de Mulheres Indígenas. Participou diretamente dos debates da Constituinte de 1988. Potiguara, assim como muitas escritoras indígenas, precisou rever suas raízes, porque cedo migrou para cidade. Ela fez um retorno a sua comunidade, depois de ser levada por parentes para o Rio de Janeiro.

Ela recorda que ingressou na luta indígena, recebendo o apoio a partir da amizade com Ailton Krenak e Álvaro Tukano. “Antes, eu pensava que conhecia o movimento indígena, mas não, conheci a comunidade. Foi depois, em 1980, 1982, que eu conheci o Ailton Krenak e Álvaro Tukano numa palestra. Ninguém sabia da minha luta antes da Constituinte. (Potiguara, 2023, p. 30). Acrescenta que: “Essa visão indígena é uma grande contribuição de vida para a sociedade brasileira que precisa ser estimulada para um respeito à diversidade cultural, onde a cultura indígena seja também um expoente” (POTIGUARA, 2023, p. 122).

¹⁷ Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2020/08/04/covid-19-e-os-povos-indigenas-no-brasil-entrevista-com-lideranca-indigena-alvaro-tukano/>. Acesso em: 25 de jan. 2025.

¹⁸ A Terra dos mil povos (2020), de sua autoria, foi o livro indicado como publicação altamente recomendável pelo Ministério da Cultura e pela Fundação Nacional do Livro Infantil. Em 2022, foi indicada por uma comissão coordenada pela Folha de São Paulo, como uma das 200 obras necessárias para entender o Brasil (Jacupé, 2020, p. 125).

João Paulo Lima Barreto é indígena do povo Yepamahsã (Tukano), nascido na aldeia São Domingos, no município de São Gabriel da Cachoeira (AM). Tem graduação em filosofia e é doutor e pós-doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Tem escrito sobre sua teoria indígena do povo Tukano e feito um enfrentamento semântico e epistêmico, enraizado nas noções de corpo e processos biointegrados da vida Tukano. Diz ele: (...) não basta ocupar o território, é preciso, antes de tudo, negociar, ordenar o novo espaço, conhecer os *waimahsã*¹⁹ habitantes dos lugares/ambientes para poder interagir, comunicar e conviver de modo equilibrado (BARRETO, 2022, p. 110).

Gersem José dos Santos Luciano, nascido no Yaquirana Rendá (Sítio Jaquirana), também em São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, com os nomes Karama e Mapolero, é conhecido como **Gersem Baniwa**. Líder indígena, é ativista, educador, antropólogo, filósofo, escritor brasileiro graduado em Filosofia pela UFAM e tem mestrado e doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Sua filosofia está impressa no Bem Viver Baniwa, conforme entrevista concedida (SANTOS, 2025):

O Bem Viver Baniwa é muito centrado nos seus modos de vida, construídos ao longo de milhares de anos, orientados por princípios muito importantes da sua cosmologia, valores que foram, de alguma maneira, herdados, portanto, deixados desde o início do mundo quando os demiurgos, os criadores em um processo longo, foram conformando o mundo e a vida do povo Baniwa nesse mundo, de forma mais ampla (Entrevista realizada com Dr. Gersem Baniwa em 16 de setembro de 2024, na Universidade Federal de Roraima).

Márcia Vieira da Silva, reconhecida como **Márcia Wayna Kambeba** é da etnia Omágua/Kambeba, nasceu numa aldeia Ticuna, no Amazonas. É geógrafa, poeta e pesquisadora de temas ontológicos de seu povo, assim como sobre as narrativas orais e os saberes e fazeres dos povos originários. Em seu poema intitulado *Ancestralidade* (KAMBEBA, 2020a) está demonstrada a força de sua cosmovisão.

Eu venho da grande floresta; Do rio, minha festa, quero a vida cantar. Nosso grito na cidade ecoou; O canto dos povos estrondou; Guerreiros aguerridos; Vem vindo para se unir. Na terra que o sangue banhou; Uma nova geração levantou; Com garra e coragem; Luta e canta sua nação. Revive o que de fato é seu; A cultura desses povos não morreu; Na pele grande tela; O grafismo é nossa voz. Na pena um significado singular; A liberdade que se tem; Como pássaro a voar. A ancestralidade pede paz; Ela é a força da identidade; Na aldeia ou na cidade; Nossa *uka* não se desfaz. (KAMBEBA, 2020a, p. 36).

Sobre a importância do território e identidade para a reafirmação étnica do povo Omágua/Kambeba, a autora kambeba (2012) em seu trabalho dissertativo, aponta que o Ser indígena está associado a sabedoria milenar e a espiritualidade, notadamente, vivida por aqueles (as) que assumem este pertencimento com responsabilidade: “Esse assumir contribui para a retomada de atitudes e de comportamentos positivos diante de um horizonte sociocultural” (Kambeba, 2012, p. 116). Sobre o rio, a autora nos oferece uma visão ontológica telúrica, no poema *Mergulho Profundo* (KAMBEBA, 2018):

Mergulhei no Rio profundo; Rio de espiritualidade; Rio que me traz esperança, Rio de ancestralidade; nas profundezas ouvi o canto dos pajés; a beleza da mãe d’água, nas águas escuras dos Igarapés mergulho no Rio e vou fundo; em busca do meu sagrado; e vejo no Rio espelhado; a imagem do meu eu; Sem pressa voltarei; sou filha da mãe d’água; minha pele retrata a cor que dela peguei; Pachamama! Com a lama me abracei (KAMBEBA, 2018, p. 28).

Estes são alguns nomes importantes que vêm contribuindo com o pensamento filosófico e geográfico indígena. Memória, língua, ancestralidade, cosmovisões e luta estão entrelaçadas nas filosofias e nas geografias indígenas observadas nas falas de lideranças e escritores (as). O *Bem Viver* presente na cultura indígena permite trazer para o debate contemporâneo a sabedoria ancestral, fonte de inspiração para pensar o mundo. Vale dizer que eles veem o mesmo mundo que os não-indígenas, o que muda é a forma de ver esse mundo. O indígena é a própria espacialidade em movimento, pois tem nela sua humanidade *geograficizada*, imanente e transcendente.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de revisão bibliográfica e das narrativas dos indígenas de várias partes do Brasil, sobretudo, na Amazônia, é possível observar os complexos conceitos vernaculares²⁰ sobre a

¹⁹ Os humanos invisíveis que habitam os domínios aquáticos, aéreo, terrestre e da floresta.

²⁰ CLAVAL, 1999a, 1999b; 2002, 2011.

espacialidade e a vida destes povos com suas implicações no que se denomina de *território* na ciência contemporânea. O território, enquanto categoria discutida em suas múltiplas escalas pela ciência moderna, é observado no mundo ocidental em suas dimensões econômicas, políticas, culturais e virtuais. Vale dizer ainda que o sentido de extraterritorialidade para a geografia [pós] moderna está ligado às redes comerciais econômicas em suas escalas multiterritoriais.

Diferentemente deste discurso hegemônico, para os escritores e líderes indígenas a ideia de território tem outro sentido – a proposta de virada ontológica ou giro decolonial pode ser identificada no enfrentamento às expressões e termos impostos pela ciência moderna para reduzir o pensamento indígena ou limitá-lo às interpretações do ocidente. Para os indígenas, existe sim, uma *extraterritorialidade*, porém, ela está ligada à existência do próprio ser. Nesta extraterritorialidade, construída pelo movimento no espaço-tempo, são os seres extra-humanos que estão em comunicação com os xamãs e vice-versa. Visível e invisível, portanto, estão em constante diálogo na percepção fenomenológica xamânica.

Percebem-se outras concepções de espaço-tempo em que se constroem estas territorialidades. Com isso, forma-se uma rede de saberes que se conecta a partir da luta por direitos, sobretudo, o direito ao território, porém, com conceitualizações próprias dos indígenas. Neste universo literário, cosmogônico e cosmográfico dos povos Yanomami, Krenak, Tukano, Kambeba, dentre outros, há um enfrentamento aos modelos ocidentais totalizantes, que se manifesta em uma proposta de biointegração com a natureza (para além da ideia de território vinculado ao utilitarismo do poder, ao consumo ou ao simbólico).

A percepção Yanomami, por exemplo, sobre o mundo demonstra que a existência exige tempo, pelo qual se concebe o onírico e a imagem idílica, elementos estruturantes da cosmopolítica ancestral, sendo esta, colaborativa e biointerativa. O xamã *descreve a vida*. Pratica assim, possivelmente, *sua* geografia e com ela proporciona uma possibilidade de compreensão do Bem Viver, pois o estatuto de seu modo de vida, segue a ordem do respeito a vida material em harmonia com humanidades diversas possíveis pelo sonho xamânico. O ser Yanomami em *devir* xamânico habita a *Urihi a* e realiza sua sublime dança cósmica pelos cabelos da Hutukara, que é a floresta.

Pela literatura dada, reúnem-se algumas *perspectivas indígenas* na elaboração de uma possível filosofia de seus espaços vividos, trazidas para a Geografia Cultural. O Bem Viver ameríndio é um importante campo de pesquisa para que a humanidade perceba que existem outros modelos de sociedade que pensam sua existência para além da metabolização da natureza em mercadoria. O planeta *tem vida* e, para eles, coexistem diversas *humanidades* em espacialidades outras, decisivas nesse processo de biointeração.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo, Editora: Autonomia Literária, 2016

ALBERT, Bruce; DAVI, Kopenawa. **O espírito da floresta**: A luta pelo nosso futuro. 1ª edição. São Paulo: Companhia da Letras, 2023.

BARRETO, João Paulo L. **O mundo em mim**: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro. Brasília (DF): Editora: Mil Folhas, 2022.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999a.

CLAVAL, Paul. Etnogeografias – conclusão. **Revista Espaço e Cultura**. UERJ, RJ. nº 07, p. 69-74. 1999b.

CLAVAL, Paul. “A Volta do Cultural” na Geografia. *In: Mercator: Revista de Geografia da UFC*, ano 01, n. 01, 2002.

CLAVAL, Paul. **Epistemologia da Geografia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

CUNHA, Manoela Carneiro da; Cesarino, Pedro de Niemeyer (Orgs). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

GUDYNAS, Eduardo. **Extractivismos**: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza. Cochabamba: CEDIB/CLAES. 2015.

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da Natureza: Ética biocêntrica e políticas ambientais**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

JACUPÉ, Kaká Werá. **Tupã Tenondé: A criação do universo, da terra e do homem, segundo a tradição oral Guarani**. São Paulo: Peirópolis, 2001.

JACUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio**. 2ª ed. São Paulo: Petrópolis, 2020.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Reterritorialização e identidade do povo Omágua/Kambeba na aldeia Tururucari-Uka**. Dissertação apresentada no Programa Pós-graduação em Geografia. Universidade Federal do Amazonas, UFAM, 2012.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay Kakyri Tama: eu moro na cidade**. 2ª ed. São Paulo: Editora Jandaíra, 2018.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **O lugar do saber**. São Leopoldo. Casa Leiria: 2020a.

KOPENAWA; Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo – SP: Companhia da Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a cultura do bem viver**. Semana do Bem Viver da Escola Parque do Rio de Janeiro, S/E. Disponível em: www.culturadobemviver.com. 2020. Acesso em: 25 de jan. de 2025.

KRENAK, Ailton. **O futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Visível e o Invisível**. 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

POTIGUARA, Eliane. **Tembetá**. Rio de Janeiro: Azougue Press, 2023.

REIS, Rodrigo de Amurim dos. **Vivir Bien na Fronteira: um olhar da geografia humanista e sua discussão na fronteira Brasil – Bolívia**. Dissertação aprovada no Programa de pós-graduação em Geografia da UNIR. Porto Velho (RO), 2024.

SANTOS, Éder Rodrigues dos. **Geografia Ontológica Indígena: Cosmovisões e caminhos para o Bem Viver**. Tese defendida no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2025.

SÁ JÚNIOR, Luiz César. **Philippe Descola e a virada ontológica na antropologia**. ILHA, v. 16, nº 02, p. 7-36, 2014.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas; tradução**. Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

TUKANO, Álvaro. **O mundo Tukano antes dos brancos: um mestre Tukano**. Brasília, DF: INCTI/UNB/CNPq, 2017. v. 1.

TUKANO, Álvaro. **Tembetá**. São Paulo: Editora Azougue, 2018.

Eduardo Gudynas defende a virada biocêntrica como novo padrão civilizatório. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/noticias/direitos-da-natureza> Acesso em: 16 de março de 2024

Hohlfeldt & Hoffmann. Prefácio a '**O gravador do Juruna**', de Juruna, Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/text:juruna-1982-gravador>. Acesso em: 26 de jan. 2025.

CARTOGRAFÍA DE LA MATRIZ GEOGRÁFICA DE LA FITOTERAPIA

Iracely Rodrigues Silva¹
Virgilio Gavicho Uarrota²
Gilvan Velozo Correa³
Lucinaldo Silva Blandtt⁴

RESUMEN

Este artículo analiza cómo se formó la matriz geográfica de la fitoterapia occidental, evidenciando que sus bases se organizaron a partir de conocimientos botánicos originados en Asia y África. Con base en una revisión histórica y comparativa, se presentan tradiciones terapéuticas antiguas como la china, la india, la persa, la mesopotámica y la egipcia, así como los procesos de circulación de estos saberes entre dichas regiones. Se concluye que la fitoterapia occidental tiene su origen en saberes ancestrales asiáticos y africanos, que moldearon el pensamiento médico occidental a través de amplios intercambios interculturales posteriormente sistematizados por los europeos.

Palabras-clave: Fitoterapia tradicional. Ecotraducción. Matriz geográfica.

CARTOGRAFIA DA MATRIZ GEOGRÁFICA DA FITOTERAPIA

RESUMO

Este artigo analisa como foi formada a matriz geográfica da fitoterapia ocidental, evidenciando que suas bases se organizaram a partir de conhecimentos botânicos originados na Ásia e na África. Com base em uma revisão histórica e comparativa, apresentam-se tradições terapêuticas antigas como as chinesa, indiana, persa, mesopotâmica e egípcia e os processos de circulação desses saberes entre essas diferentes regiões. Conclui-se que a fitoterapia ocidental tem origem em saberes ancestrais asiáticos e africanos, que moldaram o pensamento médico ocidental por meio de amplas trocas interculturais posteriormente sistematizadas pelos europeus.

Palavras-Chave: Fitoterapia Tradicional. Eco-tradução. Matriz geográfica

MAPPING THE GEOGRAPHIC MATRIX OF PHYTOTHERAPY

ABSTRACT

This article examines the historical formation of the geographical matrix of Western phytotherapy, highlighting that its foundations were shaped by botanical knowledge originating in Asia and Africa. Based on a historical and comparative review, it presents ancient therapeutic traditions — including Chinese, Indian, Persian, Mesopotamian, and Egyptian systems — and the processes through which these medical practices circulated across regions. The study concludes that Western phytotherapy is

¹ Docente da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Universitário de Bragança. Doutora em Recursos Ambientais Amazônicos (UFPA). Profa Colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA Castanhal). Líder do Grupo de Pesquisa Laboratório de Educação, Meio Ambiente e Saúde (LEMAS/UFPA). E-mail: iracelyrd@gmail.com

² Dr. Uarrota is currently an Assistant Professor at Universidad de O'Higgins. Lecturer fo Plant physiology, Seed Production and Statistics for Agronomic and Environmental Engineering at the Institute of Agri-Food, Animal and Environmental Sciences (ICA3). E-mail: virgilio.gavicho@uoh.cl

³ Professor das Series Iniciais (Secretaria Municipal De Educação- Bragança, PA) . Graduado em Pedagogia (UFPA). Mestre (Programa de Pós Graduação Em Estudos Antrópicos Na Amazônia). Education. E-mail: gilvanpesquisa.81@gmail.com

⁴ Professor/Pesquisador/Doutor (Instituto de Estudos Costeiros/Faculdade de Biologia). Pedagogo (Instituto de Ciências da Educação). Doutor em Ciências Sócioambientais (Núcleo de Altos Estudos Amazônicos). E-mail: lucinaldoblanttt@ufpa.br

rooted in ancestral Asian and African knowledge, which influenced and shaped Western medical thought through extensive intercultural exchanges later systematized by European authors.

Keywords: Traditional Phytotherapy; Eco-translation; Geographical Matrix

Data de submissão: 02.10.2025

Data de aprovação: 11.12.2025

INTRODUCCIÓN

Las plantas medicinales han sido utilizadas para el tratamiento humano desde hace miles de años, constituyendo uno de los sistemas terapéuticos más antiguos de la humanidad. En el mundo antiguo, donde los ríos integraban redes de circulación de productos como el Nilo (Egipto), el Tigris y el Éufrates (Mesopotamia), el Indo (India Antigua) y el Huang He (China), la observación del ambiente natural y la experimentación directa, junto con la transmisión oral del conocimiento, permitieron el desarrollo de sistemas médico-botánicos que, a su vez, influyeron en los orígenes de la fitoterapia.

Asia, África y Europa fueron espacios centrales para el desarrollo y el intercambio de expresiones culturales y saberes que fueron adoptados, adaptados, transformados y reinterpretados a lo largo de siglos de interacción intercultural. Como investigadora de fitoterapia amazónica, surgió el interés en explorar este tema, pues, aunque dichas tradiciones fueran amplias y diversas, persisten inconsistencias sobre la distribución del conocimiento medicinal entre las culturas y sobre cómo esas circulaciones contribuyeron a conformar la matriz geográfica de la fitoterapia occidental.

En este contexto, se formuló el siguiente problema de investigación: ¿Cómo la circulación histórica del conocimiento médico-botánico entre Asia, África y Europa contribuyó a la formación de la matriz geográfica de la fitoterapia occidental? Bajo esta perspectiva, la fitoterapia debe entenderse como un proceso en constante desarrollo, que no es una invención exclusiva de una civilización, sino el resultado de intercambios culturales, ecotraducciones, ajustes y transformaciones conceptuales.

Los estudios revisados para este artículo suelen centrarse en el mundo mediterráneo, Egipto, Grecia, Roma y en sus relaciones con Oriente. Sin embargo, aquí se aborda una historia silenciada durante siglos, en la cual África es reconocida como matriz ancestral, más allá de Egipto. Lo mismo ocurre con China, India, Persia, Mesopotamia y otras civilizaciones, así como con las poblaciones indígenas amerindias y sus conexiones transoceánicas después del siglo XV. Este artículo examina la formación de la matriz geográfica de la fitoterapia occidental como un sistema construido a lo largo de distintos períodos históricos, fundamentado en los aportes de civilizaciones asiáticas, africanas y europeas.

Para cumplir este propósito, se establecieron cuatro objetivos centrales:

- (a) contextualizar las redes médico-botánicas de la Antigüedad;
- (b) analizar las interacciones culturales y la transmisión del conocimiento fitoterapéutico;
- (c) identificar los factores históricos y botánicos que organizaron la fitoterapia occidental;
- (d) discutir los procesos de circulación y ecotraducción del conocimiento medicinal en el período estudiado.

Con base en la literatura revisada, se plantea la siguiente hipótesis: la fitoterapia occidental es producto de sistemas originados en Asia y África, reorganizados y difundidos posteriormente por la tradición europea.

Este estudio se caracteriza como una investigación secundaria cualitativa, sustentada en datos bibliográficos y análisis históricos comparativos. El examen bibliográfico comprendió registros escritos tradicionales, documentos históricos y artículos científicos indexados en Google Scholar, SciELO, JSTOR y repositorios institucionales. Todas las fuentes se seleccionaron por su relevancia temática, fidelidad histórica y credibilidad académica. La

lectura exploratoria y la identificación de patrones de circulación incluyendo procesos de ecotraducción— guiaron el análisis de los datos. Dichos procedimientos permitieron desarrollar una discusión crítica e interpretativa sobre la construcción histórica de la fitoterapia occidental y sus aplicaciones contemporáneas.

1 CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA DE LA FITOTERAPIA EN LA ANTIGÜEDAD

El uso de plantas medicinales desempeñó un papel central en el mantenimiento de la salud y en el tratamiento de enfermedades desde las primeras civilizaciones humanas, debido a la necesidad de supervivencia. En este contexto, diversas sociedades desarrollaron sistemas empíricos de cura basados en la observación de la naturaleza y sus ciclos ecológicos, en la experimentación directa y en la transmisión oral del conocimiento.

La sabiduría ancestral de estas civilizaciones constituyó la base de la fitoterapia y de la etnomedicina, prácticas terapéuticas que utilizan especies medicinales y que atravesaron milenios influyendo profundamente en el desarrollo de la medicina occidental. En las sociedades antiguas establecidas a lo largo de los grandes ríos Nilo, Tigris, Éufrates, Indo y Huang He las plantas medicinales no se empleaban únicamente para tratar enfermedades, sino también en rituales espirituales y en formas de organización sociocultural (EL-SAYED, 2022; PETROVSKA, 2012; METWALY).

Asia y África se destacan como los lugares de origen de los sistemas médicos tradicionales más antiguos del mundo. En China e India, obras clásicas como el Shén Nóng Běn Cǎo Jīng y los textos védicos registraron extensos repertorios de especies terapéuticas, clasificaciones farmacológicas y métodos de preparación que influyeron profundamente en Oriente y, posteriormente, en Occidente (UNSCHULD, 1986; WUJASTYK, 2003). En Persia y Mesopotamia, tablillas cuneiformes del 2500 a.C. describían el uso medicinal de resinas, aceites y hierbas, revelando una tradición integrada a la espiritualidad, a la agricultura y a la estructura social (GELLER, 2010). El Antiguo Egipto, uno de los sistemas médicos más organizados de África, desarrolló una farmacopea técnica registrada en el Papiro de Ebers, donde se documentan cientos de especies para tratar trastornos digestivos, respiratorios e inflamatorios (NUNN, 2002; METWALY *et al.*, 2022).

Aunque Europa haya sido reconocida por sistematizar el conocimiento fitoterapéutico de diversos pueblos, no fue el lugar donde surgieron estas prácticas. Filósofos, botánicos y médicos grecorromanos Hipócrates, Teofrasto, Dioscórides y Galeno se basaron en tradiciones asiáticas y africanas, traduciendo, organizando e interpretando saberes milenarios que circulaban entre continentes a través de rutas comerciales, expediciones militares, intercambios culturales y, más tarde, por la Ruta de la Seda (TOUWAIDE, 2016; SCARBOROUGH, 2018).

Durante la Edad Media y el Renacimiento, monasterios, universidades y herbarios europeos preservaron y ampliaron ese conocimiento, estableciendo las bases de la farmacognosia y de la farmacología moderna (OGILVIE, 2006). Conocer la historia de la fitoterapia practicada por las antiguas civilizaciones permite comprender la transmisión, la ecotraducción y la evolución del conocimiento sobre plantas medicinales en el mundo. El estudio de estas tradiciones revela la profunda interdependencia entre las civilizaciones, ya que las bases de la fitoterapia occidental son herencias directas de saberes africanos y asiáticos que antecedieron, influyeron y estructuraron las prácticas médicas europeas. Este artículo presenta, por tanto, una síntesis histórico-comparativa de la fitoterapia entre civilizaciones asiáticas, africanas y europeas de la Antigüedad, destacando sus contribuciones, interacciones culturales y relevancia para las prácticas terapéuticas contemporáneas.

2 FITOTERAPIA ENTRE LAS CIVILIZACIONES ANTIGUAS

Las primeras tradiciones de uso de plantas medicinales fueron desarrolladas por las civilizaciones antiguas que se establecieron a lo largo de los principales sistemas fluviales. La fertilidad de estas áreas, aliada a la capacidad de gestionar los recursos hídricos, impulsó el desarrollo de la agricultura y permitió que las comunidades acumularan conocimientos prácticos sobre los recursos naturales, incluidas las plantas de valor terapéutico. Investigaciones recientes señalan que los sistemas de salud del Antiguo Oriente y del nordeste africano se configuraron a partir de interacciones entre el medio ambiente, la religiosidad y las prácticas de cura, desarrolladas según clasificaciones propias. En este escenario, las culturas africanas y asiáticas desempeñaron un papel esencial en la difusión de las tradiciones médico-botánicas, que posteriormente influyeron en los sistemas de Europa, Persia e India (NUNN, 2002).

En Mesopotamia, ubicada entre los ríos Tigris y Éufrates, registros datados de alrededor de 3500 a.C. ya mencionaban el uso terapéutico de plantas, resinas y minerales entre los pueblos sumerios, incluyendo el uso de *Cannabis sativa* L. para el alivio de dolores en general. Las tablillas médicas sumerias y babilónicas documentaron el uso de diversas especies, como mirra, ajo y tamarisco, en el tratamiento de trastornos digestivos y afecciones infecciosas. Además, los análisis modernos del Código de Hammurabi revelan regulaciones sobre la práctica médica, mostrando la relevancia social y la autoridad reconocida de los curadores en la sociedad babilónica (GELLER, 2010).

En África, el Antiguo Egipto desarrolló una de las tradiciones médicas más avanzadas de la Antigüedad, registrada en papiros como el de Ebers y el de Edwin Smith. Las sociedades del Egipto Antiguo utilizaron una extensa farmacopea de origen vegetal, animal y mineral para tratar enfermedades del aparato digestivo, del sistema respiratorio, procesos inflamatorios y otras afecciones. Muchas drogas vegetales que circulaban en Egipto llegaban por vía comercial, transportadas por caravanas desde distintas regiones. La práctica médica egipcia integraba observación clínica, elementos simbólico-religiosos y conocimiento botánico, configurando un sistema de cura holístico de gran influencia regional (METWALY *et al.*, 2021).

En Mesopotamia y Egipto, el uso de plantas medicinales integraba cuerpo, ambiente y divinidades, a partir de cosmovisiones que atribuían significado espiritual y terapéutico a las plantas. Ello se explica por el politeísmo, base de la religiosidad de muchos pueblos asiáticos y africanos, que asociaba numerosas divinidades a animales, plantas y fuerzas de la naturaleza.

Además de proveer agua, los grandes ríos Tigris, Éufrates y Nilo facilitaban el transporte de plantas, semillas y resinas entre regiones, enriqueciendo las farmacopeas locales. Estos sistemas médico-botánicos establecieron las bases de la fitoterapia antigua e influyeron en el desarrollo de las tradiciones médicas griega, persa e india (TOUWAIDE, 2016). Otras sociedades antiguas también desarrollaron sus propios usos terapéuticos de plantas, integrando el conocimiento botánico a la vida cotidiana, a la espiritualidad y a los rituales de cura. Los fenicios, navegantes y comerciantes, desempeñaron un papel central en la difusión de resinas aromáticas como la mirra y el cedro por todo el Mediterráneo, sustancias utilizadas en tratamientos respiratorios, embalsamamiento y rituales sagrados (MARK, 2018). Entre los hebreos, establecidos a lo largo del río Jordán, registros bíblicos y arqueobotánicos destacan el uso de hisopo, áloe, olivo, higuera, granado y mirra para la purificación, la cicatrización, los trastornos digestivos y fines litúrgicos (ZOHARY, HOPF & WEISS, 2012).

El conocimiento médico persa, influido por las tradiciones mesopotámicas y por su propia cosmología, utilizaba azafrán, regaliz, menta y granada en preparaciones digestivas, febrífugas y antiinflamatorias. Gran parte de estas interacciones entre saberes se perdió a lo largo de la historia debido a procesos migratorios, invasiones y conflictos que fragmentaron tradiciones y registros. Civilizaciones anatolias, como los hititas, documentaron el uso de aceites, esencias y hierbas aromáticas en textos médicos y rituales. Sociedades minoicas y micénicas de la región del Egeo empleaban laurel, salvia, adormidera, mirto y orégano tanto

con fines medicinales para tratar trastornos digestivos y dolores como en rituales domésticos y ceremonias religiosas (TOUWAIDE, 2016).

La Civilización del Valle del Indo (Harappa y Mohenjo-Daro) utilizaba cúrcuma, jengibre, áloe y sésamo para tratamientos corporales, trastornos digestivos e inflamaciones. Estas prácticas medicinales iniciales influirían más tarde en el desarrollo de la medicina ayurvédica (WUJASTYK, 2003). En la China Antigua surgió uno de los sistemas fitoterapéuticos más extensos y sistemáticos del mundo, documentado en el Shén Nóng Běn Cǎo Jīng, que describe centenares de especies terapéuticas, como ginseng, jengibre, canela, té y regaliz, empleadas para equilibrar el cuerpo, fortalecer la energía vital (*qi*) y tratar trastornos respiratorios, digestivos e inflamatorios (UNSCHULD, 1986).

En conjunto, estas civilizaciones formaron las primeras redes de conocimiento que hicieron circular medicamentos a base de plantas, rituales de cura y significados espirituales asociados a las especies terapéuticas. Sus contribuciones moldearon la base de las prácticas fitoterapéuticas que serían posteriormente adoptadas, ampliadas y sistematizadas por griegos y romanos, convirtiéndose en parte del patrimonio médico que influyó en la medicina europea y occidental.

3 FITOTERAPIA EN ASIA: ORÍGENES, SISTEMAS TRADICIONALES Y APORTES HISTÓRICOS

Asia es considerada la cuna de algunos de los sistemas médicos tradicionales más antiguos e influyentes de la historia, especialmente aquellos originarios de China, India y Persia. Estas civilizaciones desarrollaron métodos de diagnóstico, estrategias terapéuticas basadas en plantas medicinales y filosofías holísticas de salud apoyadas en la observación de la naturaleza. En la medicina asiática antigua, el uso de plantas no se restringía al tratamiento de enfermedades, sino que también se vinculaba al mantenimiento del equilibrio corporal, a la armonía espiritual y a principios de longevidad que moldearon la fitoterapia a escala global (UNSCHULD, 1986; LO & BARRETT, 2018).

En China, la fitoterapia fue sistematizada en la obra clásica Shén Nóng Běn Cǎo Jīng, considerada el primer tratado chino sobre plantas medicinales y uno de los registros más antiguos de este tipo en el mundo. El texto se atribuye al legendario emperador Shennong, conocido como el “Divino Agricultor” y considerado el “Padre de la Medicina Herbaria China”. Según la tradición, Shennong vivió alrededor de 2800 a.C. y probó personalmente centenares de plantas para determinar sus efectos terapéuticos y tóxicos. Sus observaciones sistemáticas clasificaron aproximadamente 365 sustancias en categorías superior, media e inferior (UNSCHULD, 1986).

La metodología empírica de Shennong, basada en la experimentación directa y en el registro minucioso de los efectos de las plantas, estableció las bases de la Medicina Tradicional China (MTC). Su legado incluye también la asociación cultural entre el té y el bienestar, así como la relación entre dieta, hábitos cotidianos y prácticas terapéuticas. En India, el sistema ayurvédico, registrado en textos védicos alrededor de 1500 a.C., se consolidó como una de las tradiciones médicas más antiguas del mundo. Su principio central es el equilibrio entre cuerpo, mente y espíritu, alcanzado por medio de la alimentación, del comportamiento y del uso de plantas medicinales, en una filosofía de vida que influyó profundamente en diversas tradiciones.

El Ayurveda documenta cientos de especies terapéuticas, como la cúrcuma (*Curcuma longa*), el jengibre (*Zingiber officinale*) y el *tulsi* (*Ocimum tenuiflorum*), venerado como planta sagrada con propiedades inmunomoduladoras y adaptógenas (UNSCHULD, 1986; WUJASTYK, 2003). El conocimiento ayurvédico influyó intensamente en los sistemas médicos de Asia Central y del Sudeste Asiático. En Mesopotamia y Persia, tablillas de arcilla datadas de alrededor de 2500 a.C. preservan recetas medicinales que combinan hierbas, resinas

y aceites para tratar heridas, fiebres, afecciones respiratorias y trastornos digestivos (GELLER, 2010). Estas tradiciones compartían la noción de que la salud dependía del equilibrio entre cuerpo, ambiente y espiritualidad, integrando prácticas terapéuticas a rituales religiosos y ciclos agrícolas.

La transmisión del conocimiento médico asiático se dio a través de amplias redes comerciales e intelectuales que conectaban China, India, Persia y el Mediterráneo. Doctrinas farmacológicas chinas circularon por medio de textos, copias y comentarios, así como por contactos interculturales, mientras que la expansión de conceptos ayurvédicos y de sustancias botánicas hacia Asia Central y el Sudeste Asiático contribuyó a una circulación más amplia de ideas médicas (UNSCHULD, 1986; WUJASTYK, 2003). En el Mediterráneo antiguo, la interacción entre tradiciones griegas, persas e indias moldeó sistemas médico-botánicos en constante evolución, como demuestra Touwaide (2016).

4 FITOTERAPIA EN ÁFRICA: SISTEMAS MÉDICOS ANCESTRALES, ESPIRITUALIDAD Y TRADICIONES ORALES

África ha sustentado desde hace mucho tiempo sistemas terapéuticos complejos, enraizados en la observación empírica, en la espiritualidad y en la transmisión oral del conocimiento. En muchas sociedades africanas, la cura se entiende como un proceso integrado que conecta cuerpo, espíritu y comunidad, reflejando una cosmovisión holística profundamente vinculada al ambiente natural. Esta relación sostiene extensas tradiciones de uso de plantas medicinales, en las que practicantes espirituales y ancianos comunitarios preservan y transmiten saberes a lo largo de las generaciones por medio de prácticas orales (IWU, 2014).

El Antiguo Egipto se destaca como una de las civilizaciones médicas más avanzadas del continente africano, consolidada alrededor de 1500 a.C. La medicina egipcia integraba simbolismo espiritual, observación clínica y conocimiento botánico, interpretando la salud como un estado de equilibrio entre el cuerpo, la naturaleza y las fuerzas divinas. Los sacerdotes-médicos, conocidos como *sunu*, realizaban diagnósticos y preparaban remedios derivados de plantas, minerales y productos de origen animal. Las prácticas de cura estaban a menudo asociadas a rituales dedicados a divinidades como Isis, venerada como protectora de la sanación. Los jardines de los templos funcionaban como centros de cultivo de plantas medicinales, permitiendo el desarrollo sistemático de formulaciones y tratamientos (NUNN, 2002; WILKINSON, 1998).

El *Papiro de Ebers* (c. 1550 a.C.) es uno de los documentos médicos más importantes de la Antigüedad. Reúne más de 800 prescripciones terapéuticas y menciona cerca de 700 ingredientes de origen vegetal, mineral y animal. Entre las especies más destacadas se encuentran *Aloe vera*, empleada para la cicatrización y el alivio de afecciones cutáneas; *Commiphora myrrha* (mirra), valorada por sus propiedades antisépticas y antiinflamatorias; y *Allium sativum* (ajo), utilizado en el tratamiento de infecciones, trastornos digestivos y problemas circulatorios. Otras plantas, como lino, enebro, ricino, cilantro y comino, se utilizaban en infusiones, decocciones, cataplasmas, ungüentos y jarabes, revelando una tradición farmacotécnica altamente refinada (NUNN, 2002; METWALY et al., 2021).

La ubicación estratégica de Egipto entre África y el Oriente Próximo facilitó el flujo de plantas medicinales y resinas procedentes de regiones como Nubia, Sudán, Somalia y la Península Arábiga. Este intercambio incorporó especies como *Boswellia sacra*, bálsamos aromáticos y aceites esenciales a la farmacopea egipcia. Con el tiempo, el conocimiento médico africano ejerció influencia directa sobre la medicina griega -especialmente por medio de autores como Hipócrates y Dioscóridos - y, posteriormente, sobre la práctica médica romana, creando un puente intelectual duradero entre las tradiciones africanas y los sistemas de cura europeos (TOUWAIDE, 2016).

La circulación del conocimiento africano basado en plantas generó procesos de ecotraducción, en los cuales las prácticas terapéuticas fueron reinterpretadas y adaptadas a nuevos contextos socioculturales, preservando, no obstante, sus principios farmacológicos esenciales. La dispersión global de especies como *Aloe vera*, la mirra y el olíbano ejemplifica este movimiento histórico de difusión medicinal.

En síntesis, el continente africano aportó uno de los conjuntos de conocimientos terapéuticos basados en plantas más antiguos e intrincados conocidos por la humanidad. Su influencia sigue siendo evidente en la fitoterapia contemporánea, en las prácticas tradicionales de cura y en el campo más amplio de la medicina natural. El legado medicinal africano continúa enriqueciendo sistemas terapéuticos en todo el mundo y profundizando la comprensión científica sobre el poder curativo de las plantas.

5 FITOTERAPIA EN EUROPA: SISTEMATIZACIÓN Y DIFUSIÓN HACIA OCCIDENTE MODERNO

Europa desempeñó un papel central en la sistematización y, posteriormente, en la difusión global del conocimiento fitoterapéutico que se había originado en civilizaciones africanas y asiáticas mucho más antiguas. Cuando los europeos entraron en contacto con tradiciones médico-botánicas procedentes de Egipto, Mesopotamia, Persia y del subcontinente indio, reorganizaron estos cuerpos de saber apoyándose en referencias filosóficas sustentadas en la observación empírica y en la investigación racional (TOUWAIDE, 2016).

En la Grecia Antigua, la fitoterapia adquirió prominencia académica especialmente a partir de la obra de Hipócrates (460-377 a.C.), quien defendía que las enfermedades tenían causas naturales y requerían tratamientos basados en la observación. El *Corpus Hippocraticum* incluye numerosas referencias a plantas medicinales utilizadas para restaurar el equilibrio corporal. Teofrasto (371-287 a.C.), discípulo de Aristóteles, amplió este conocimiento en su obra seminal *Historia Plantarum*, uno de los primeros tratados botánicos sistemáticos del mundo occidental. Sus descripciones detalladas y sus propuestas de clasificación vegetal sentaron las bases de la botánica europea (SCARBOROUGH, 2018).

En la Roma Antigua, la tradición griega fue consolidada y ampliada. En el siglo I d.C., el médico Dioscórides escribió *De Materia Medica*, un texto monumental que catalogaba cerca de 600 especies vegetales. La obra se convirtió en el herbario más influyente de Occidente durante más de 1.500 años, sirviendo como referencia para usos terapéuticos, métodos de preparación y propiedades farmacológicas. Galeno (129-216 d.C.) también dejó contribuciones significativas al desarrollar preparaciones medicinales que posteriormente se conocieron como “fármacos galénicos”, las cuales moldearon la práctica farmacéutica europea hasta la era moderna (TOUWAIDE, 2016).

Durante la Edad Media, la preservación, copia e interpretación del conocimiento fitoterapéutico antiguo recayó en gran medida en las comunidades monásticas. Los monasterios mantenían huertos medicinales, bibliotecas y *scriptoria* donde se conservaban y copiaban manuscritos antiguos. Autores como Hildegard von Bingen produjeron importantes obras herbolarias que combinaban saberes clásicos con tradiciones curativas locales. El Renacimiento marcó un punto de inflexión. La redescubierta de textos clásicos, junto con el surgimiento de las universidades y el avance de las ciencias naturales, impulsó el desarrollo sistemático de los estudios botánicos. Herboristas como Otto Brunfels, Leonhart Fuchs y Pierandrea Mattioli elaboraron herbarios ricamente ilustrados que resultaron fundamentales para el surgimiento de la farmacognosia como disciplina científica (OGILVIE, 2006).

A partir del siglo XV, la expansión marítima europea puso el conocimiento fitoterapéutico del Viejo Mundo en contacto directo con la vasta biodiversidad de las Américas, de África y de otras regiones de Asia. Este proceso inauguró intercambios inéditos de prácticas

médicas y saberes botánicos. En América del Sur, en particular, la convivencia y la observación directa de los pueblos indígenas permitieron la circulación de nuevas comprensiones sobre plantas y técnicas terapéuticas, contribuyendo a la ampliación y transformación de los repertorios medicinales europeos. A lo largo de los siglos siguientes, diversos elementos de las tradiciones curativas indígenas pasaron a ser incorporados a las prácticas médicas y botánicas europeas, integrándose en un flujo continuo de intercambio cultural y fitoterapéutico entre continentes (HEMMING, 2008).

Esos intercambios, enraizados en la observación, la experimentación y la transmisión oral, configuraron procesos de ecotraducción mediante los cuales el conocimiento medicinal fue adaptado e incorporado a nuevos contextos culturales y ecológicos. El papel de Europa no fue el de inventar la fitoterapia, sino el de organizar, ampliar y difundir un patrimonio médico-botánico cuyas raíces se encuentran en tradiciones africanas y asiáticas mucho más antiguas. A través de esta sistematización, Europa actuó como intermediaria entre las prácticas ancestrales y la formación de la farmacología moderna (PRANCE & NESBITT, 2005).

6 CONSIDERACIONES FINALES

La trayectoria histórica de la fitoterapia en la Antigüedad demuestra que el uso de plantas medicinales no constituye únicamente un recurso terapéutico, sino un fenómeno cultural profundamente enraizado que moldeó las tradiciones médicas de las primeras civilizaciones. En Asia, especialmente en China, India y Persia surgieron los primeros sistemas médicos estructurados, sustentados en registros escritos, clasificaciones botánicas y principios filosóficos. Obras fundacionales como el *Shén Nóng Běn Cǎo Jīng* y los textos védicos establecieron bases teóricas y prácticas que continúan orientando sistemas medicinales tradicionales y contemporáneos. Estas tradiciones asiáticas revelan comprensiones sofisticadas sobre tratamientos a base de plantas, efectos fisiológicos y la relación entre el equilibrio corporal y el entorno natural.

En África, la fitoterapia se desarrolló mediante enfoques propios que integraban espiritualidad, comunidad y transmisión oral. El Antiguo Egipto, con su farmacopea altamente avanzada registrada en el Papiro de Ebers, aportó un legado incomparable de métodos farmacotécnicos, descripciones botánicas y prácticas rituales asociadas a la cura. En otras regiones africanas, el conocimiento medicinal fue preservado por la tradición oral, con curadores que actuaban como guardianes de las prácticas ancestrales. La fitoterapia africana refleja, así, una visión de mundo en la cual las plantas medicinales se entrelazan con la cosmología, la estructura social y los sentidos espirituales. En las Américas, los pueblos indígenas amerindios desarrollaron sistemas basados en la observación ecológica, en el manejo de especies nativas y en complejas cosmologías. Sus conocimientos, transmitidos oralmente y practicados en la vida cotidiana de las aldeas, influyeron en los repertorios terapéuticos de distintas regiones del continente. Con la expansión marítima europea, muchos de estos saberes fueron observados, compilados, reinterpretados y posteriormente incorporados a las farmacopeas europeas, contribuyendo a la circulación transcontinental de plantas medicinales, técnicas de preparación y concepciones terapéuticas.

La contribución de Europa a la fitoterapia reside principalmente en su capacidad de sistematizar, reorganizar y difundir el conocimiento heredado de antiguas tradiciones asiáticas, africanas y amerindias. Por medio de las obras de Hipócrates, Teofrasto, Dioscórides y Galeno, el saber sobre plantas medicinales fue catalogado, clasificado y metodológicamente ampliado. Durante la Edad Media, los monasterios protegieron y transmitieron manuscritos esenciales, mientras que el Renacimiento trajo un renovado interés científico que sentó las bases de la farmacología moderna. A su vez, la expansión marítima europea facilitó la circulación ampliada

de conhecimentos, incorporando práticas indígenas, africanas e asiáticas e transformando as farmacopeas globais.

En conjunto, las historias de Asia, África, Américas y Europa revelan una larga e interconectada evolución del conocimiento sobre plantas medicinales, definida por la transmisión, la adaptación y el perfeccionamiento continuos. La fitoterapia antigua es, por tanto, resultado de intercambios intelectuales, culturales y ecológicos que atravesaron fronteras geográficas y eras históricas. La matriz geográfica que configuró la fitoterapia occidental no se originó en Europa; por el contrario, está profundamente enraizada en el conocimiento ancestral desarrollado por civilizaciones asiáticas, africanas y por los pueblos indígenas amerindios, cuyas contribuciones proporcionaron los fundamentos esenciales posteriormente sistematizados por Europa. Reconocer y valorar estas raíces históricas es fundamental no solo para comprender la legitimidad cultural de la fitoterapia, sino también para orientar futuras investigaciones, promover el uso sostenible de las plantas medicinales y preservar tradiciones ancestrales que continúan inspirando prácticas terapéuticas en todo el mundo.

REFERENCIAS

- GELLER, M. J. **Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. DOI: 10.1002/9781444319996.
- HEMMING, John. **Tree of Rivers: The Story of the Amazon**. Londres: Thames & Hudson, 2008. ISBN 978-0500514016
- IWU, Maurice M. **Handbook of African Medicinal Plants**. 2. ed. Boca Raton: Taylor & Francis / CRC Press, 2014
- LO, Vivienne; BARRETT, Alan (orgs.). **Imagining Chinese Medicine**. Leiden: Brill, 2018. DOI: 10.1163/9789004392387.
- MARK, J. J. The Phoenicians. **World History Encyclopedia**, 2018.
- METWALY, Ahmed M.; EL-SAYED, Mohamed E.; ED-DRA, Ahmed; *et al.* **Traditional ancient Egyptian medicine: A review**. Journal of Herbmmed Pharmacology, [S.l.], v. 11, n. 4, p. 547–558, 2022. DOI: 10.34172/jhp.2022.68.
- METWALY, Ahmed M. *et al.* **Traditional ancient Egyptian medicine: a review**. Saudi Journal of Biological Sciences, v. 28, n. 10, p. 5823-5832, 2021. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/34588897/>. Acesso em: 17 nov. 2025.
- NUNN, John F. **Ancient Egyptian Medicine**. Norman: University of Oklahoma Press, 2002. 240 p. ISBN 978-0-8061-3504-5
- OGILVIE, B. **The Science of Describing: Natural History in Renaissance Europe**. Chicago: University of Chicago Press, 2006. DOI: 10.7208/chicago/9780226620862.001.0001. Disponível em: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226620862.001.0001>. Acesso em: 17 nov. 2025.
- PETROVSKA, Biljana Bauer. Historical review of medicinal plants' usage. **Pharmacognosy Reviews**, [S.l.], v. 6, n. 11, p. 109–118, 2012. DOI: 10.4103/0973-7847.95849. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3358962/>. Acesso em: 17 nov. 2025.

PRANCE, Ghilleen T.; NESBITT, Mark (orgs.). **The Cultural History of Plants**. London: Routledge, 2005. E-book (reedição digital): DOI: 10.4324/9781315086730. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9781315086730>. Acesso em: 17 nov. 2025.

SCARBOROUGH, John. **Medical Botany in the Greco-Roman World**. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, v. 73, n. 1, p. 1–20, 2018. DOI: 10.1093/jhmas/jrx054.

SCARBOROUGH, John. **Medical Botany in Classical Antiquity**. *Oxford Research Encyclopedia of Classics*, 2018. DOI: 10.1093/acrefore/9780199381135.013.5378.

TOUWAIDE, Alain. **The Origins of Medical Botany**. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, v. 71, n. 1, p. 1–23, 2016. DOI: 10.1093/jhmas/jrv030.

TOUWAIDE, Alain. **Transmission of Medical Knowledge from Antiquity to the Renaissance**. *Medical History*, v. 60, n. 2, p. 133–153, 2016. DOI: 10.1017/mdh.2016.16.

UNSCHULD, Paul U. **Medicine in China: A History of Pharmaceutics**. Berkeley: University of California Press, 1986. DOI: 10.1525/9780520343260.

WILKINSON, Alix. **The Garden in Ancient Egypt**. London: Rubicon Press, 1998.

WUJASTYK, Dominik. **The Roots of Ayurveda: Selections from Sanskrit Medical Writings**. London: Penguin Classics, 2003.

ZOHARY, Daniel; HOPF, Maria; WEISS, Ehud. **Domestication of Plants in the Old World**. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

EXPLORAÇÃO FLORESTAL E RESTRIÇÕES AO USO DA SOCIOBIODIVERSIDADE PELA COMUNIDADE QUILOMBOLA FLEXINHA, GURUPÁ, PARÁ

Neiva dos Santos Gomes¹
Carla Giovana Souza Rocha²

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar as influências do projeto de exploração florestal nas mudanças ocorridas nos sistemas agroextrativistas e na sociobiodiversidade, na Comunidade Quilombola Flexinha, município de Gurupá, Pará. A metodologia adotada foi a abordagem qualitativa, com entrevistas informais às lideranças comunitárias, em que quatro entrevistas semiestruturadas também foram direcionadas aos comunitários. Além disso, houve a observação de dados dos relatórios de pesquisa em campo com a Comunidade realizada pelos discentes do curso de graduação em Etnodesenvolvimento, da Universidade Federal do Pará (UFPA), *Campus* Universitário de Altamira. Feito isso, analisou-se que o território quilombola da comunidade teve experiências de exploração madeireira por meio da empresa Hadex, como contrato assinado com a Associação dos Remanescentes de Quilombo de Gurupá (ARQMG), e mais recentemente, com a Carbonext, que visa a comercialização de créditos de carbono. A experiência no território nos remete a questionar a atuação governamental, a ação de atores econômicos protagonizados pelas empresas e, do envolvimento das organizações sociais formais, diante das relações de dominação, que impõem estratégias de atores externos às comunidades, sem a consulta qualificada às comunidades, sem a repartição justa dos benefícios, ocasionando mudanças que deterioram as relações ecológicas e sociais locais. A exploração da madeira sem o devido manejo florestal ocasionou a extração indiscriminada de espécies de potencial madeireiro, diminuição da produção agrícola e aumento dos conflitos entre os comunitários e comunidades.

Palavras-chave: Rio Amazonas. Comunidade Tradicional. Bioeconomia.

FOREST EXPLOITATION AND RESTRICTIONS ON THE USE OF SOCIO-BIODIVERSITY BY THE QUILOMBOLA COMMUNITY OF FLEXINHA, GURUPÁ, PARÁ

ABSTRACT

The aim of this article is to analyse the influences of the logging project on changes in agro-extractivist systems and socio-biodiversity in the Flexinha Quilombola Community, in the municipality of Gurupá, Pará. The methodology adopted was qualitative, with informal interviews with leaders and four semi-structured interviews with community members, as well as observation and data from the research reports of the Community Times of the Ethnodevelopment degree course. The community's quilombola territory has experienced logging through the company Hadex, as part of a contract signed with the Association of Quilombo Remnants of Gurupá (ARQMG), and more recently with Carbonext, which aims to commercialise carbon credits. The experience in the territory leads us to question government action, the action of economic actors led by companies and the involvement of formal social organisations, in the face of relations of domination, which impose strategies on communities by external actors, without qualified community consultation, without a fair distribution of benefits, causing changes that deteriorate local ecological and social relations. The exploitation of timber without proper forest management has led to the indiscriminate extraction of species with

¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em Estudos em Etnodiversidade, graduada em Etnodesenvolvimento, Faculdade de Etnodiversidade, UFPA, Campus de Altamira. E-mail: neivagomes93@gmail.com

² Docente da UFPA, Campus de Altamira, Faculdade de Etnodiversidade, docente do Programa de Pós-graduação em Estudos em Etnodiversidade (PPGETNO); doutorado em Desenvolvimento Rural pelo PGDR/UFGRS. E-mail: crocha@ufpa.br

timber potential, a decrease in agricultural production and an increase in conflicts between community members and between communities.

Keywords: Amazon River. Traditional Community. Bioeconomy.

Data de submissão: 15.12.2024

Data de aprovação: 11.12.2025

INTRODUÇÃO

O presente artigo foi desenvolvido no âmbito do Curso de Etnodesenvolvimento³ da Universidade Federal do Pará (UFPA), *Campus* Universitário de Altamira, Faculdade de Etnodiversidade, na comunidade Santa Luzia, localizada no Quilombo de Flexinha, município de Gurupá, estado do Pará.

A graduação em Etnodesenvolvimento constitui-se uma política afirmativa na modalidade de curso diferenciado, fundamentado na pedagogia da alternância, destinado à inclusão de discentes originários de povos e comunidades tradicionais. Oliveira, Parente e Domingues (2017) enfatizam que se trata de uma modalidade de ensino que busca aproveitar as vivências e o cotidiano dos educandos para construir novos conhecimentos, visando garantir a autonomia dos sujeitos e grupos envolvidos no processo de formação educacional. Para a construção do conhecimento o curso articula pedagogicamente os Tempos em Comunidade (TC's) e os Tempos em Universidade (TU's). Analisando a partir da perspectiva de Freire (1981), é nesse contexto de atuação e reflexão que os indivíduos são capazes de perceber o “condicionamento de sua percepção” como atores de transformação.

Os modos de vida e a sustentabilidade dos sistemas agroextrativistas das populações tradicionais estão intimamente ligados ao uso dos recursos florestais (exploração madeireira, extração do açaí em fruto e palmito, pupunha e óleos vegetais), caça e pesca, além da agricultura, na qual se destaca o cultivo da mandioca, ou seja, usufruem da sociobiodiversidade construída ao longo de suas experiências em seus territórios (IEB, 2011, p. 14-15). À vista disso, para ressaltar essas relações entre natureza e cultura, e para melhor entendermos as relações entre biodiversidade, comunidades tradicionais e os sistemas agroextrativistas adotados, usaremos o termo sociobiodiversidade.

A Convenção da Diversidade Biológica (CDB), redigida em 1992 e ratificada em 1993, destaca a necessidade da conservação da biodiversidade, a partir da manutenção dos processos biológicos essenciais, da preservação da diversidade genética (inter e intra espécies) e a utilização sustentável de espécies e ecossistemas (DIEGUES, 2005). No caso do Brasil, considerado um país vasto por conter 22% da biodiversidade vegetal do planeta (BRASIL, 2009), além de outras espécies animais, também existe uma ampla diversidade sociocultural, representada por mais de 200 povos indígenas e populações tradicionais, as quais possuem amplo conhecimento sobre o mundo natural, possibilitando o manejo de espécies da flora e da fauna e a conservação das áreas onde vivem (DINIZ; CERDAN, 2017, p. 6).

Diegues (2005, p. 307) apresenta o conceito de etno-bio-diversidade como sendo “a riqueza da natureza da qual participam os humanos, nomeando-a, classificando-a, domesticando-a, mas de nenhuma maneira selvagem e intocada”. Assim, ao considerar que a biodiversidade está relacionada tanto ao domínio natural quanto cultural pelas populações humanas, se estabelece uma nova etnociência da conservação, em que os inventários de

³ O Curso de Etnodesenvolvimento é política afirmativa voltada à inclusão sócio acadêmica de representantes de povos e comunidades tradicionais, visando formação em nível de graduação que os habilitem para exercerem múltiplas funções de gerenciamento e intervenção qualificada junto às instâncias político-territoriais dos grupos de pertença (OLIVEIRA, BELTRÃO, RIBEIRO, 2013).

etnobioidiversidade devem ser participativos, com anuência e cooperação das populações tradicionais manejadoras da biodiversidade (DINIZ; CERDAN, 2017, p. 6).

Considerando esta ideia de etnobioidiversidade, entre 2006 e 2008, uma comissão interinstitucional de profissionais ligados a diferentes organismos e instituições, sob a coordenação da Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável (SEDR), do MMA, se reuniu para desenvolver políticas de promoção dos produtos e serviços de populações tradicionais, com foco no potencial econômico desses produtos como uma estratégia de desenvolvimento para diversas comunidades rurais brasileiras.

Nesse contexto aparece a discussão sobre a sociobioidiversidade, e conforme essa ideia, as políticas seriam criadas para as populações que vivem da biodiversidade, de acordo com suas formas tradicionais de viverem, que preservam, e ao mesmo tempo tiram seus sustentos da diversificação agroextrativista.

O Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobioidiversidade (PNPCPS) também expõe que a sociobioidiversidade é um “conceito que expressa a inter-relação entre a diversidade biológica e a diversidade de sistemas socioculturais” (BRASIL, 2009, p. 6). Dessa forma, as medidas para a conservação ambiental incorporaram, também, práticas e saberes de indivíduos que mantêm uma interdependência, tanto econômica, quanto cultural, dos elementos da natureza que os rodeiam (LIMA; CARDOSO JUNIOR; LUNAS, 2017, p.45).

Diegues *et al.* (2000) afirmam, que a sociobioidiversidade não pertence apenas ao mundo natural, mas também ao cultural e social. Portanto, as espécies são objeto de conhecimento, de domesticação e uso, fonte de inspiração para mitos e rituais das sociedades tradicionais e, finalmente, mercadoria para as sociedades modernas (CONAB, 2020, p. 7).

Nesse contexto de riqueza da sociobioidiversidade, temos o território Quilombola de Gurupá, composto por 12 comunidades distribuídas em 83.437, 1287 hectares. Área outorgada em 20/07/2000 pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA). A oficialização do território é uma conquista dos movimentos sociais, destacando o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Gurupá, e a Igreja Católica. As comunidades são representadas pela Associação dos Remanescentes de Quilombo de Gurupá (ARQMG), por meio dela foi negociado o projeto de manejo florestal e atualmente, o de crédito de carbono.

Por ser um território titulado e de expressiva biodiversidade na fauna e flora, essas áreas são vistas e desejadas por grandes empreendimentos, tais como, madeireiras, e agora mais recente pelas empresas que trabalham com a comercialização de sequestro de carbono que desejam usufruir dessas riquezas protegidas.

No ano de 2010, a empresa madeireira Hadex Comércio e Indústria de Madeira Eireli, localizada em Benevides (Pará), se instalou no território quilombola de Gurupá com objetivo de realizar o “manejo florestal”, algo novo, com oferta de recursos financeiros imediatos. Nesse contexto, com o apoio da maioria e da direção da ARQMG, a empresa iniciou a extração da madeira no território quilombola de Gurupá, apesar da contestação de parte dos comunitários. Foi assinado o contrato com a associação que representa as comunidades por dez anos, período suficiente para extrair a madeira de todas as doze comunidades.

Esses empreendimentos florestais implantados no território quilombola impactaram negativamente o uso da sociobioidiversidade pelos comunitários. Assim, ao que foi exposto, o objetivo dessa pesquisa é analisar as influências do projeto de exploração florestal nas mudanças nos sistemas agroextrativistas e na sociobioidiversidade na Comunidade Quilombola Flexinha, município de Gurupá, Pará.

A metodologia adotada é a abordagem qualitativa, com entrevistas informais às lideranças e quatro entrevistas semiestruturadas aos comunitários. Também foi utilizado a observação participante pela primeira autora, moradora da comunidade, proporcionando os subsídios necessários à análise da situação. As pessoas entrevistadas serão denominadas de

colaborador ou colaboradora da pesquisa e pelas iniciais do nome. O histórico da comunidade foi elaborado ao longo das pesquisas dos Tempos Comunidade do curso de graduação em Etnodesenvolvimento (GOMES, 2019; GOMES, 2020).

1 HISTÓRICO DA COMUNIDADE SANTA LUZIA DO FLEXINHA

A comunidade Santa Luzia do Flexinha fica situada no território quilombola a cerca de 23 km, e a duas horas de barco da sede, na margem direita do Rio Amazonas, próximo à foz do Rio Xingu. E conforme dados de 2022, é composta por 40 famílias, totalizando 179 pessoas.

A colaboradora M.L. contou sobre o momento de chegada de seus pais no Flexinha no início da década de 1960, especificando que os meios produtivos eram baseados na exploração das áreas de várzeas para a extração de madeiras conhecidas popularmente como virola, andiroba, moratinga, assacu, samaúma, também se faziam a extração do látex das seringueiras e os roçados para o cultivo de milho, arroz, feijão e jerimum. Nessa época, pouco se utilizava a terra firme, as famílias apenas faziam pequenas roças e extraíam algumas espécies de madeira como a sucubá, esponja, pará-pará, marupá e itaúba e outros produtos da floresta como as caças, cipó e breu. Geralmente a produção era para o consumo da família e para trocar com produtos que aqui não produziam. A mão de obra era familiar e as roças eram feitas de forma manual com uso de terçado e machado, e para o beneficiamento da madeira eram utilizados os chamados serrotões.

As formas de relação social e de produção era mediada pelos patrões⁴ através de um sistema popularmente conhecido como aviamento. Esse sistema consistia na troca de bens de consumo e instrumentos de trabalho fornecidos pelo comerciante e proprietário da terra pelos produtos do agroextrativismo, na qual os trabalhadores ficavam em situação de endividamento e dependência aos “patrões”. Esse sistema foi apontado por Wagley (1988), na década de 1950 e por Weinstein (1985), como um elemento estruturante e dinamizador das relações sociais da Amazônia, permaneceu por dezenas de anos no município de Gurupá até as organizações comunitárias serem formadas e contestarem essa relação.

As pessoas não tinham um paradeiro fixo, pois a terra já tinha um “dono”, suas moradas eram estabelecidas conforme a época dos plantios temporários como o milho, feijão, arroz, da extração da madeira e do látex extraído das seringueiras. A partir de meados da década de 1960, as famílias começaram a se fixar, construindo suas casas definitivas ao longo do rio, e o trabalho ficou mais individualizado por família.

As famílias ainda permaneceram com a regra implantada pelos patrões de somente produzirem o que era de importância para o consumo direto dos mesmos. Nesse viés, a maior quantidade de produção era de lavouras temporárias (anuais) principalmente para o consumo, pois, o patrão não comprava tudo e nem deixava vender para outro. Assim, achavam que não adiantava plantar lavouras permanentes, pois, se caso a pessoa fosse expulsa da terra, ficaria tudo para o patrão.

Segundo os colaboradores, havia muita fartura porque existiam várias espécies de animais silvestres que constituíam os principais alimentos das famílias, como: paca, tatu, cutia, porco, veado, jabuti, anta. A caça era encontrada com facilidade e muitas vezes estragava, pois não tinham como conservá-la. Também existia em abundância os peixes nos rios, como: chimé, dourada, filhote, mandubé, sarda, mapará, pacu, tambaqui, pirambu, pirapitinga, jaú, pirarara, surubim. Nos igarapés havia os aracus, traíras, caras-açus, jijus. Suas

⁴ Patrões foi a denominação dada aos “homens de posse” que chegaram ao município de Gurupá para explorar e comercializar o látex no período da economia da borracha na Amazônia. Estes eram migrantes que passaram a residir no município. E com isso iniciaram-se as relações econômicas antes não existentes com a instalação das casas comerciais das casas de aviamentos e a relação entre patrões e fregueses (GUIMARÃES, 2017).

principais criações eram as galinhas, patos e porcos. A produção que não era entregue ao patrão, era para o consumo da família, trocada ou doada por algum outro produto que as famílias não possuíam, nesse tempo as carnes eram conservadas com o sal.

A comunidade Santa Luzia do Flexinha foi fundada enquanto comunidade religiosa no ano de 1974, com a primeira visita de padre Giulio Lupp⁵. Foi através desse religioso que a partir de 1972 iniciou a instalação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), importante organização da igreja católica que se caracteriza pelas celebrações aos domingos realizadas por leigos e leigas, além de reuniões que motivaram a reflexão bíblica e mobilizaram ações na sociedade.

A partir dos anos 1980, os sistemas produtivos começaram a mudar e com o início das CEBs e a fundação da comunidade Santa Luzia, as pessoas passaram a se atentar para as palavras de Padre Giulio Lupp, o qual depois das celebrações fazia reflexões da situação vivenciada pelo povo da comunidade, questionando-os sobre a relação patrão-freguês, a posse da terra, o desemprego, o preço das mercadorias e a falta de organização vivenciada pelas famílias (GUIMARÃES, 2017, p. 68).

As dificuldades econômicas naquele período era que nós não tinha uma visão de como se organizar depois que fomos orientados, aí começamos a nos organizar. A maior dificuldade era que nós vivíamos cada cá por si, um pra cá outro pra lá. Depois que começamos a nos organizar, nos unir para trabalharmos junto, as coisas melhoraram, as dificuldades diminuíram. Prova disso é que juntos nós montemo duas revendas, eu tomei conta de uma revenda, a cantina por 4 anos (Colaborador, V.F, 2020).

Com essas orientações as pessoas começaram a se organizar e trabalhar juntas, iniciando as atividades em mutirões, que consistiam em ajuda mútua entre as famílias, uma espécie de rodízio de trabalho entre elas, principalmente na preparação da área (roçagem, derruba e coivara), plantio e capina das roças e roçados.

A comunidades foram todas se organizando para que a gente passasse a estudar o estatuto da terra, as leis, legislação da época que dava garantia do direito da posse, e aí o município de Gurupá inteiro se manifestou a lutar pelo direito de posse das famílias que eram nascida e criada, criavam seus filhos e viviam lá escravizados pelos patrões, e aí todo mundo se manifestou (Colaborador R.B., 2022).

As famílias passaram a entender o direito de posse que tinham sobre a terra em que moravam e sobre suas produções, que poderiam vender seus produtos a quem quisessem e assim aumentar a renda sobre as mesmas. Passaram, então, a aumentar o tamanho de suas roças e roçado, a produzir mais e plantar não somente temporariamente, como também as permanentes, tanto nas áreas de várzea como na terra firme. Na época a terra firme era pouco utilizada, os comunitários passaram a incorporá-la, aumentando suas produções.

Então para nós essa produção era só para o consumo mesmo e até a gente criava isso na cabeça da gente que não adiantava produzir em alta escala que não tinha mercado; que depois com os estudos a gente ver que isso não era verdade. Hoje na minha concepção quanto mais a gente produzir mais as portas do mercado se abre (Colaborador R.B., 2022).

Na área de várzea, após prepararem os roçados e extraírem a madeira, as famílias passaram a plantar o açaí, de forma convencional, semeando a terra. Segundo os

⁵Padre Giulio Lupp é de origem italiana; um homem religioso que chegou em Gurupá em 1971, para assumir a paróquia de Santo Antônio de Gurupá, descrito por Torres (2011) “como um homem revolucionário em solo Gurupaense”.

colaboradores existiam poucas touceiras nesta localidade, em parte porque o mesmo não se desenvolvia em áreas de mata fechada, por outro lado, as pessoas não plantavam.

Naquele tempo não tinha açai aqui porque era mata bruta e com a mata bruta o açai tem muita dificuldade de crescer, era algumas touceiras que tinham, nos bebiam açai umas duas vezes no ano; depois que foram tirando a madeira que nós fomos plantando e também os bichos comiam os caroços e saiam espalhando pela mata, aí foi dando açai. Não tinha mercado, o que dava dinheiro era o peixe e madeira, a seringa era paga só no final do ano que o patrão vinha ajustar a conta nas despesas; era difícil sobrar alguma coisa. A gente só ia na cidade a remo, não tinha motor, a gente ia na cidade de 15 em 15 dias mais ou menos, não tinha fogão butano, não tinha geladeira, não tinha gás (colaborador R.B., 2022).

O Açai pra cá não tinha nessa época, era conferida as touceiras que tinha, no lugar que vim morar quando me casei não tinha açai, aí nós construímos o açazal, por que nesse tempo começou a tiração da madeira, derruba da sumaúma, né, ficava aqueles roçadão. Eu com minha cunhada, nós enchia a patrona aqui do lado de caroço, ia nós, ia riscar seringa na várzea, aí nós ia jogando os caroços. O nosso açazal aqui perto é planta minha com meu marido e meus filhos. (Colaborador M.B, 2022).

Posto isso, as principais mudanças ocorridas nesse período aconteceram a partir da consciência crítica do povo, provocado pelas CEBs, que segundo Guimarães (2017, p. 70) “reforçavam essas questões de não cruzar os braços frente aos problemas sociais” e “defendiam que era preciso lutar pela libertação; que um irmão não poderia viver à custa do outro; que Deus não almeja ver seus filhos escravizados e que é possível viver de forma digna, onde todos tenham o mesmo direito”.

Como afirma uma colaboradora sobre essas mudanças, as famílias passaram a confrontar os padrões e a questionar a si mesmos sobre os direitos de posse da terra e de vender suas produções a quem quisessem, passaram a plantar e cultivar as plantas permanentes. Após a preparação dos roçados na várzea e as roças na terra firme, inseriram também as plantas permanentes, como: bananeira, açazeiro, limoeiro, mangueira, pupunheira, abacateiro, cacaueteiro, cupuaçuzeiro, entre outros. Antes as únicas frutas das quais se alimentavam eram as nativas como o uxi, piquiá, mari, ingá, bacaba e outras.

Olha o que mudou, com referência ao roçado, continuou aqui na várzea, sempre nós tivemos os nossos roçados, nós plantava todo ano, o que mudou que ao invés de nós plantar só o milho, o feijão, aí terminava nos largava, aí nós passamos a plantar mais banana, açai, limoeiro, mangueira. Já fomos plantado as coisas que a gente come, pupunheira assim como nós tem na terra firme nós tem na várzea, abacateiro, cupuzeiro, tudo que nós passemos a plantar né, para facilitar o negócio que a gente só comia de pescaria, pegava com caniço no igarapé, aí veio a malhadeira né, já foi intermediando com outras coisas, aí veio mais ou menos a 25, 26 anos atrás, começamos com o motor serra né, aí veio o projeto do FNO, foi o primeiro projeto que alavancou aqui a produção. Não me lembro o ano, 1997 ou 1998 por aí assim (colaboradora M.B, 2022).

A partir da década de 2000, vieram as significativas mudanças, já com o processo das reformas agrárias. O território quilombola de Gurupá veio a ser titulado dando segurança às famílias. As lutas que se iniciaram com a formação das Comunidades Eclesiais de Base, ganhando materialidade também na política, com os trabalhadores retomando a direção do STTR de Gurupá, administrado pelo município e não pelos trabalhadores. Houve a fundação do Partido dos Trabalhadores, posteriormente fundaram a Casa Familiar Rural, de grande importância na educação dos filhos dos trabalhadores, pois aprendiam e repassavam a seus pais e vizinhos como administrar e manejar seus lotes, aumentando a produtividade e acabando com certas práticas predatórias como o uso do timbó nos igarapés.

Esse período proporcionou avanços em termos econômicos e organizacionais, as famílias trabalhavam conforme suas tradições e ampliaram seu potencial produtivo através dos aprendizados e conhecimentos adquiridos nas formações dos encontros de lavradores promovidos pelas CEBs e com os aprendizados dos jovens na CFR.

2 PROJETOS DE MANEJO FLORESTAL E O DE SEQUESTRO DE CARBONO

A maior parte do território da comunidade fica em área de terra firme, uma pequena parte na área de várzea, conhecida por ter sua área temporariamente inundada pela água do rio no inverno amazônico. Sua agrobiodiversidade⁶ inclui muitas espécies nativas da fauna e da flora, assim como, os diversos sistemas agrícolas e manejos dos recursos naturais pelas populações tradicionais.

A associação como representante das comunidades é responsável por intermediar qualquer processo entre os órgãos governamentais e não governamentais e as comunidades. Para a entrada de qualquer empresa, a associação deve consultar os comunitários, no entanto, nem sempre esse procedimento ocorre de forma correta.

No ano de 2010 houve extrações de madeira na área da ARQMG, algo novo para os moradores que almejavam um retorno financeiro imediato, no entanto, muitas lideranças foram contra o projeto madeireiro por entenderem que levariam um bem natural e deixaria um legado de destruição da natureza, em que as empresas responsáveis não seguiam as normas de entrada nas comunidades. Essa resistência levava em conta muitas incertezas, dentre elas pensar como a natureza reagiria com a retirada da madeira, assim como, as consequências para as famílias que dela retiravam seu sustento.

Ao responder sobre quem permitiu as empresas entrarem na área da comunidade nos anos de 1980 e atualmente, a colaboradora M. B. (2022) relata que os moradores não tinham autonomia em seus territórios, que na época foram os patrões quem “acolheu” eles e que agora foram os governantes, “mas foi aquilo que eu te disse, o governo aceitou, deixou entrar né, aí entrou, mas nós não fomos ouvidos e respeitados, [...] nossas decisões não foram respeitadas por isso que entrou a madeireira”.

Após ser amparada pelo governo municipal para entrar na área do município, a empresa Hadex apresentou o plano de manejo nas comunidades quilombolas junto com a ARQMG, depois de muitas reuniões e visitas nas comunidades, foi assinado o contrato com a associação por 10 anos. Aquelas comunidades que no início se recusaram a aderir, não viram outra alternativa a não ser fazer parte do projeto, pois foram pressionadas devido a empresa madeireira não respeitar as divisas das comunidades.

A madeireira geralmente invadia e tirava madeira em áreas onde o contrato ainda não estava assinado e isso de alguma forma obrigava as famílias das comunidades a aderirem ao chamado “manejo florestal”. Tais práticas não constavam no plano de manejo, no entanto, as comunidades e as famílias não tinham condições de todo dia averiguar seus lotes, e quando as famílias tomavam conhecimento geralmente iam até a empresa cobrar o que já tinha sido extraído e vender o restante que ainda tinha. Esses fatos nos levam a reflexão sobre a autonomia dos comunitários nos territórios, pois muitas vezes não são ouvidos e não há o repasse de informações completas e suficientes para gerar um posicionamento livre e esclarecido sobre as propostas de projetos de agentes econômicos externos.

Na comunidade Santa Luzia do Flexinha, algumas famílias extraíram toda a madeira mesmo sem a autorização de outros familiares, devido não haver consenso em extrair em toda a extensão da área ao mesmo tempo. Esse fato se dava após uma das famílias assinarem o

⁶ A agrobiodiversidade pode ser entendida como o processo de relações e interações do manejo da diversidade entre e dentro de espécies, os conhecimentos tradicionais e o manejo de múltiplos agroecossistemas, sendo um recorte da biodiversidade (TOLEDO, SANTILLI, MAGALHÃES, 2008, p. 31).

contrato com a empresa madeireira que logo depois entrava na área e retirava a madeira indiscriminadamente, conforme o relato de V.P.:

Vindo de fora pra cá que tá destruindo muita coisa é essa firma (madeireira) e está acabando com nós, por traz. Ela entrou no em 2010 na comunidade, mas não foi por nós, aí, por um, paga todos, e estamos entrando também porque não tem como sair. Aí se nós não vender, vão levar tudo do mesmo jeito, porque eles invadem nossos terrenos sem nós autorizar; e foi uma coisa que veio de fora pra dentro para nos desmobilizar (Colaborador V.P., 2020).

A abertura de estradas foi algo desejado pelos comunitários, pois facilitaria as suas vidas. As famílias passaram a utilizar motos e triciclos no escoamento da produção, para caçar e extrair produtos da floresta. Antes disso, os produtos eram carregados nas costas. Nesse contexto, a produção e a vida das famílias foram facilitadas. No entanto, ocorreu também o acirramento de conflitos. Com a abertura das estradas para a extração da madeira, as comunidades se interligaram à cidade de Gurupá o que facilitou a entrada de pessoas externas na área, para caçar, pescar, extrair produtos da floresta, frutas, cipó, breu e montar serrarias clandestinas sem a autorização das famílias e nem das comunidades. Um colaborador comentou que esse problema iniciou com a atuação da própria empresa ao não cumprir o que estava no contrato, explorando também caças, entre outros produtos da biodiversidade, além de cortarem espécies de árvores frutíferas, alimento e refúgio para várias espécies de caças. Como relata um colaborador:

Aí a gente que tinha mais conhecimento acabava pisando para traz, porque na verdade a gente queria que fosse explorada de forma correta, aí pra gente que tem um pouco de conhecimento a gente acha que da forma que foi feita não foi tão correta. Dentro do projeto madeireiro dizia que eles não podiam matar, caçar e nós via os cara chegar com o carro cheio de jabuti, e a gente não denunciava, então a gente tem culpa por isso, porque tava errado, dentro do acordo lá do contrato eles não podiam matar caça, eles não podiam pegar jabuti, eles não podiam pescar. Tudo a sustentabilidade dos funcionários da equipe de trabalho que tava lá na exploração da madeira tinha que ser sustentado pela empresa e a gente via que em quase 50% eles se sustentavam da floresta, isso foi a retirada das caças que os remanescentes vinham sobrevivendo, aí isso diminuiu o lote (Colaborador R.B, 2022).

Esses conflitos se acirraram ainda mais após a saída da empresa, como já mencionado, pois passou a ocorrer invasões nos lotes das famílias por pessoas, principalmente da cidade, facilitadas pela estrada dentro do território quilombola que interligou Gurupá ao município de Porto de Moz, que por sua vez, está interligado ao município de Souzel (Senador José Porfírio) através da PA 167.

A partir do momento que a comunidade assinou o contrato para a exploração da madeira, as famílias passaram a receber uma espécie de recurso financeiro, o que sou aumentou os problemas segundo o colaborador R.B., em que o chama de “problema administrativo” porque a comunidade não utilizava o dinheiro para investir nos sistemas agroextrativistas, priorizando a compra de bens e imóveis na cidade, além de gastos com viagens, só uma pequena parcela era na produtividade dos seus terrenos.

A questão do problema que vejo como um problema administrativo das famílias que fizeram contrato com a madeireira para a compra da madeira que eles chamavam de projeto, aí veio a questão muito de gestão familiar mesmo, aí teve muitas pessoas que teve um projeto que na época entre 2013 a 2020 que fizeram projeto de 160, 170, 180 mil que eles pegaram como não tinha gestão familiar pegou e entrou pelo “ralo” né. Aí as pessoas se fiaram muito no dinheiro que entrava naquele momento e não fizeram investimento para ter retorno econômico, outras famílias não, pegaram um pouquinho mais, dentro desse pouquinho que eles pegaram já tinham um pouco

mais de gestão familiar, aí foram fazendo os empreendimentos. Aí, uma coisa, eu tenho um patrimônio que era intocável, na hora que eu toco nele eu tenho que colocar ele pra gerar renda pra minha família, e aí foi poucos que fizeram isso com a retirada da madeira (Colaborador R.B., 2022).

Após o fim do contrato, muitas famílias sofreram consequências financeiras e produtivas, pois o dinheiro acabou e como não houve investimento na produção, muitas famílias tiveram dificuldades de se manter devido à escassez dos produtos alimentícios da mata e de suas roças.

Quanto ao projeto de comercialização de crédito de carbono, é uma proposta para que a conservação da floresta feita pelos camponeses seja convertida em compensação financeira pelo incremento ao processo de retirada do CO² (dióxido de carbono) da atmosfera, que na natureza ocorre por meio da fotossíntese das plantas e pela fixação no solo, mas também se dá pela captura de CO² pelo fitoplâncton. Trata-se de uma alternativa para diminuir o desmatamento, a queima de combustíveis fósseis, que estão entre as principais causas do aumento de dióxido de carbono (CO₂) na atmosfera, que por último tem causado o aquecimento global (SILVA; PAULA, 2009). A venda de créditos de carbono seria uma recompensa para as pessoas manterem suas áreas de floresta em pé, não desmatando e não fazendo queimadas. Existem empresas que comercializam esses créditos no mercado internacional, para compensação da poluição realizada por outras empresas.

A entrada de empresas do ramo do carbono no território quilombola teve início no ano de 2021, quando uma firma chamada REDA teve licença concedida pela diretoria da associação para entrar no território quilombola e levar a proposta aos comunitários. Os representantes da empresa andaram em toda a área da associação visitando as comunidades falando do projeto, no entanto, quando a REDA estava finalizando a visita o dono da empresa madeireira HADDEX que já tinha seu contrato com a associação terminado em 2020, apresentou a diretoria da associação a empresa Carbonex, quando a diretoria permitiu a entrada da mesma devido conhecerem quem o indicou.

No entanto, com vários impasses entre a empresa e os comunitários devido à falta de informação de como o projeto realmente funciona, houve uma desaceleração no processo que ainda não foi iniciado devido essas “correções” que estão sendo feitas.

Desde o início do processo já houve várias ações nas comunidades para discutir sobre o que seria esse mercado de carbono e como geraria renda para as famílias que preservam carbono e ao mesmo tempo sobrevivem da natureza. Muitas questões e poucas respostas se tem até hoje, mesmo após a associação assinar o contrato de 30 anos com esta empresa que se diz compradora do crédito de carbono. O colaborador V.P. comenta não saber o que é esse “negócio”, mas pensa tratar-se de um processo de preservação do que não existe mais, referindo-se à exploração de madeira que retirou o que tinha potencial florestal.

Agora esse negócio do carbono eu não sei como vai ficar, que eu não vejo nada sobre carbono. Olha eu acho que é a extração de uma coisa que por um lado eles querem conservar o que não tem mais né? Por causa que já tiraram tudo. Pra mim a gente já não tem mais terra, não tem mais quase nada pra sobreviver da terra, assim se não fazer essas roças e roçados que a gente faz e agora veio essa firma que eu nem entendo esse negócio (Colaborador V.P., 2022).

Ainda nessa discussão, outra colaboradora ainda comenta: “Já exploraram tudo, já não tem mais nada e ainda vem com essa história de carbono e com uma coisa que não dar lucro, negócio de 30 anos” (Colaboradora M.B., 2022). Para dialogar com esse discurso Ramos (2023, p. 3) em seu “Manifesto para a última gente de verdade” fala sobre os cuidados que temos que ter sobre este discurso ambiental que tem ganhado “uma conotação paradoxalmente [...] onde empresas intencionam ganhar poder de influência em municípios

pobres em nome da redução de emissões de gases de efeito estufa, principal causa das mudanças climáticas que vivenciamos”. Ela vai além ao falar das estratégias e benefícios que as empresas oferecem sem apresentar de modo transparente como realmente funciona:

Nesta estratégia, as corporações ofertam aos povos da floresta a distribuição de benefícios vindos dos mercados de carbono sem apresentar de modo transparente os atores da cadeia e sem construir de forma conjunta as equações para este cálculo que possam caracterizar a relação como de ganha-ganha. Nesse sentido, é essencial que além dos conhecimentos sobre a Convenção 169 da OIT de 1989, sejam formulados pelas comunidades suas próprias ideias assim documentadas para demonstração de que o processo foi feito de forma: Livre – com poder pelas comunidades dizer SIM ou NÃO em relação à proposta apresentada; Prévia – que respeite o tempo necessário para a decisão da comunidade, sem interferência externa e pressão das planilhas e exigências de financiadores S/A; Informada – com oportunidade da comunidade ouvir outras opiniões e conhecimentos para tomar a sua decisão, com condições de exigência de escuta às mulheres, jovens, crianças e idosos (RAMOS, 2023, p. 4).

Como pode uma empresa pressionar a assinatura de um contrato e só depois pedir que as comunidades formulem suas propostas, no caso, os protocolos de consulta? Isso é o que está acontecendo nas comunidades que estão instruídas pela associação, que por sua vez está orientada pela empresa a criarem seus protocolos de consultas e neles colocarem até mesmo a questão do carbono sem saber como funciona, quanto uma árvore produz, como é feita essa matemática, entre outras questões.

Sobre o documento de Protocolo Comunitário de Consulta Livre, Prévia e Informada, Ramos (2023, p. 4) fala que “é um conjunto de condicionantes compreendidos pela comunidade em sua relação com os agentes externos. [...] que comunicam que as famílias têm o direito de auto afirmar a sua identidade e de autodeterminar as suas vidas e suas formas de decisão e organização”. Ou seja, é o conjunto de regras criadas pela comunidade para facilitar o processo de consulta ao que está acontecendo nas comunidades, como já mencionado, só após a assinatura do contrato que as comunidades estão sendo instruídas a criarem seus protocolos de consultas.

No contrato, a Carbonext se denomina como empresa contratada, pessoa jurídica com direito privado com sede na cidade de São Paulo. Já a empresa Campo Verde, segundo contrato é uma empresa privada estabelecida na cidade de Paragominas/PA, e conta como “intermediadora contratada” entre Carbonext e ARQMG. A Campo Verde é responsável pelo trabalho técnico e de campo e pelo monitoramento da área na qual seria implantado o projeto.

A empresa inicia a atuação na comunidade Santa Luzia, pois faz parte de um território coletivo representada por uma associação que os representa e se a maioria das comunidades aderir ao projeto, automaticamente todas as comunidades farão parte. Ao contrário do que está escrito no contrato entre a Carbonex e ARQMG, não houve uma discussão ampla e esclarecida dos termos do mesmo:

IV. A realização de projeto gerador de crédito de carbono (REDD) foi de amplo e esclarecido debate no âmbito de todas as comunidades / associações que compõe o território, onde foram informados o objeto do projeto, obrigação das partes, procedimentos, duração, atividades permitidas, proposta de parceria comercial, entre outros aspectos do negócio, em cumprimento aos procedimentos previsto na Convenção OIT nº 169 (Decreto nº 10.088/2019), conforme atas que dão subsídios ao presente; (CARBONEX; ARQMG, 2022, p.3).

Podemos considerar que essas iniciativas empresariais acabam alimentando novos conflitos internos e com agentes externos, retirando o domínio dos povos e comunidades tradicionais sobre seus próprios territórios.

Este contrato não contempla as comunidades, como relatado pelo colaborador R.B., que após participar de uma reunião de “explicação” da empresa na comunidade, ressalta a preocupação dos comunitários com referência aos seus modos de vida e produção, por exemplo, se vão continuar a fazer seus trabalhos como sempre fizeram, levando em conta a cultura de seus antepassados. Segundo ele, a resposta da empresa era sempre que nada mudaria. No entanto, muitas lideranças sabem que não vai funcionar desta maneira.

Falando agora do contrato da associação com a empresa Carbonex que tem o contrato hoje para trabalhar o sequestro de carbono, a gente tem um pouco de dúvida ainda por não conhecer direito o projeto. Eu mesmo ouvi muitas explicações, a gente perguntava: mas a gente vai poder tirar madeira? O cara dizia "pode. Nós vamos poder fazer roça? Pode. O que a gente perguntava se a gente ia poder fazer, eles respondiam que pode, agora não é da forma cultural como a gente sempre fez. Penso que depois do contrato assinado eu vou poder fazer roça, vou, mas, primeiro vou ter que demarcar a área e ir no instituto que vai regularizar pra mim, fazer dentro da legalidade. Né? (Colaborador R.B., 2022).

Aí, na nossa cultura não, eu vou lá, olho área e vou fazer a roça aqui, aí meto o terçado, lá o machado, motor serra e derrubo, jogo embaixo e pronto. A outra coisa, eu posso tirar madeira: posso, eles dizem. Né? Mas, aí pra mim tirar depois de tá em curso o contrato, pra mim tirar madeira eu tenho que ter um plano madeireiro sustentável e que seja tirada de forma legal mesmo que a madeira seja para meu uso, cada árvore está fazendo o trabalho do sequestro do carbono, ela é contada, vai ser feito o plano de ação, aí cada árvore que vai ser retirada lá, ela tem que ser autorizada pra tirar, eu não posso só chegar e derrubar (Colaborador R.B., 2022).

Como sintetizado por Zhouri e Laschefski (2010), os conflitos territoriais colocam em discussão a visão de desenvolvimento que ancora as ações de agentes estatais e grupos econômicos, do local ao internacional, que acabam a seduzir muitas famílias nessas comunidades, pois acreditam que o projeto trará melhores condições com a venda dos seus produtos extrativistas. No entanto, esses projetos implementados levam a diversas limitações para desenvolver determinadas práticas, dentre elas o uso da sociobiodiversidade local pelas comunidades tradicionais.

Em relação aos conflitos internos, as pessoas comentam que a venda do carbono renderá mais que o projeto madeireiro e isso poderá dar às famílias uma boa renda mensal sem muito trabalho, criando expectativas de benefício nas pessoas que hoje são ex-moradoras da comunidade. Com isso, muitas pessoas insistiram e se associaram na ARQMG, gerando conflitos por alegarem ter os mesmos direitos que os moradores atuais, já que são nascidos e ex-moradores da área.

Essa busca por recursos financeiros facilita a entrada de grandes e médias empresas nas comunidades tradicionais, a falta de informação e cooptação de lideranças favorecem a exploração dos recursos naturais nessas áreas, deixando benefícios mínimos sem alternativas produtivas mínimas nos seus modos de vida, além da degradação ambiental pela falta de técnica e de manejo dos recursos e da gestão de territórios.

3 MUDANÇAS NOS SISTEMAS PRODUTIVOS E SOCIOBIOVERSIDADE

Em relação às empresas que entraram no território quilombola para implantar algum projeto que possa impactar o uso e o acesso à sociobiodiversidade pelas famílias, os colaboradores citam que não sabiam qual era a real atividade desenvolvida pela empresa Geosource, no entanto, segundo relatos de moradores da comunidade, a mesma contratava e levava pessoas para trabalhar na empresa, o trabalho consistia em abrir piques na mata.

A Geosource deixou um rastro de destruição, pois com o barulho feito na mata espantou as caças, os peixes dos igarapés sumiram, as pessoas não conseguem garantir a

alimentação da família e ainda sofrem as consequências sobre suas roças, em que caso os piques passem pela roça ou na casa de forno, não há desvio e tudo é destruído, como expõe a colaboradora.

Nesse período também entrou uma empresa aqui, aquilo ajudou a sumir as caças daqui a empresa era a Geosource passavam aí faziam uma demarcação, davam uns tirão que chega tremia a terra. Nesse período eles levavam muita gente daqui, empregavam e levavam esse pessoal por aí, no outro ano nós sofremos fome, fome, fome por aqui que menina, nós sofremos fome, meu marido ia lanternar e os outros vizinhos também não tinha peixe nesse igarapé e nem caça, sumiu tudo (Colaboradora M.B, 2022).

Os colaboradores relatam que nessa época quem autorizou a entrada da empresa na comunidade foram os patrões que se colocavam como proprietários da terra, e os moradores não recebiam nada porque não eram donos.

Porque desde o tempo que tinha a Geosource que eles não davam nada pra gente e saiam fazendo pique e levando não sei o que era que eles levavam da terra; e o pique passando direto. Se desse, minha irmã, assim, na tua casa de forno por exemplo, eles tinham que passar direto, não tinham desvio eles fizeram uma clareira dentro da nossa roça; fizeram o negócio da casa deles na beira do Surubim onde nós trabalhava, o que eles davam pra nós era sardinha, conserva, essas coisas assim, só pra interter pra eles passarem, iam fazendo aquilo e a gente não sabe o que eles tiravam, já estavam tirando as coisas da terra (Colaboradora V.P, 2022).

Segundo os colaboradores, levaram tempo para recompor e acessar os produtos que a natureza oferecia na época. A empresa madeireira responsável pelo Projeto de Manejo Comunitário iniciou a extração em 2010, e contou com o apoio do governo municipal para entrar na área. Essa empresa mudou totalmente os meios produtivos e a biodiversidade local uma vez que foram extraídas as espécies de potencial madeireiro como itaúba, quara, maparajuba, angelim pedra, angelim rajado, espoja, piquiá, ipê roxinho, maçaranduba, uxizeiro, cumaru, entre outras espécies existentes na área, deixando conflitos entre comunitários e entre comunidades, diminuindo significativamente a produção agrícola das famílias.

Dentre as consequências geradas pela entrada dessa empresa está a sensação de aumento de temperatura e calor, e com isso o aumento de doenças respiratórias. Na parte produtiva as pessoas relatam a diminuição das horas diárias dedicadas aos trabalhos na roça devido ao calor excessivo. Também foi ressaltado que os produtos da mata, como as frutas, cipó e breu ficaram escassos após a extração da madeira, bem como, as caças que sem as árvores frutíferas e com o barulho das máquinas foram em busca de refúgios em outros lugares. O que se constata é que as práticas de manejo florestal não foram implementadas, conforme a fala do colaborador R.B.

A retirada da madeira que no projeto eles diziam que era no máximo 30 metros por hectare, mas no nosso conhecimento a gente via que cada hectare que eles entravam eles levavam muito mais de que 50 até 100 metro por hectare, teve área que ficou só uma capoeira, e como foi tirada as árvores que regula o clima, nosso clima aqui alterou muito. Hoje a gente ver que tá muito quente; na época dos meus 20 anos até meus 30 anos eu trabalhava na roça de sol a sol de 6:00h às 6:00h, hoje a gente vai na roça quando dá 9, 10 horas você já vem embora, por que se você ficar lá é arriscado você evaporar de tanto calor, ninguém aguenta, não tem como o ser humano aguentar mais mesmo, aí hoje para essa atividade de roça da forma braçal que a gente trabalha no cultural mesmo né a gente vai pra lá 6 da manhã e 9, 10 horas já tem que tá vindo, aí só dá de voltar pra roça das 4 da tarde em diante até as 6, aí acaba que a gente diminuiu o serviço (Colaborador R.B., 2022).

Com isso, as famílias tiveram que criar alternativas com a diminuição do tempo em um dos seus principais meios de subsistência, a roça, e passaram a alternar seus tempos de serviço nas áreas de manejo de açazais, passando a trabalhar pela parte da manhã na roça de anuais e a tarde no manejo de açai e da pesca.

Todavia, quando as famílias começam a ter acesso à renda proveniente da exploração madeireira, elas diminuem seu trabalho como o plantio de mandioca e a produção da farinha, passando a depender da renda da madeira. Em vista disso, a produção agrícola caiu, levando muitas famílias a renovarem seus contratos com a madeireira. Há relatos de famílias que chegaram a passar necessidades com o fim do contrato e sem roças para o sustento. Há também famílias que com o dinheiro do contrato compraram casas na cidade de Gurupa bem como outros bens de serviço.

A empresa de carbono entrou no ano de 2022, apesar de já ter um contrato assinado com a associação, é algo que os comunitários têm muitas dúvidas. Segundo eles, ainda falta esclarecimento para que as pessoas possam entender o que é o crédito de carbono e como isso influencia o meio produtivo das famílias e o acesso ao uso da sociobiodiversidade.

A partir da assinatura do contrato entre a ARQMG e a Carbonex já é possível perceber em algumas comunidades a preocupação de moradores que sobrevivem da extração de madeira, pois segundo a explanação feita pela empresa, as pessoas não poderão mais extrair madeira, com isso algumas famílias passaram a derrubar árvores com frequência com medo de não poderem mais extrair a partir do momento que o projeto entrar em vigor. Essas pessoas estão inseguras em meio as incertezas do projeto, preocupadas com a continuidade das roças e o sistema tradicional de corte e queima.

Apesar dos dois focos dos projetos externos empresariais na exploração da madeira ou em crédito de carbono, observa-se que existe uma riqueza de produtos não madeireiros na terra firme, que se tornou a maior área produtiva para as famílias nos últimos anos, além dos produtos nativos da mata. Percebe-se o aumento no cultivo de plantas permanentes nas áreas de terra firme, dando maior diversificação produtiva, diferente do que se viu no início da formação das comunidades, que utilizavam apenas as áreas de várzea, prevalecendo o cultivo da lavoura branca.

Gomes (2019) estimou que 30% da produção familiar é para o consumo e 70% para a comercialização, levando em conta as criações de pequenos animais como porcos, patos, galinha, do peixe pescado no rio ou criado em tanques escavados e o camarão. Isto significa que a inserção das comunidades tradicionais ribeirinhas deveria considerar como as roças desempenham um papel para a segurança alimentar, não podendo ser excluída das propostas de sociobioeconomia. Assim, pensar bioeconomia para a Amazônia passa necessariamente pelo princípio da inclusão das comunidades na definição sobre o futuro e no papel da floresta no sentido de manutenção das diversas naturezas e interdependências entre elas.

Existem vários produtos de consumo que as famílias mantêm sem interesse direto em venda, geralmente são aqueles que têm a safra pequena e são utilizados para o consumo, como no caso do mari, uxi, piquiá, ingá, bacabi, feijão e milho. Nesse sentido, as pessoas consomem, trocam ou doam por ser produtos com pouco tempo de conservação. É possível identificar também várias espécies de madeira que existiam na área da comunidade até pouco tempo, hoje em dia as pessoas não costumam extrair madeira para vender, até porque várias espécies foram extraídas no “projeto de manejo florestal” e estas espécies sofreram diminuição significativa, sobrando apenas algumas árvores menores (finas) como: itaúba, quara, maparajuba, angelim pedra, angelim rajado, espoja, piquiá, ipê roxinho, maçaranduba, uxizeiro e cumaru. Muito esporadicamente as famílias vendem a virola na várzea e algumas espécies da terra firme para fazer estaca, utilizadas na construção de casas, pontes, entre outras utilidades em suas propriedades.

O debate nos leva a criticar o conceito de bioeconomia, muito difundido na atualidade enquanto componente da agenda pública estadual, nacional e mundial e atrelado à perspectiva dominante de caráter econômico ou da economia verde. E, por outro lado, nos remete a defender as ideias de sociobioeconomia e de bioeconomia inclusiva. Ferreira *et al.* (2024) identificam que o conceito de sociobioeconomia como a mais adequada para a Amazônia e sua diversidade, como sendo as “economias indígenas, tradicionais e locais baseadas na sociobiodiversidade” (GARRETT *et al.*, 2024, p. 30). Para estes, a “sociobioeconomia pode fomentar sistemas econômicos alternativos, em contraste com a abordagem *business-as-usual*, pois está alinhada com as relações harmoniosas entre comunidades indígenas, locais e tradicionais e seu meio ambiente”.

A experiência do território quilombola de Gurupá, nos remete a questionar a atuação governamental, a ação de atores econômicos protagonizados pelas empresas madeireiras e de intermediação de mercado de carbono, do envolvimento das organizações sociais formais, diante das relações de dominação que impõem estratégias de atores externos às comunidades, sem a consulta qualificada às comunidades, sem a repartição justa dos benefícios a qual ocasiona mudanças que deterioram as relações ecológicas e sociais locais.

4 CONCLUSÃO

Os principais impactos do projeto de exploração florestal foram as extrações indiscriminadas de espécies de potencial madeireiro, em que desestabilizaram as condições climáticas, com o aumento da temperatura local e a diminuição da produção agrícola, aumentando os conflitos entre os comunitários, e também entre as comunidades.

Apesar destes impactos, há grande potencial produtivo para aproveitamento e utilização dos produtos da sociobiodiversidade na comunidade. Essa diversificação produtiva agroextrativista mantém viva a tradição e a natureza, através de técnicas de manejo utilizadas pelos antepassados como meio de resistência, o que evidencia a importância dos saberes, conhecimentos, práticas e perspectivas dos povos e comunidades tradicionais, no manejo e manutenção do meio ambiente. Nos remete também a pensar acerca da importância em se preservar esse espaço, diante das disputas pelos recursos naturais locais protagonizados por empreendimentos capitalista.

Nesse contexto atual, com novas narrativas de proteção à Amazônia na agenda pública do estado do Pará e do Brasil, as concepções e uso dos termos de bioeconomia ou sociobioeconomia precisam ser vistos criticamente, para que sejam colocadas à centralidade das sociobiodiversidades amazônicas, com apoio aos processos de inclusão e de protagonismos das comunidades tradicionais, camponesas e de povos indígenas. Assim é necessário que se estabeleça políticas públicas efetivas que visem a melhoria das capacidades de gestão e de organização local, com acesso às políticas, que defendam o uso dos territórios de forma sustentável, para a continuidade sociocultural e qualidade de vida dos povos que neles habitam e conservam.

REFERÊNCIAS

BRITO, A. de F. **Santa Luzia do Flexinha, da voz ao palco**: memórias dos olhos que se abrem para o rio. 2018. Monografia de Conclusão de Curso (Licenciatura em Teatro) - Universidade Federal do Pará, [S. l.], 2018.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 79**, de 19 de dezembro de 1966. Institui normas para a fixação de preços mínimos e execução das operações de financiamento e aquisição de produtos

agropecuários e adota outras providências. Disponível em: <https://goo.gl/ftH8EB>. Acesso em: 20 mar. 2023.

BRASIL. **Decreto Nº 6.040**, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

BRASIL. **Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade**. Brasília: MDA, MMA, MDS, Julho, 2009.

CONAB. Sociobiodiversidade Interação do Homem, Mercado e Natureza. **Compêndio de Estudos Conab/Companhia Nacional de Abastecimento**, v. 1, (2016-). Disponível em: <https://www.conab.gov.br>. 16 abril de 2023.

DIEGUES, A. C. S. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 2000.

DIEGUES, A. C. S. Sociobiodiversidade. *In*. FERRARO JUNIOR, L. A. (org.) **Encontros e Caminhos: Formação de Educadoras(es) Ambientais e Coletivos Educadores**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2005, p. 305-312.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S.; SILVA, V. C.; FIGOLS, F. A.; ANDRADE, D. **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: NUPAUB-USP, 2000.

DINIZ, J. D. A. S.; CERDAN, C. Produtos da sociobiodiversidade e cadeias curtas: aproximação socioespacial para uma valorização cultural e econômica. *In*: GAZOLLA, M.; SCHNEIDER, S. **Cadeias curtas e redes agroalimentares e alternativas: negócios e mercados da agricultura familiar**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2017, p. 259-280.

FERREIRA, J. *et al.* A lack of clarity on the bioeconomy concept might be harmful for Amazonian ecosystems and its people. **Ecological Economics**, Volume 224, 2024.

FREIRE, P. **Ação cultural para liberdade**. 5ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. 149p.

GARRETT, R.; FERREIRA, J.; ABRAMOVAY, R.; BRANDÃO, J.; BRONDÍZIO, E.; EULER, A.; PINEDO, D.; PORRO, R.; CABRERA ROCHA, E.; SAMPAIO, O.; SCHMINK, M.; TORRES, B.; VARESE, M.. Transformative changes are needed to support socio-bioeconomies for people and ecosystems in the Amazon. **Nat Ecol Evol**, 8, 1815–1825 (2024). <https://doi.org/10.1038/s41559-024-02467-9>

GOMES, N. dos S. **Tempo Comunidade I**. Universidade Federal do Pará/Faculdade de Etnodiversidade – Curso de Licenciatura em Etnodesenvolvimento. Altamira. 2019.

GOMES, N. dos S. **Tempo Comunidade II**. Universidade Federal do Pará/Faculdade de Etnodiversidade – Curso de Licenciatura em Etnodesenvolvimento. Altamira. 2020.

GUIMARÃES, M. S. S. **A história de um intelectual orgânico em defesa da educação na Amazônia: Manoel do Carmo e a Casa Familiar Rural de Gurupá – PA**. 2017. Dissertação (Programa de Pós-Graduação, do Instituto de Ciência da Educação) - Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Educação. Belém, 2017.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Portal Cidades: censo demográfico 2021**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/gurupa>. Acesso em: 16 abril de 2023.

IEB. Instituto Internacional de Educação do Brasil. **Regularização fundiária e manejo florestal comunitário na Amazônia: sistematização de uma experiência inovadora em Gurupá-PA** / Instituto Internacional de Educação do Brasil, Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional. – Brasília: IEB. 2ª Edição – abril de 2011.

LIMA, C. V. S. de; CARDOSO JUNIOR, H. M.; LUNAS, D. A. L. Política de garantia de preços mínimos para produtos da sociobiodiversidade (PGPM-Bio): potencialidades da intervenção estatal para a conservação ambiental em Goiás. **Guaju**, Matinhos, v.3, n.1, p. 37-65, jan./jun. 2017.

OLIVEIRA, A. da C.; PARENTE, F. de A.; DOMINGUES, W. C. L. Pedagogia da Alternância e(m) Etnodesenvolvimento: realidade e desafios. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 42, n. 4, p. 1545-1565, out./dez. 2017.

OLIVEIRA, A. da C.; BELTRÃO, J. F.; RIBEIRO, P. H.. Etnodesenvolvimento: prática pedagógica na formação universitária de povos e comunidades tradicionais. **Revista Exitus**, V. 03, N. 02, jul./dez. 2013.

PARENTE, F. de A.; MILÉO, I. do S. de O. O Curso de Etnodesenvolvimento e a formação diferenciada e intercultural: contribuições no contexto educacional, sociopolítico e cultural da Amazônia. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 37, 2021.

RAMOS, C. A. P. **Manifesto para a última gente de verdade sobre o carbono**. Texto produzido em momento da Audiência Pública sobre o mercado de carbono convocado pelo Núcleo Agrário e Fundiário (NAF) do Ministério Público Estadual, datado para 24 de janeiro de 2023, na sede municipal de Portel.

SILVA, R. W. C., PAULA B. L. Causa do aquecimento global: antropogênica versus natural. **Terra e Didática**, 5(1):42-49.

TORRES, G. **Orgulho de ser Gurupaense**. Disponível em: <http://gilvandro-gilvandrotorres.blogspot.com.br/>. Acesso em mar. 2023.

WAGLEY, C. **Uma comunidade Amazônica: estudo do homem no trópico**. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional Brasília INL, 1977.

WEINSTEIN, Barbara. Pará versus Amazonas. **Estudos Econômicos**, São Paulo, 15(2):221-239, maio/ago. 1985.

ZHOURI, Andrea; LASCHEFSKI, Klemens (org). **Desenvolvimento e conflitos ambientais: Um Novo Campo de Investigação**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010. p. 11-34.

**COCINAR Y ALIMENTAR: ENTRE LA CREACIÓN Y LA RESISTENCIA EN
CONTEXTOS DE PRECARIEDAD. ESTUDIO SOBRE LA GESTIÓN Y
CONSTRUCCIÓN DE LA ALIMENTACIÓN POR PARTE DE MUJERES EN UN
BARRIO PERIFÉRICO DE SÁENZ PEÑA, CHACO (2022-2024)**

Luis E. Blacha¹
Silvia Noemí Sánchez²

RESUMEN

Este artículo se propone analizar cómo las madres construyen y gestionan la alimentación cotidiana de sus hogares con niñas/os con malnutrición en los barrios periféricos de Presidencia Roque Sáenz Peña, Chaco, Argentina (entre los años 2022 y 2024). Para ello, se emplea una metodología cualitativa flexible y etnográfica. Las técnicas de recolección de información son: observación participante en un comedor social y entrevistas abiertas con la referente del comedor social, las voluntarias y las madres que retiran raciones diariamente. El estudio permite describir las tácticas y resistencias creativas que diversas mujeres emprenden para saciar el hambre. Aquello que cocinan se resuelve entre la practicidad y los recursos disponibles, la composición nutricional de la dieta resultante contribuye a moldear cuerpos malnutridos. Se construye y gestiona la alimentación desde la precariedad, el azar y lo impredecible, pero también con organización y redes de apoyo comunitario que garantizan la supervivencia de familias que han sido excluidas por el mercado laboral y el sistema agroalimentario.

Palabras clave: Estrategias. Mujeres madres. Desigualdad nutricional. Comedores sociales. Pobreza.

**COOKING AND FEEDING: BETWEEN CREATION AND RESISTANCE IN CONTEXTS
OF PRECARIOUSNESS. A STUDY ON THE MANAGEMENT AND CONSTRUCTION OF
FOOD BY WOMEN IN A PERIPHERAL NEIGHBORHOOD OF SÁENZ PEÑA, CHACO
(2022–2024)**

ABSTRACT

This article aims to analyse how mothers construct and manage daily meals in their homes with malnourished children in the suburbs of Presidencia Roque Sáenz Peña, Chaco, Argentina (between 2022 and 2024). To this end, a flexible, qualitative, ethnographic methodology is employed. The information gathering techniques are: participant observation in a soup kitchen and open interviews with the soup kitchen coordinator, volunteers, and mothers who collect daily rations. The study describes the creative tactics and resistance strategies that various women employ to satisfy hunger. What they cook is determined by practicality and available resources, and the nutritional composition of the resulting diet contributes to shaping malnourished bodies. Food is constructed and managed from a position of precariousness, chance and unpredictability, but also with organisation and community support networks that guarantee the survival of families who have been excluded from the labour market and the agri-food system.

Keywords: Strategies. Mothers. Nutritional inequality. Community kitchens. Poverty.

¹ Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología (IESCT), Universidad Nacional de Quilmes/ CONICET-CIC-PBA. (Argentina). E-mail: luisblacha@gmail.com

² Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura de la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina) E-mail: silvia.sanchez@comunidad.unne.edu.ar

COZINHAR E ALIMENTAR: ENTRE A CRIAÇÃO E A RESISTÊNCIA EM CONTEXTOS DE PRECARIEDAD. UM ESTUDO SOBRE A GESTÃO E A CONSTRUÇÃO DA ALIMENTAÇÃO POR MULHERES EM UM BAIRRO PERIFÉRICO DE SÁENZ PEÑA, CHACO (2022–2024)

RESUMO

Este artigo propõe analisar como as mães constroem e gerem a alimentação diária dos seus lares com crianças malnutridas nos bairros periféricos de Presidencia Roque Sáenz Peña, Chaco, Argentina (entre os anos de 2022 e 2024). Para tal, é utilizada uma metodologia qualitativa flexível e etnográfica. As técnicas de recolha de informação são: observação participante numa cantina social e entrevistas abertas com a responsável pela cantina social, as voluntárias e as mães que retiram rações diariamente. O estudo permite descrever as táticas e resistências criativas que várias mulheres empreendem para saciar a fome. O que elas cozinham é decidido entre a praticidade e os recursos disponíveis, e a composição nutricional da dieta resultante contribui para moldar corpos desnutridos. A alimentação é construída e gerida a partir da precariedade, do acaso e do imprevisível, mas também com organização e redes de apoio comunitário que garantem a sobrevivência de famílias que foram excluídas pelo mercado de trabalho e pelo sistema agroalimentar.

Palavras-chave: Estratégias. Mães. Desigualdade nutricional. Cozinhas comunitárias. Pobreza.

Data da submissão: 11.07.2025

Data da aprovação: 15.12.2025

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es analizar cómo se construye la alimentación de los hogares que tienen niños/as con malnutrición en los barrios periféricos de Presidencia Roque Sáenz Peña (en adelante, Sáenz Peña), Chaco, en la región nordeste argentina (NEA). En especial se busca abordar cómo las madres se convierten en agentes sociales que gestionan la vida en lo cotidiano en contextos atravesados por la pobreza, el déficit de infraestructura y servicios básicos, inseguridad alimentaria y baja calidad de las instituciones. Lo presentado es parte de una indagación mayor en el marco de dos proyectos de investigación³ y una tesis doctoral⁴.

En publicaciones previas se indaga cómo el modelo de los agronegocios desplaza la diversidad de cultivos y homogeniza los territorios. Campesinos, indígenas y pequeños productores abandonan los campos y engrosan los cordones periféricos de las ciudades. La pérdida de acceso a tierras repercute de manera inmediata en la capacidad de autoalimentación de las familias (SÁNCHEZ, 2024). También se ha considerado en trabajos anteriores, en el contexto de tres localidades del interior de Chaco, la malnutrición en niñas/os⁵ como parte de

³ PI I+D: Soluciones alimentarias: tecnologías, políticas y estrategias contra el hambre (SI-Universidad Nacional de Quilmes) y PI 23H004 Universidad Nacional del Nordeste: Conflictos, violencias y subjetividades. Estudios sobre las dinámicas de reproducción social en el nordeste argentino contemporáneo (Dirección Dr. Marcelo Graciosi y Dr. D. Navarro).

⁴ La autora es becaria de posgrado (BEI TIPO II) de la Secretaría General de Ciencia y Técnica de la UNNE. Tesis para la obtención del título de doctora por la Universidad Nacional de Quilmes, titulada: “Los cuerpos del monocultivo”. La articulación de los agronegocios, la medicalización y los cuidados de las infancias con malnutrición en Presidencia Roque Sáenz Peña, Chaco (2019-2024). Dirección Dr. L. Blacha y Dra. F. Trentini. Instancia de pre-defensa: 23/10/2025.

⁵ Para dar cuenta de la diversidad sexo genérica se opta por indicar el femenino y masculino de sustantivos que refieren a personas. Cuando la identidad de las personas es predominantemente femenina -como sucede con el ámbito de los cuidados y la preparación de comidas en el campo de estudio- se utiliza la marca de género gramatical femenino. A efectos de dar cuenta de la producción académica de mujeres, estas son identificadas con un adjetivo o su nombre de pila. Se toma esta decisión porque se considera que a través del uso genérico del masculino se

los agronegocios “como un proceso que posee consecuencias ambientales y que potencia la exclusión social al ampliar la oferta calórica y reducir el acceso a nutrientes” (BLACHA; SÁNCHEZ, 2024, 75-76).

En este artículo se aborda cómo se construye la alimentación cotidiana en contextos que parecieran “no funcionar” para el sistema agroalimentario industrializado imperante. Una forma de vincularse con los alimentos que presenta diferencias significativas respecto de las grandes ciudades argentinas. A nivel nacional, el patrón alimentario en Argentina se corresponde con un país de ingresos medios-bajos, en el cual la ingesta de alimentos industrializados se incrementa a medida que son mayores los ingresos (BALLESTEROS *et. al* 2024). En el caso analizado, el acceso a los alimentos y su preparación se inserta en procesos que pueden ser caracterizados como “resistencias” a ese sistema que abastece a las grandes ciudades utilizando tecnologías excluyentes.

Se hace foco en cómo construyen su alimentación los/as “malnutridos/as” de barrios periféricos porque también permite abordar “la invención de lo cotidiano”, es decir, aquellos procedimientos, apoyos, redes, afectos y posibilidades que se ponen en juego las madres ante situaciones de desigualdad nutricional en un barrio periférico de Roque Sáenz Peña (Chaco, Argentina). Se busca identificar aprendizajes que surgen en estos procesos de “dar de comer” que puede convertirse en insumos para generar estrategias contra el hambre y la malnutrición. Con este objetivo, el artículo se organiza en títulos: Metodología y caracterización del contexto de estudio; Marco teórico; Alimentos e infraestructura disponibles en los barrios periféricos; Gestionar recursos, construir la alimentación; Conclusiones y Referencias bibliográficas consultadas.

2 METODOLOGÍA Y CARACTERIZACIÓN DEL CONTEXTO DE ESTUDIO

En este artículo se utiliza una metodología cualitativa flexible y etnográfica (PIOVANI, 2007; MENDIZÁBAL, 2006). Las técnicas de recolección de datos son: observación participante y entrevistas abiertas. Para el trabajo de campo se realizan caminatas por el barrio Sáenz Peña de la localidad del mismo nombre, encuentros con las madres y referente del comedor social seleccionado antes, durante y después del trabajo de cocina y distribución de comidas calientes y meriendas. Se realizan conversaciones abiertas con una o varias mujeres ya sea con aquellas que esperan para retirar la ración de alimentos que luego se consumirá en sus hogares, o las otras que gestionan la distribución de platos y porciones como trabajadoras voluntarias del comedor social. Se hace hincapié en el establecimiento de vínculos de confianza entre la investigadora y las mujeres, esto se logra al recurrir de manera frecuente al comedor social. Es generalmente la encargada del comedor la que llama por sus nombres a las madres y las presenta a la investigadora. Luego de una conversación inicial, si las mujeres acceden, la investigadora las acompaña a sus hogares adonde continúa la entrevista.

Se recorta para este escrito, el trabajo de campo realizado en el barrio mencionado, las mujeres que asisten al comedor social y residen en el barrio Sáenz Peña, de la ciudad homónima, Chaco, Nordeste argentino (NEA). El NEA, conformado por las provincias de Chaco, Formosa, Corrientes y Misiones, es una región caracterizada por la “exclusión, pobreza, concentración del ingreso y del poder en las instituciones que pierden su calidad democrática” (GIRBAL-BLACHA, 2020, 121). De incorporación tardía al modelo agroexportador (GÓMEZ LENDE, 2020) es descripta como economía marginal (LEONI, 2015; PANTALEÓN, 2005). La desigualdad y la pobreza se encuentran arraigadas en la región (INDEC, 2025; BOLSI *et al*, 2005; LONGHI Y ASFORA, 2022) condicionando la vida de niños/as, mujeres y familias con

contribuye a invisibilizar el aporte de mujeres y cuerpos feminizados; el lenguaje no es neutro, sino que vehiculiza el poder de nombrar.

necesidades básicas insatisfechas (NBI) en general, incidiendo de modo intenso en niños/as (SALVIA *et al.*, 2021).

Figura 1. Ubicación en Argentina de Chaco, en la región nordeste (NEA)



Foto: Silvia Sánchez (2025).

Sáenz Peña, una localidad de 102.086 habitantes (INDEC, 2025), es la segunda ciudad en importancia del Chaco, reconocida por ser el principal centro algodonero del país⁶. Sus barrios periféricos permiten abordar la diversidad de estrategias y realidades que existen al interior de la provincia en relación con el objetivo de indagación: las resistencias que encaran mujeres madres en contextos de desigualdad nutricional cuando el acceso a los alimentos y a la salud se ven comprometidos.

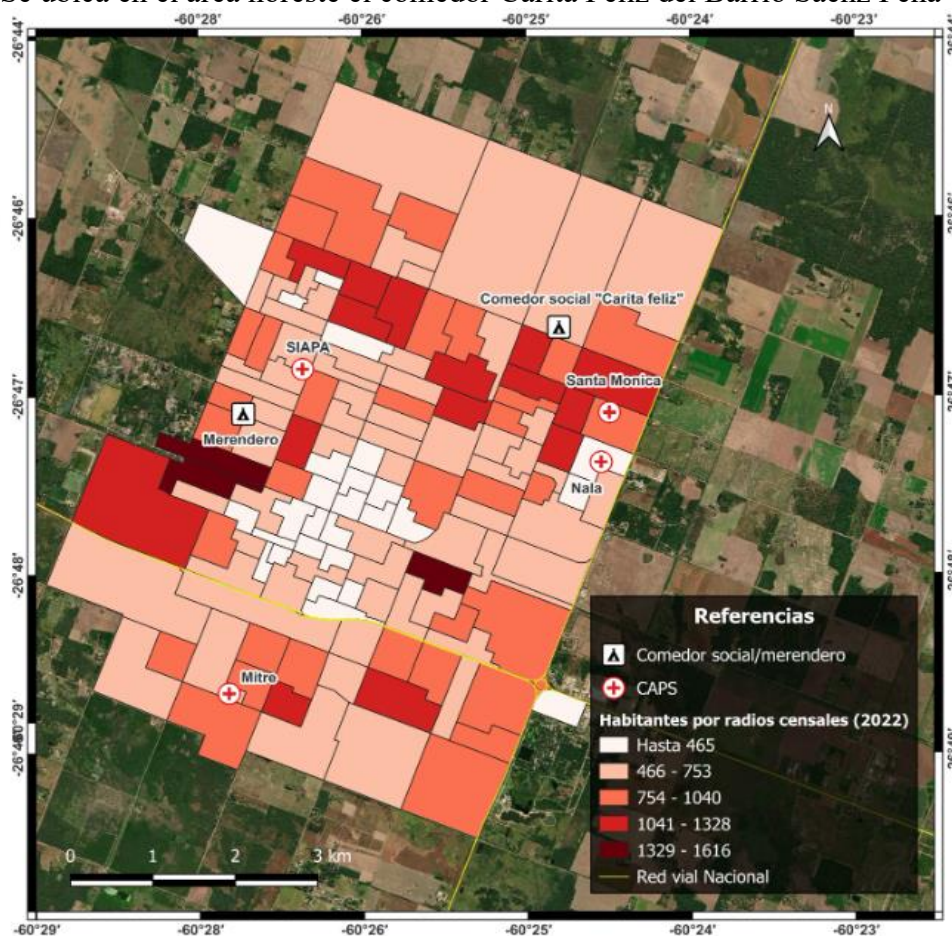
En cuanto al comedor “Carita feliz”, funciona en parte de las instalaciones de una vivienda familiar que es usada para las necesidades diarias del comedor y la familia que habita en ella. Un garaje en desuso y el patio con galería adonde se disponen enseres, mercaderías, tecnologías de cocina (ollas, anafes, estantes, tablas para picar, baldes, etc.). La vivienda es propiedad de la familia que conduce el comedor, compuesta por un matrimonio (Luján y Beto)⁷ y cuatro adolescentes (Karen, Nico, Lili y Franche). Luján, la madre, es referente política del

⁶ El historiador Marcos Altamirano refiere que en 1911 se crea la Fuerza de Operaciones en el Chaco a cargo del Coronel Enrique Rostagno, con el objetivo de eliminar la “frontera interior” con el aborigen, consolidar la línea de fortines sobre el Bermejo, ocupar efectivamente el Chaco Central hasta el límite con el Paraguay y el Río Pilcomayo. En paralelo, la construcción del ferrocarril debía unir a Barranqueras con Metán (Salta) (Ley N° 5559/1908 de Fomento de los Territorios Nacionales). El Regimiento 6 de Caballería al mando del Comandante Carlos D. Fernández funda en el kilómetro 173 de la línea férrea Barranqueras-Metán la población “Pueblo de la Picada Sáenz Peña” el 1° de marzo de 1912. Historia del Chaco: FUNDACIÓN DE PRESIDENCIA ROQUE SÁENZ PEÑA - CHACO (*)

⁷ Se alteran los nombres para preservar confidencialidad, en todos los casos.

barrio (popularmente denominada puntera⁸), realiza el trabajo social de gestionar el comedor y tramitar las necesidades del barrio ante el municipio local, merced a sus vínculos políticos. Beto también gestiona, es quien trae los insumos (mercaderías, leña, agua), decide el menú y cocina. La dinámica familiar se flexibiliza para la gestión del comedor. Un grupo de mujeres del barrio, también madres y abuelas, colaboran con la preparación, limpieza, corte y distribución de alimentos. Son colaboradoras, beneficiarias de planes sociales y ellas mismas retiran alimentos de comedor. Las comidas preparadas diariamente no se consumen en el comedor, sino que son retiradas en recipientes (ollas, jarras, fuentes tipo *tupperware*) por las familias del barrio. Así, las mujeres disponen en un largo tablón, que oficia de mesa, alineados y uno al lado del otro los recipientes y con un cucharón sirven la comida, cuando esta se entibia para evitar accidentes.

Figura 2. Plano de Presidencia Roque Sáenz Peña, Chaco. Con indicación de radios censales. Se ubica en el área noreste el comedor Carita Feliz del Barrio Sáenz Peña



Elaboración: Daniel Blanco (2025).

En un terreno en un barrio contiguo, el San José, Luján consigue a través de la Dirección de Tierras del Municipio local la propiedad de un lote en el cual instala un merendero. Dos veces a la semana, ella y las mismas mujeres hacen la merienda para las/os niñas/os del barrio.

⁸ Zarazaga (2015) indica que los punteros son “mediadores claves para contactar a los pobres, conocer cuáles son sus necesidades más urgentes (...) y proveerles soluciones a cambio de apoyo político” (p. 11). Los punteros “son vecinos de los pobres, conocen sus necesidades y son a menudo ellos mismos beneficiarios de los planes sociales que distribuyen” (p. 17). Son capaces, por ello, de llevar adelante “una política social altamente focalizada” (Zaragoza, op. cit., 17). Son “líderes comunitarios cercanos a la gente” (AUGERO, 2004, en ZARAZAGA, op. cit., 18), “viven en los mismos barrios precarizados donde realizan su labor política” (ZARAZAGA, op. cit., 19).

Se cocina una preparación caliente (mate cocido, infusión de yerba mate con leche o chocolate con leche) en una gran olla sobre el fuego a leña en el piso de tierra. Se distribuye esta preparación en jarras que cada familia retira. La bebida caliente se acompaña con el panificado que se consigue en donación. Otros días, las mismas mujeres amasan y distribuyen panificados elaborados por ellas (panes caseros, bollos dulces, arrollados con dulce, tortas fritas, etc.). Es frecuente que distintas dependencias del municipio (Secretaría de Cultura, Área de Desarrollo Social, Secretaría de Deportes, entre otras) realicen actividades en las dependencias del merendero. Estas pueden ser proyección de una película, jornadas de lectura en voz alta, talleres de pintura y reciclado, charla informativa para las madres, entre otras.

3 MARCO TEÓRICO

Los alimentos son abordados como tecnologías comestibles que incluyen tanto productos como procesos y formas de organización. Su funcionamiento no es una propiedad del alimento/artefacto, sino que está social y tecnológicamente construido a partir de la adopción que hacen de ellos los actores sociales (THOMAS, BECERRA; BIDINOST, 2019). Su funcionamiento puede generar inclusión social como exclusión de importantes sectores de la población. En especial cuando se utilizan tecnologías que concentran la producción y facilitan la apropiación de la renta - como es el caso de los agronegocios - se generan dinámicas excluyentes. En el caso abordado, el acceso a nutrientes resulta en un tipo de desigualdad social que potencia otras asimetrías existentes en el territorio vinculadas con el acceso a servicios públicos, el nivel educativo y el ingreso económico del hogar (BLACHA; SASSONE TORCELLO, 2025).

Las tecnologías alimentarias también pueden ser abordadas como una forma de intervenir sobre la vida, es decir, como un dispositivo disciplinar del biopoder. El avance de los agronegocios, estudiado previamente, es parte de ese proceso en donde se interviene sobre la vida humana y no humana con consecuencias en el ambiente como en la salud de la población (BLACHA; SÁNCHEZ, 2024). Las tecnologías agroalimentarias, construidas desde lo social y tecnológico, pueden “funcionar” para algunos actores sociales, pero no para otros. Es lo que se denomina flexibilidad interpretativa: un mismo artefacto adquiere diferentes significados para los distintos grupos que forman parte de su funcionamiento (PINCH; BJIKER, 1984).

En el proceso analizado, se hace foco en las resistencias o tácticas (DE CERTEAU, 2010) que, ante las dificultades para acceder a alimentos, emprenden mujeres que son madres y abuelas. Se entiende que las tácticas son prácticas cotidianas y creativas de las personas o grupos subordinados que, sin tener poder institucional, aprovechan las oportunidades momentáneas para apropiarse, modificar o subvertir las reglas impuestas por las estrategias. Estas últimas, en cambio, son ejercidas por estructuras dominantes como el Estado, las corporaciones, las elites, desde un lugar propio cuando se organiza, controla y planifica el espacio y las acciones de los individuos, estableciendo reglas y ejerciendo control. Michel de Certeau fue un gran lector de Michel de Foucault, así, si para este último “todo dispositivo lleva en sí mismo, constitutivamente, la posibilidad de una ‘falla’, un sitio donde escapar a la vigilancia y al control” (RODRÍGUEZ, 2009, 5), De Certeau se coloca “en la perspectiva de los puntos de fuga (...) los lugares en que los sujetos comunes y ordinarios viven su vida cotidianamente, para observar las fugas, las anti-disciplinas” (RODRÍGUEZ, 2009, 5). Las resistencias no son algo externo a la construcción del funcionamiento como tecnología comestible de los alimentos, sino que es parte de esa capacidad que tienen los actores sociales de significarlos, es decir, su flexibilidad interpretativa.

Se entiende que, ante el poder (FOUCAULT, 2002), ese “topo que solo se puede reconocer por su red de galerías, (...) su madriguera múltiple” (DELLEUZE, 1987, 110) siempre se tejen otras fuerzas, en relación y tensión. No necesariamente es represivo, “se ejerce

más que se posee” (DELLEUZE, 1987, 99). El diagrama del poder distribuye en el espacio, ordena en el tiempo y presupone relaciones de saber. La vida es su objeto, se renuncia al derecho de matar, pero “se permiten genocidios en nombre de la razón, del espacio vital, de las condiciones de vida y de supervivencia de una población que se considera mejor y que trata a su enemigo como el agente tóxico o infeccioso, un peligro biológico” (DELLEUZE, 1987, 122). El poder en los Estados modernos consiste en la capacidad para gestionar la vida (humana y no humana), convertirla en administrable (FOUCAULT, 2002). Ante el poder definido por Foucault, De Certeau cree “firmemente en la libertad montaraz de las prácticas” (GIARD, en De CERTEAU, 2010, XXIII). Es decir, “ninguna condición le parece *a priori* como petrificada o desesperante” (GIARD, op. cit., XXII), sino que emerge en su pensamiento un impulso optimista y una confianza en la capacidad de los agentes ordinarios por establecer microrresistencias, movilizar recursos insospechados, desplazar los límites, inventar y subvertir “con lo que haiga” (Testimonio de una de las mujeres entrevistadas). Aparece una exploración de lo cotidiano, el espacio/tiempo en el que donde otros ven obediencia y uniformidad, De Certeau percibe “espacios minúsculos de juego que tácticas silenciosas y sutiles ‘insinúan’ (...) en el orden impuesto” (GIARD, op. cit., XXIII).

Con el modelo productivo de los agronegocios, se interviene sobre la vida y los territorios de manera extensiva, se desplaza a agentes tradicionales del ámbito rural, se modifican las prácticas culinarias cuando las familias pierden acceso a las tierras (Sánchez, 2024). Se compromete la autonomía alimentaria porque se producen “*commodities*, no alimentos” (BLACHA; SÁNCHEZ, 2024, 94). El impacto de los agronegocios es mayor en regiones periféricas por la pérdida de identidades culturales y por las condiciones de precariedad pre-existentes. Este dispositivo con capacidad para ordenar el espacio y desplazar a sus habitantes tradicionales, según De Certeau puede ser subvertido. Su pensamiento opera en el campo de la *enunciación*, aquel acto de habla que presupone una apropiación de la lengua a través de sus hablantes, que se actualiza en el *presente* relativo a un momento y a un lugar y se plantea un *contrato* o relación con el *otro* (interlocutor) en una red de sitios y relaciones (GIARD, en De CERTEAU, 2010, XLIV). Además, la construcción de funcionamiento de los agronegocios genera no funcionamiento en formas alternativas de producir alimentos. Es así como la forma de alimentarse de los/as “excluidos/as” puede ser analizado como una forma de resistencia tanto a la forma de producir alimentos a escala industrial a través del monocultivo como a las identidades culturales que buscan imponerse.

En “La invención de lo cotidiano 2: Habitar y Cocinar” de M. de Certeau (2010) puede advertirse que la alimentación y las prácticas culinarias resultan prácticas de resistencia cuando los agentes sociales se rebelan ante ciertas imposiciones o circunstancias. Así, “hacer-de-comer” implica una estructuración compleja de “circunstancias y datos objetivos, donde se enmarañan necesidades y libertades, una mezcla confusa y siempre cambiante por medio de la cual se inventan tácticas, se perfilan trayectorias, se individualizan las maneras de hacer” (De CERTEAU, 2010, 205). El autor plantea también “microinvenciones”, la “práctica de la diferencia razonada” para “resistir con una mansa obstinación el contagio del conformismo” (De CERTEAU, 2010, 214). Estas ideas pueden vincularse con la noción de cocina como un espacio de creación y adaptación ante contextos de carencia de nutrientes, ambientes contaminados y deficiente acceso a servicios básicos. Los alimentos como tecnologías también se incorporan a las resistencias como parte de su funcionamiento, en especial cuando están presentes prácticas excluyentes que se presentan como “universales” y “más convenientes”, relativizando los contextos y el sentido práctico de sectores subalternos.

4 ALIMENTOS E INFRAESTRUCTURA DISPONIBLES EN LOS BARRIOS PERIFÉRICOS

En los barrios se sostienen los procesos vitales a través de la alimentación como un conjunto de prácticas y de infraestructuras. Son mujeres las que cocinan, “buscándole la vuelta”, “con lo que haiga”, “me las ingenio”, “magia hago” (Testimonios diversos de varias mujeres entrevistadas). En este apartado, entonces, interesa abordar qué alimentos están disponibles en el barrio Sáenz Peña. No sólo se administran recursos y se buscan satisfacer necesidades, comer y cocinar en estos espacios es una forma de construir el funcionamiento de aquello que nutre y alimenta.

La comprensión del contexto y las circunstancias en las cuales es posible la alimentación en los barrios periféricos permite poner en relación los territorios como determinantes de la salud. Diversas investigaciones establecen relaciones entre la pobreza, el deterioro ambiental, los bajos recursos en los hogares y el nivel de estudios alcanzados por madres y padres como condicionantes asociados a la malnutrición (CORDERO, 2018; CORDERO; CESANI, 2019; LONGHI; CORDERO, 2021; OYHENART *et al.*, 2008; LONGHI; TUÑON, 2023; DUSSÁN CHAUX *et al.*, 2025; TEJERINA *et al.*, 2018). La construcción de la alimentación es también una forma de constituirse como actor social, con prácticas, identidades, necesidades y derechos de cuya satisfacción dependen los sujetos. Las diferencias sociales no sólo resultan en diversas estrategias para alimentarse, sino que también cambian aquello que se define como “alimento”, lo que se percibe como práctico, lo que puede desecharse o aprovecharse.

En cuanto a la infraestructura y servicios básicos disponibles en el barrio, el costo del gas envasado condiciona la preparación de alimentos. De allí que en el comedor sea frecuente que se cocine a leña, sobre el piso, con soportes para las grandes ollas de aluminio. El lavado de estas ollas suele requerir grandes esfuerzos por el hollín que se impregna en la superficie de aluminio⁹. O bien que se opta en los hogares por preparaciones fritas. Las mujeres refieren que el horno no resulta conveniente “porque gasta mucho gas (...) no sale tan rico aparte y mi horno no anda bien... la puerta, lo cierro con un palo (...) y tarda más también, cocinás al horno... tenés que esperar” (CARMEN, 30 out. 2024). En muchas viviendas se observa al fondo de los terrenos la construcción de hornos artesanales a leña. Son usados para hacer pan casero y carnes asadas. Los costos elevados de la cocción al horno en cocinas a gas provocan que algunos tipos de comidas no sean prácticas. Se opta entonces por freír o guisar. Así, tortas fritas, milanasas, empanadas, papas fritas, buñuelos, tortillas, albóndigas, entre otras, se prefieren fritas. Entre otras ventajas se menciona el sabor, la rapidez, el gusto por lo frito. Esta tecnología de cocción funciona para estas mujeres porque la adoptan, prefieren y adquieren destrezas en ellas. En esta adopción y práctica, se define un perfil de cocinera/s al igual que otro específico de consumidores que optan por preparaciones ricas en grasas, que sacian y gustan, se prefieren y resultan prácticas.

Las madres relatan que el mejor aceite para freír “es el de girasol... las mezclas suelen ser diondas¹⁰ (...) mita aceite y mita grasa de vaca (...) sale más liviano, no se pone duro (...) por mis dientes, que no tengo” (LAURA, 15 marc. 2024). Entonces, suele preferirse el aceite de girasol, aunque también usan mezclas de soja y algodón, y es común que estos aceites vegetales se usen con un porcentaje de grasa vacuna. Si la disponibilidad de grasas ha descendido en grandes regiones del mundo, en Argentina se ha mantenido relativamente estable (se registra la cifra de consumo más alta de la región, según indican: ZAPATA *et al.*, 2022).

⁹ Metal del que suelen estar hechas las ollas que se utilizan en comedores. El aluminio es un metal liviano, que posee buena conductividad térmica, resiste el uso prolongado y manipulación en la cocina.

¹⁰ Hediondas, que liberan olores desagradables.

La cantidad de consumo de aceites y grasas se explica entonces no solo por el gusto y practicidad, sino por el tipo de preparaciones que pueden hacerse en los barrios con los recursos disponibles. Cocinar de esta manera es una inventiva ante la carencia tanto en variedad como en cantidad de materias primas para satisfacer las comidas cotidianas. La prioridad no es una alimentación sana, o baja en grasas, sino combatir el hambre definido como una carencia absoluta. El resultado es la mayor presencia de carbohidratos a medida que se reducen los ingresos del hogar que se combina con texturas grasosas y de gran densidad calórica (BLACHA, 2022).

Los alimentos fritos cumplen los tres requisitos que Patricia Aguirre (2002) refiere: barato, debe llenar y debe gustar. En cuanto al gusto, como hecho social, se aprende a gustar de aquello que se puede comer. Así, los fritos se recubren de una dimensión hedónica. “Gustan” y protegen ante la posible frustración de desear aquello a lo que no se puede acceder, se cristaliza en dietas monótonas adonde predominan alimentos ricos en energías, pero escasos en densidad de nutrientes. Esas dietas se traducen en cuerpos fornidos y bajos (porque los nutrientes disponibles no permiten desarrollar todo el potencial de altura). Es el hambre oculta que solo queda evidente ante indicadores biomédicos de anemia, por la pérdida de piezas dentarias, por la baja talla y los abdómenes voluminosos (BIELASKI, 2013).

Por la rapidez en la cocción, su costo es menos elevado que otro tipo de preparaciones, estas “comidas posibles son significadas como comidas poderosas”, indica la socióloga María Sordini (2021, p.22). Es decir, “no se come lo que se quiere, ni lo que se sabe, se come lo que se puede (y ese poder se construye entre la capacidad de compra y el sentido)” (AGUIRRE, 2002) A diferencia de una fruta o de la cocción de verduras horneadas, las frituras llenan, aportan sensación de saciedad por su alto contenido graso. La grasa es el alimento trazador de los consumos de los pobres (AGUIRRE, 2002). Si bien algunos entrevistadas reconocen sus efectos en la salud (colesterol, obesidad, indigestión o empacho¹¹), puede aplazarse la preocupación y los riesgos si el alimento “llena la panza” y permite cumplir con jornadas de trabajo. Estas preferencias no son sólo un gusto moldeado por el acceso a alimentos, sino también por los límites que impone la infraestructura culinaria y de conservación. Son alimentos que “funcionan” porque se adaptan a los recursos disponibles en los hogares populares de Sáenz Peña.

Figura 3. Imagen de niñas/os y adultos retirando raciones de comida.



Foto: Graciela Achaval (2025).

¹¹ Empacho, “indigestión de la comida”, “trastorno que por esta causa padece el organismo” (RAE, 1992). En el nordeste de Argentina, enfermedad que “se origina de una mala digestión o bien por el estado físico de una persona” (Pérez Samaniego, 1988). Campos-Navarro (2000) señala que los reportes de empacho en la historia médica latinoamericana reflejan su importancia y la vigencia de la enfermedad de “predominio infantil que se ha mantenido en los compartimentos de la medicina popular, y que requiere de una nueva revisión y valoración por las ciencias médicas”. Información extraída de: (2007). El empacho: una enfermedad popular latinoamericana. *Cuadernos de Historia de la Salud Pública*, (102) Recuperado en 06 de mayo de 2025, de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0045-91782007000200004&lng=es&tlng=es.El

Figura 4. Fotografía de las ollas a fuego de leña sobre el piso del patio del comedor.



Foto: Graciela Achaval (2025).

Como lo señala Harris (2017), los alimentos preferidos son aquellos que presentan una relación de costos y beneficios prácticos más favorables que los alimentos que se evitan. Se incluye en esta relación elementos muy variados tales como el esfuerzo, el costo de producción y la preparación, la posibilidad de obtener reemplazos más baratos y nutritivos y los efectos negativos en el medio ambiente (sin que estos últimos sean iguales a los costos monetarios). No resulta extraño, entonces, que ante posibilidades de alimentos que aporten salud-nutrición, pero que no sacian ni rinden, los sectores más empobrecidos opten por preferir aquellos cuya ecuación de costos y beneficios les resulte más conveniente. Por otra parte, como el mismo M. Harris (2017) señala, los alimentos contribuyen y sustentan una identidad colectiva y son expresión de relaciones sociales y de poder. En el caso del predominio y el gusto por alimentos ricos en grasas, se moldea a través de ellos cuerpos fuertes, corpulentos, anchos¹², en contraposición a “débiles y esmirriados”, “esbeltos y delicados”. Se dibujan, a través de este consumo, los contornos de los cuerpos de las clases trabajadoras, la disponibilidad de nutrientes “puede desarrollar determinados desarrollos cognitivos y fuerza de trabajo para reproducir la vida” (SORDINI, 2021, 72). Los cuerpos vivencian y soportan los contextos de precariedad y hambre, en definitiva, “una distribución de energías desigual” (SORDINI, 2021, 72) que regula cual biopolítica a qué vidas, a qué accesos laborales y a qué trayectorias (educativas, de salud, de ascensos sociales, etc.) acceden dichos cuerpos.

El alimento como tecnología comestible debe ser abordado no sólo por su composición nutricional, sino por las prácticas culinarias y la organización que permite la infraestructura disponible. Más que un producto es un proceso que no sólo nutre y construye identidades culinarias, sino que permite e interviene sobre la vida. Los alimentos se convierten en una forma de biopoder y, por lo tanto, demandan de una gestión que es tanto social como tecnológica.

5 GESTIONAR RECURSOS, CONSTRUIR LA ALIMENTACIÓN

En la obtención y preparación de alimentos, en las preferencias y los gustos, y, sobre todo en la organización cotidiana de aquello que ha de gestionarse para comer, predomina no solo la incertidumbre -y en cierta medida el azar-, sino también lo errante, lo itinerante, entre el comedor social, el comedor escolar y las comidas del hogar. Es el hecho de que en “la

¹² Patricia Aguirre (2015) explica que el ideal de cuerpo en los sectores de bajos ingresos pasa porque sea fuerte (apto para trabajos de mano de obra intensos, resistente a la enfermedad, activo y de formas generosas). Para alimentar este cuerpo fuerte se eligen alimentos que reflejen esa fortaleza: rendidores (gustosos, baratos y que aporten saciedad) y generalmente son de comensalidad colectiva. Se consumen y se disfrutan todo lo que se puede porque no se sabe qué carencias se sufrirá mañana.

organización diaria del comer familiar como práctica alimentario-nutricional privada pase a realizarse en contextos públicos (comunitario y/o escolar)” (HUERGO; BUTINOF, 2012, p. 212) perdiendo la familia su carácter de mediadora exclusiva entre el alimento y el estado nutricional, la salud del cuerpo, las experiencias y sentidos que circulan alrededor de “la mesa”, como indica Alicia Cattáneo (2002). Es una manera de construir la alimentación que incluye formas de organización, infraestructura y saberes que permiten superar el “no funcionamiento” que, construido por las modernas e industrializadas formas de alimentarse con prácticas mercantilistas, excluye a quienes no consiguen vender su fuerza laboral, lograr ingresos estables que “alcancen”.

De esta forma, como sostienen Juliana Huergo y Mariana Butinof (2012, p.212), las familias recurren a “un engranaje de prácticas alimentarias” que implican coordinación entre: escenarios, actores, insumos, tiempos y espacios. Por ejemplo, si se consideran escenarios, no en todos los hogares visitados se dispone de heladera para conservar los alimentos, o la cocina es a leña, da al patio, se cocina sobre una mesa con agua que se acarrea en baldes y bidones. En cuanto a actores, algunas mujeres madres adolescentes no siempre saben cocinar por lo que recurren a redes familiares que las suplen en la tarea, o bien se recurre a un comedor comunitario o las principales comidas de sus hijos/as se hacen en el comedor escolar. En otros casos, si es la mujer la que posee trabajo, es su pareja masculina quien se encarga de la gestión de la alimentación. Cuando la familia recibe módulos alimentarios con productos secos, no perecederos, es necesario que cuenten con determinada tecnología en el hogar para su preparación adecuada. Cuando los/as jefes/as de familia poseen trabajo, los tiempos del comer se determinan por horario laboral. Si no lo poseen y se recurre a la asistencia de comedores y merenderos, los tiempos están marcados por los horarios de entrega de las raciones por parte de estas instituciones. Lo mismo sucede con las escuelas y sus comedores. Todos estos aspectos se combinan en el barrio en estudio dado que a 2024 pueden registrarse tres “generaciones que han complementado la alimentación con las prestaciones estatales” [programas sociales alimentarios (SORDINI, 2021, 2).

En contextos de marcada pobreza como el barrio en estudio, la gestión de la alimentación incluye “estrategias de supervivencia” que comprenden lo que se puede comprar y lo que se obtiene por otros medios (intercambios de alimentos, donaciones, mendicidad) (HINTZE, 1989). También se observa la combinación de trabajos precarios con asistencia estatal como el caso de una de las entrevistadas, Mirta, que cuenta que opta porque su patrona no la ponga en blanco¹³ para no perder la pensión y la Asignación Universal por Hijo (AUH) que percibe a través de la Administración Nacional de la Seguridad Social (ANSES)¹⁴. También, acciones colectivas más o menos disruptivas como el acampe de mujeres indígenas de 2023 en Plaza de Mayo en el que participa una de las entrevistadas después del asesinato de su hijo¹⁵. Algo de economía ilícita, como el desarme y venta de objetos robados, el contrabando de cigarrillos, estupefacientes, ser *dealer* de “pastillas”, entre otros. Y redes de reciprocidad como la colaboración que se presta en un comedor social del que se es beneficiaria/o, o la ayuda, el “préstamo” que se dan entre vecinas o familiares cercanas (AUYERO; SERVIÁN, 2023).

¹³ Registro del trabajo por el cual el empleador realiza aportes para la jubilación y la obra social del empleado.

¹⁴ Ente descentralizado de la administración pública nacional de Argentina, dependiente del Ministerio de Capital Humano. A través de él se establecen y gestionan prestaciones de seguridad social como asignaciones familiares, pensiones, jubilaciones, etc. Fue creado en 1991. ANSES | Argentina.gob.ar

¹⁵ Se trata de Alejandra Ciríaco, mujer que, tras el asesinato de su hijo de 13 años, Ismael Ramírez, emprendió acciones colectivas de protesta junto con organizaciones indígenas. También posee un comedor comunitario en el Barrio Mitre de Sáenz Peña. “El asesino sigue libre por la calle” | El reclamo de la madre del chico muerto de un balazo en el Chaco, tras la liberación de los detenidos | Página12 CULMINA EL ACAMPE INDÍGENA EN PLAZA DE MAYO

P. Aguirre (2005) habla de “estrategias domésticas de consumo alimentario”, entre ellas se encuentra la recurrencia a ciertos platos, como el guiso. Tal como refiere la antropóloga, las familias relevadas son eficientes en calmar el hambre en lo cotidiano, con lo disponible. No obstante, los indicadores de malnutrición que padecen los/as niños/as y adultos/as evidencian que en el mediano y largo plazo fracasan puesto que aquello que sacia no necesariamente nutre. Las diversas estrategias: comer menos, con menor variedad, la menor frecuencia de consumo, sustituir algunas comidas por mate o cocido¹⁶ y pan, reemplazar carnes por hidratos de carbono y cereales, entre otras, a la postre terminan generando malnutrición. A pesar de las estrategias y la diversificación de recursos a la que recurren las mujeres, prevalece el carácter multidimensional de la pobreza que condiciona el estado nutricional de niños/as. Ser pobre no es solo no tener ingresos monetarios para acceder a alimentos en un período de tiempo acotado, sino que la característica de la pobreza en el contexto de estudio es de “arraigo”, “estructural”, “anclada” por “las crisis inflacionarias, las viviendas deficitarias, el escaso nivel educativo de las madres, la calidad del agua de consumo, la falta de desparasitación de animales domésticos (...) orbitan como los principales determinantes” (LONGHI; TUÑÓN, 2023, p. 101) de la pobreza y malnutrición.

En este sentido, la desigualdad nutricional no sólo remite a la composición de los alimentos, sino a los diferentes procesos en los cuales éstos se insertan. Es una forma de desigualdad social que potencia asimetrías existentes y se convierte en un elemento de gran importancia para identificar tendencias inter a intra generacionales de reproducción de la pobreza. A su vez, la forma de alimentarse de estos sectores excluidos, pueden caracterizarse como una forma de “construir” una alimentación que los incluya.

En la preparación de comidas también se evidencia el trazado de estrategias. Una de las madres entrevistadas cuenta que cocina:

“Guiso con lo que haiga, de fideo, de arroz, de pollo, carne, lo que se consiga (...) papas, zapallo, batata. Y carne compro acá a la vuelta en la carnicería (...) carne molida, puchero, menudo (...) lo que se puede comprar, cada vez más caro y tenés que controlar también para que no te den todo hueso, por eso conviene la molida, por lo menos te asegurás que es carne y no hueso. (...) Y si no hay, espero, esperamos” (RAQUEL, 07 marc. 2023).

El guiso resulta ser una de las comidas más frecuentes, ello se explica por lo eficiente que resulta para “aprovechar lo que haiga”, “todo va al guiso, si no hay carne, puede ser guacho, pero igual comemos”, y por su rendimiento para múltiples comensales. El guiso también permite “transformaciones al agregar algún ingrediente” diferente y puede ser recalentado (SORDINI, 2021, 16). Es, al decir de María Sordini, “el plato más inteligente que las cocineras pueden ofrecer y compartir en sus hogares”, por la incorporación de varios nutrientes en un solo plato. También posee un “bagaje cultural, histórico e identitario” en la cocina argentina vinculada con el campesinado (AGUIRRE *et al.*, 2015). No sólo el plato es adoptado por sus consumidores, sino que el alimento se co-construye con sus destinatarios/as. No sólo aporta calorías y nutrientes, también permite maximizar la infraestructura disponible y generar una identidad cultural en base a prácticas. Se interviene sobre los alimentos y éstos transforman/conforman el cuerpo.

Es tradicional entre las mujeres el consumo de mate dulce (que suele ser acompañado con algún panificado). El consumo, la compra y elaboración de panes en la región NEA es mayor en relación con otras regiones del país (BALLESTEROS *et al.*, 2024). La tendencia a consumirlos es mayor en los sectores populares. Éstos, junto con el mate dulce, suelen ser usados como sustitutos de comidas o para alargar los períodos sin su ingesta. Las infusiones como el mate, el café, “son alimentos que no alimentan” (AGUIRRE; DÍAZ CÓRDOBA, 2016, 164), se comen o toman, son ricos, pero no aportan nutrientes. En particular, el consumo de

¹⁶ Infusión de yerba mate que se sirve en una taza.

hidratos de carbono (harinas, pan, pastas y papas) poseen un valor calórico mayor que el de frutas, hortalizas, leche o yogur en un 39% en las dietas de los/as argentinos/as consideradas de baja calidad nutricional (Índice de densidad nutricional, IDN, menor a 10) (ALBORNOZ; BRITOS, 2021).

Entre los aportes negativos que restan calidad a la dieta, un 39% provienen de infusiones o bebidas azucaradas, seguido por galletitas dulces (15%). El indicador de brecha alimentaria que utilizan Mariana Albornoz y Sergio Britos refleja la diferencia entre los consumos recomendados y los que efectivamente se registran en encuestas como la Encuesta Nacional de Gastos de Hogar (ENGHo). Cuanto menor es el ingreso de los hogares, mayor es la brecha negativa en las categorías de alimentos de buena calidad nutricional. Así, en los hogares de sectores humildes - como los visitados - se acentúan los desequilibrios dietarios, ocurre muy bajo consumo de alimentos saludables y exceso de harinas, pan, pastas y papas (ALBORNOZ; BRITOS, 2021, 9). Se comprueba también en la visita de campo y las entrevistas, la organización de la alimentación sobre la base de una escasa diversidad de elecciones alimentarias (no más de 40 alimentos responsables del 80% del consumo) con exceso de consumo de harinas, panificados y cereales comunes y elevada ingesta de alimentos ocasionales (infusiones y bebidas saborizadas).

En cuanto al mate, infusión de consumo tradicional en el NEA, se registra que las mujeres suelen preferir mate dulce al que añaden otras hierbas como cedrón (*Lippia citriodora*), menta (*Mentha*), burrito (*Aloysia polystachya*) o cáscara de naranja. Se ofrece como signo de camaradería y hospitalidad, las mujeres del comedor social suelen compartir mates dulces, antes, durante o después de terminar las labores del comedor. En los hogares se registra que se hace un alto en la jornada para “sentarse a tomar mates con algo para masticar” (INÉS, 15 marc. 2024), ese algo suele ser una torta parrilla, pan casero, tortas fritas o algún bollo dulce. El mate dulce es una infusión “que llena” y permite seguir durante largas jornadas incluso saltarse comidas “reforzando el papel de sacrificio que acompaña al rol femenino” (AGUIRRE; DÍAZ CÓRDOBA, 2016, 166), se internalizan así representaciones sociales que asocian el sacrificio y la privación con el rol materno, y un rol subalterno para las mujeres.

Entre adolescentes se observa que posee mucha adhesión la preparación de tereré¹⁷. A diferencia del tipo de infusión que se prepara en Paraguay, con hierbas y raíces maceradas en agua fresca, en el NEA se prepara con jugos deshidratados industrializados con sabor a frutas. A pesar de que se puede preparar con cítricos exprimidos (pomelos, limones, naranjas) se registra que estas frutas en algunos casos son desaprovechadas. Tal vez incida en esta renuencia al uso de frutas autóctonas el trabajo que requiere su recolección¹⁸, exprimir, quitar semillas y el hollejo a las frutas, el hecho de que se considere que “son amargos (...) sin azúcar no lo podés tomar” (OLGA, 8 marc. 2024), es decir, la preferencia por bebidas muy dulces provoca que ciertos frutos disponibles que podrían ser usados para esta preparación de gran popularidad, sean desechados. La opción por la adquisición de un producto ultraprocesado en vez de cítricos disponibles es indicativo de la pérdida de relevancia de los canales tradicionales de construcción de la identidad, en el caso de los/as adolescentes (OLIVERA; VALENCIA, 2019). Las identidades adolescentes se consolidan en la interacción con pares. Los saberes gastronómicos tradicionales y familiares suelen desdeñarse por la creciente influencia del mercado y la socialización en el consumo. Este grupo etario también construye nuevos funcionamientos para la alimentación, incorporando otros ingredientes y resignificando prácticas precedentes.

¹⁷ Infusión fresca de consumo similar al mate (con vaso y bombilla), en general preparada con jugos industriales en polvo que se diluye en agua, se agrega hielo y se sirve sobre yerba mate. Es una bebida social ya que grupos de jóvenes suelen juntarse a consumirla.

¹⁸ Se entiende por recolección la cosecha o extracción de frutas de los árboles. Especies frutales como moras, pomelos, granadas, tunas, mangos, entre otros suelen ser abundantes en la zona. No obstante, se registra que no siempre son consumidas aún en contextos de carencia de alimentos.

Una de las mujeres indica que ante el encarecimiento de la carne vacuna se opta por chorizos, trozado (de pollo), (carne) molida. Se recurre a compras estratégicas por rendimiento, “para que alcance”. En contextos de pobreza estructural (BOLSI *et al.*, 2005) o crónica (GASPARINI *et al.* 2019) los agentes sociales despliegan una serie de resistencias. Como se menciona anteriormente, estas implican coordinación y gestión de la alimentación, se interactúa entre: “escenarios, otros actores, insumos, tiempos” (HUERGO; BUTINOF, 2012, 212).

Aguirre (2006) indica que en coherencia con el patrón carnívoro que prevalece en Argentina, donde comer es “carne con algo” es posible reducir la cantidad y variedad de verduras y frutas, mientras se mantenga “algo de carne”. La entrevistada advierte que “no se come como antes”, admite que recurre a cortes “baratos” o que le permiten mayor aprovechamiento de recursos, se opta por la carne molida porque no tiene huesos, para evitar la “trampa del carnicero que me enchufa puro hueso” (OLGA, 8 marc. 2023). En otras palabras, la agencia de las mujeres emerge permanentemente procurando optimización, diversificación de fuentes de ingresos, la comida de algunos miembros del grupo familiar fuera del hogar, la gestión de programas sociales monetarios o de entrega de alimentos. Los/as niños/as y adolescentes participan activamente en la gestión de lo que se come y en la consecución de recursos, son vendedores ambulantes, colaboran con tareas domésticas, se hacen cargo del cuidado de sus hermanos/as, retiran alimentos de comedores y escuelas, entre otras actividades.

Las mujeres involucradas en la construcción de su “alimentación” van a abordar un mismo producto desde distintas perspectivas. No sólo un alimento tiene múltiples significados, sino que ocupa lugares distintos en la dieta. Comparten su rol de “combatir el hambre”, pero no incluyen de la misma manera ni generan las mismas identidades sociales. Incorporar no sólo productos/alimentos, sino también prácticas y formas de organización permite identificar las resistencias como una forma de superar el “no funcionamiento” que construye el sistema agroalimentario imperante y advertir las formas alternativas de gestionar, cocinar y comer.

6 TÁCTICAS DE RESISTENCIA EN CONTEXTOS DE DESIGUALDAD NUTRICIONAL

En el trabajo de campo, de recorrido por el barrio se registran notas que dan cuenta de cómo se vive en el territorio:

“Llego y me reciben Luján y las mujeres colaboradoras, toman mate dulce y pan casero que ellas mismas hicieron y me convidan (y acepto) mientras esperan que la comida del día, guiso de arroz con albóndigas, se enfríe (...) Al acercarse el horario de entrega de los alimentos, empiezan a llegar mujeres jóvenes, niños/as y algunos hombres, en bicicletas y motocicletas, muchas a pie por la proximidad de sus viviendas. Traen ollas, o recipientes plásticos que se disponen en el tablón del comedor para que sean llenados con la comida del día. Arman grupos de conversación, cuidan a los/as niños/as, corren a alguna perra en celo que atrae a muchos perros flacos. Esperan en la vereda, angosta y con cuneta abierta, no hay pastos ni agua por la sequía, pero sí restos de plásticos y basura acumulada. Cuando Luján da la señal recién pueden retirar sus recipientes. Se dirigen entonces a sus hogares adonde distribuirán la ración conseguida.” (Notas de campo, 21 julh. 2022)

La primera impresión pareciera indicar que las mujeres que gestionan el comedor Carita Feliz - por su iniciativa, por la gestión y comunicación que manifiestan - están en una situación relativamente mejor que aquellas que retiran alimentos. En las primeras, se constata capacidad de gestión, de coordinación y camaradería, por ejemplo, vienen a trabajar (pelar, limpiar, cortar alimentos y enseres para la comida), pero al mismo tiempo se las ingenian para prepararse para ellas mismas un panificado “aprovechando las brasas (...) mientras esperamos que se enfríe” (LUJÁN, 21 julh.2022). Obtienen un beneficio que es colectivo, pero también personal por la gestión y trabajo que realizan (plan social, contrato temporal, vínculo personal con algún

referente político de peso en la ciudad). Es decir, son capaces de - aún en circunstancias adversas - de “encontrarle la vuelta” a los problemas que enfrentan. Por ejemplo, una de las mujeres colaboradoras recientemente había perdido a su hijo joven que se había incorporado a la escuela de una de las fuerzas de seguridad nacional (Gendarmería)¹⁹, sin embargo, allí estaba trabajando junto a sus pares. Luján me refiere más tarde que ella a través de sus contactos ayudó con los gastos de traslado del cuerpo y están gestionando la investigación por las sospechas que se posee por el caso. En otras palabras, estas mujeres atraviesan experiencias de dolor tan semejantes como las otras, pero tejen entre ellas redes de ayuda y colaboración mutua.

Figura 5. Mujeres voluntarias del Barrio pelando, lavando y cortando verduras.



Foto: Graciela Achaval (2025).

Figura 6. Mujeres sirviendo en recipientes la comida ya preparada.



Foto: Graciela Achaval (2025).

La red que contiene los procesos y la forma de organizarse también determina la alimentación en barrios populares como el analizado. Su funcionamiento no puede abordarse si no se tienen en cuenta las prácticas y las agentes sociales involucradas e interpeladas en ellas. Es una alimentación que se construye socialmente a partir de resignificar infraestructuras, conocimientos, materias primas y saberes. El conocimiento no es sólo cómo cocinar, sino como se comparte, se lo hace “rendir” y se satisfacen múltiples necesidades con escasos recursos. Hacer comer y hacer-de-comer es parte de los innumerables trabajos de cuidado que realizan estas mujeres. Visibilizar y valorar estas gestiones y la forma en la que se construye la alimentación desde la carencia, pero también con lo imprevisible, con creación y alegría

¹⁹ En algunos medios periodísticos digitales se reflejó el caso de esta manera: Dolor y angustia por la muerte en circunstancias dudosas de un gendarme saenzpeñense, Eres Chaco - Angustia por la muerte en circunstancias dudosas de un gendarme oriundo de Sáenz Peña.

cotidiana (con el mate tendido, la mesa puesta, el cucharón que revuelve y la espera que se organiza) es, de alguna manera, comprender cómo estas mujeres son agentes de participación comunitaria en barrios populares. Saber qué cocinar y hacer rendir excede las destrezas culinarias para ser estrategia de supervivencia y negociación con lógicas de producción alimentaria y mercados laborales que excluyen. Con su hacer, saber y sentir estas mujeres desafían, provocan corrimientos en las políticas sociales, sus agencias se tornan vitales sosteniendo la vida, las redes comunitarias y a sí mismas con su identidad de voluntarias, referentes del comedor, cocineras, vecinas.

Como advierten Cantore y González (2019), para el caso de las mujeres indígenas, sus experiencias de vida las incentiva en la toma de decisiones, adquieren protagonismos, participación y transforman en sus vidas a través de posicionalidades²⁰ laborales comunitarias. En las experiencias de Luján y las mujeres que colaboran en el comedor y merendero, se interpelan las categorías de género de sus comunidades, “ocupan estos espacios de negociación que estuvieron por mucho tiempo reservados a los varones de sus comunidades” (CANTORE; GONZÁLEZ, 2019, 41). Los gestos y decisiones que toman las mujeres en la reflexión sobre los lugares que ocupan socialmente no siempre implican el disenso con varones y mujeres de su comunidad, o el abandono del lugar que poseen en su comunidad.

Sin embargo, tras conversar y acompañar a su hogar a una de las mujeres madres que retira comidas del comedor junto con sus tres hijos/a²¹, se advierte que ésta también posee capacidades de gestión e inventiva de lo cotidiano. Así, en su humilde vivienda, instala al frente un kiosco con el que obtiene recursos para sostener a su familia. No puede salir a buscar trabajo fuera de su casa porque la edad de sus hijos/as exige cuidados importantes, traslado a las escuelas, una presencia permanente, entonces, convierte el frente de su casa en un comercio minorista de mercaderías cuyos clientes son sus mismos vecinos. Refiere ya en la entrevista que se distanció del padre de sus hijos/a:

“es camionero y tiene otra familia en Tres isletas (...) lo descubrí porque vino acá la mujer a reclamarme (...) Entonces lo corrí, pero viene y hace lío, algo me ayuda con los chicos, más que nada estoy yo (...) Mis papás viven en el barrio Santa Mónica y nos repartimos, me ayudan más que nada, ahora que pasó esto, de que le caché a él (...) Hice los papeles [Muestra los trámites que gestionó ante el Juzgado de Paz] para que me pase lo de los chicos [cuota alimentaria] (...) a veces cedo (...) Los chicos comen en el comedor de la escuela, pero en el último año no les gusta la comida que les dan, empaquetada, les hace mal [Muestra y me ofrece paquetes de fideos y arroz saborizados, se obtienen fotos y no se acepta]. Voy al comedor porque no me alcanza [La nena menor acerca unos los gatitos recién nacidos que cría]” (ADRIANA, 21 julh. 2022)

La gestión de recursos para sostenerse a ella misma y a sus hijos/a resulta problemática, sin embargo, en lo cotidiano se hallan recursos y métodos para alcanzarlos. Si la posibilidad de acceder a empleo (formal o informal) resulta difícil para mujeres jóvenes con hijos/as, se emprende desde la propia vivienda una actividad comercial para la generación de ingresos. Ante el conflicto con su pareja, se recurre a instituciones estatales para lograr el acceso a bienes de sostenimiento que les corresponde a sus hijos/a, pero también a los abuelos maternos y tías que aportan cuidado, alimentos y asistencia. Cuando los alimentos no alcanzan, se opta por recurrir

²⁰ Se opta por el plural de la palabra “posición” porque las mujeres no adoptan un rol, sino múltiples, en articulación y de acuerdo con las demandas del contexto, lo que se presenta como urgente moldea al rol que se asume. Demuestran flexibilidad para diversidad tareas en simultáneo, cambiar si es necesario y sobre la marcha. Así, se gestiona el comedor (y la diversidad de actividades que ello implica), pero si hace falta se emprende una colecta para conseguir un fêretro, se consigue un abogado o se tramita una pensión, se organiza una fiesta, se solicita el enripiado una calle, etc.

²¹ Dos hijos varones y una niña.

a múltiples fuentes de acceso: el comedor del barrio y el de la escuela, el kiosco y la familia materna. Se establece distancia con la pareja, pero se cede o negocia al mismo tiempo.

Enunciados que podrían ser contradictorios no lo son en contextos de extrema vulnerabilidad, así se expresa que la comida envasada y saborizada que se les provee a los hijos mayores en la escuela les hace mal y no les gusta, pero se guardan los paquetes que desde la misma escuela se dan a las familias. Al mismo tiempo, se puede encarar un reclamo formal y legal ante su pareja y “correrlo de la casa” (ADRIANA, 21 julh. 2022), pero ceder en ocasiones ante necesidades de la familia. En otras palabras, las mujeres madres que retiran alimentos de los comedores sociales poseen herramientas de gestión de recursos que evidencian complejas relaciones con su entorno. Se sostienen los cuidados y dinámicas de los/as niños/as, se recurre a redes familiares y vecinales, se obtiene asesoramiento y contención desde instituciones estatales, pero también se pone el cuerpo y la inventiva para conseguir bienes por sus propios medios. Para el caso de Adriana, se reconocen situaciones conflictivas que la relegan a una posición de desventaja en relación con otras mujeres o respecto de su pareja. Ante ello, a veces se asumen conductas de denuncia abierta (como el trámite que hizo ante el Juzgado de Paz para obtener la cuota alimentaria²²), pero en otras ocasiones se asumen gestos o conductas que sin denunciar abiertamente implican una resistencia. Así, la mujer señala que cede ante su pareja (bajo determinadas condiciones) o critica los alimentos dados desde el comedor escolar, pero los guarda. Entonces, aun en las situaciones de colonialidad y de privilegio de la posición masculina (SEGATO, 2011) en la que están inmersas estas mujeres, plasman espacios de negociación, nuevas formas y corrimientos respecto de lo que se concibe por mujer, esposa, madre, joven, indígena, entre otras identidades. Ello implica maneras de interpelar las jerarquías de género en la medida en que estas mujeres corren y asumen lugares nuevos de desarrollo personal, familiar y comunitario.

7 CONCLUSIONES

Los alimentos como tecnologías comestibles involucran tanto productos como procesos y formas de organización. Comer es un entramado de vínculos en los que se incluyen las materias primas, las infraestructuras, la organización familiar y comunitaria, las preferencias de los consumidores y el impacto que tiene la alimentación en el cuerpo humano. En condiciones de exclusión social, en este proceso adquieren gran importancia aquellas prácticas que impiden acceder a cierto tipo de alimentos. A nivel mercantil, el comer es un consumo en donde oferta y accesibilidad tienden a coincidir. En casos como el aquí estudiado, el comer es una resistencia que permite combatir el hambre en sus distintas formas que van de la carencia absoluta a la malnutrición por déficit y exceso.

Productos, procesos y formas de organización también permiten construir vínculos con aquello que se come, generando múltiples identidades y significaciones sobre lo que involucra comer. Pero también el juego creativo con lo cotidiano, con lo que es probable que ocurra y el golpe de suerte de un día de “racha”. La invención de lo cotidiano implica alegría y esfuerzo, es juntarse y arremangarse, tender la mano y observar, “estar a la pesca” de la oportunidad que es esquivada, pero aparece imprevista en un contacto nuevo que dona, una oportunidad de changuear por unos días, un día del niño en el que se festeja, pero también se merienda...

En este trabajo se ha puesto el foco en aquellas agentes sociales que “hacen de comer” no sólo como una forma de intervenir sobre la vida sino también de sustentarla, hacerla posible, recrearla y darle sentido. Es una manera de construir funcionamiento a prácticas que no son

²² Ante una separación o divorcio, la cuota alimentaria es la obligación de pagar una suma de dinero proporcional a los ingresos que poseen padres y madres. Debe ser suficiente para la obtención de la subsistencia, habitación, vestuario y asistencia médica (ARÉVALO; PAZ, 2024). [305.pdf](#)

aceptadas (y que suelen estigmatizarse) por otros grupos sociales, pero también de resignificar vínculos para poder “llenar la olla”. El acceso, los saberes culinarios y aquellos que permiten obtener materias primas se combinan con la infraestructura disponible para construir la alimentación como una forma de gestionar necesidades y maximizar recursos.

La desigualdad nutricional no sólo potencia asimetrías pre-existentes, sino que se convierte en una barrera que limita la inclusión social, reproduciendo la pobreza al interior de una generación y extendiéndola a otras. La labor de las mujeres (madres, abuelas, tías y vecinas) que “hacen comer” pero también “hacen-de-comer” resulta relevante no sólo como parte de una resistencia, sino porque generan aprendizajes para superar ese “no-funcionamiento” con el cual el entramado social en su conjunto caracteriza sus alimentos y sus prácticas alimentarias.

Al focalizarse en las mujeres madres y sus maneras de alimentar, no sólo se ha buscado una perspectiva crítica de los cuerpos de la malnutrición como una consecuencia sistemática. También se ponen en valor las estrategias que permiten a importantes sectores de la población poder seguir comiendo. Nuevos vínculos sociales, agudas estrategias y recetas resignificadas por la necesidad son esos aprendizajes que este artículo ha buscado poner en valor y que tienen la potencialidad de generar inclusión social desde el plato y desde las preparaciones culinarias en contextos de precariedad (de recursos, que no de inventiva).

REFERENCIAS

AGUIRRE, P. **Ricos, acos y gordos pobres: La alimentación en crisis.** Capital Intelectual, 2004.

AGUIRRE, P. Reflexiones sobre las nuevas formas del hambre en el siglo XXI: la obesidad de la escasez. **Boletín Científico Sapiens Research**, 1(2), 60-64, 2011.

AGUIRRE, P. **Qué comen los argentinos que comen.** Miño y Dávila, 2010.

AGUIRRE, P., Díaz, D. y Polischer, G. **Cocinar y comer en Argentina hoy.** Sociedad Argentina de Pediatría, 2015.

AGUIRRE, P., y Díaz Córdova, D. La inestabilidad como rutina. La precarización de la vida cotidiana y su impacto en la alimentación en Buenos Aires, Argentina. **Revista de antropología social**, 30(2), 2021.

ALBORNOZ, M., y Britos, S. **¿Cómo comen los argentinos? Consumos, brechas y calidad de dieta.** Centro de Estudios sobre Políticas y Economías de la Alimentación. Centro de Estudios sobre Políticas y Economías de la Alimentación, 2021.

AUYERO, J., y Servián, S. **Cómo hacen los pobres para sobrevivir.** Siglo XXI Editores, 2023.

BALLESTEROS, M.; Freidin, B.; Roviroso, A.; Zapata, M. **Patrones de consumo alimentario en hogares urbanos de Argentina, 2017-2018.** Determinantes socioeconómicos, variaciones geográficas e influencia de la composición del hogar, Centro de Estudios Sobre Nutrición Infantil (CESNI), Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), 2024.

BIELASKI, H. K. **Hidden hunger.** Springer, 2013.

BLACHA, L. E. **Argentinian nutritional inequalities in the twenty-first century. An agribusiness, ultra-processed food and malnutrition recipe.** En J. P. Celemín & G. Velázquez (Eds.), *Inequities and quality of life in Argentina (The Latin American Studies Book Series*, pp. 69–92), 2022. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-94411-7_4

_____ y Sánchez, S. N. Agronegocio, dieta y poder: El impacto de la malnutrición en la población chaqueña. **Journal de Ciencias Sociales**, Año 12 N° 22; pp. 76-102, 2024. <https://dspace.palermo.edu/ojs/index.php/jcs/article/view/9582/19152>
DOI: <https://doi.org/10.18682/jcs.v1i22>

_____, y Sassone Torcello, B. Alimentación, desigualdad nutricional y geopolítica: la dieta argentina del siglo XXI. **Farinha e Rapadura**, 3(2), 122–143, 2024. <https://doi.org/10.59130/2965-128X-V01-N01-V302>

BOLSI, A., Paolasso, P., y Longhi, F. El Norte Grande Argentino entre el progreso y la pobreza. **Población & sociedad**, (12-13), 227-283, 2005.

_____, A. y González Martín, M. **Ensayo sobre tradiciones y feminismos.** Algunas experiencias indígenas en el noreste argentino, *Encuentro de Saberes* 9; 33-42. Ensayo sobre tradiciones y feminismos. Algunas experiencias indígenas en el noreste argentino | Cantore | Encuentro de Saberes, 2019.

CATTÁNEO, A. Alimentación, salud y pobreza: la intervención desde un programa contra la desnutrición, **Archivo Argentino de Pediatría**, 100(3); 222-232. Ponencia Jornadas de Nutrición, Instituto Universitario de Ciencias de la Salud, Centro de Salud N° 5, CABA. SINTITUL-10, 2002.

CORDERO, M. L. Análisis territorial en contextos de pobreza: los mapas de la malnutrición infantil en Tucumán (Argentina), **Revista de Salud Pública**, 20, 2018. <https://doi.org/10.15446/rsap.V20n1.68576>

_____, M. y Cesani, M. **Nutritional transition in schoolchildren from Tucumán, Argentina:** a cross-sectional analysis of nutritional status and body composition. *Am J Hum Biol.*; 31(4): e23257, 2019. <https://doi.org/10.1002/ajhb.23257>

DE CERTEAU, M. **La invención de lo cotidiano 1:** Artes de hacer. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2010.

_____, M. **La invención de lo cotidiano 2.** Habitar y cocinar. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2010.

DELEUZE, G. **Foucault.** Paidós, 1987.

DUSSÁN CHAUX, J. D.; Cruz Rodríguez, L.; Troche Gutiérrez, I. y Calderón Farfán, J. C. Perspectivas comunitarias frente a la malnutrición infantil de un pueblo indígena nasa. **Global Health Promotion**, 2025. 17579759241312066.

FOUCAULT, M. **Vigilar y castigar:** Nacimiento de la prisión (24a ed.). Siglo XXI Editores, 2002.

GASPARINI, L., Tornarolli, L. y Gluzmann, P. **El desafío de la pobreza en Argentina. Diagnóstico y perspectivas**, CEDLAS, CIPPEC, PNUD, 2019.

GIRBAL-BLACHA, N. Territorio, agro y poder en las economías marginales del NEA: reflexiones **Revista de Ciencias Sociales**, 11(38), 119-136, 2020.
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3572>

GÓMEZ LENDE, S. Extractivismo y acumulación por el despojo en el Norte argentino: El caso de La Forestal (1872-1963), **Geografía em Questao**, V. 13, Nº 1; 152-180, 2020.

HARRIS, M. **Vacas, cerdos, guerras y brujas**. Alianza Editorial, 2017.

HINTZE, S. **Estrategias alimentarias de sobrevivencia 1 y 2. Un estudio de caso en el Gran Buenos Aires**. Centro Editor de América Latina, 1989.

HUERGO, J. y Butinof, M. La organización diaria del comer familiar en contextos de pobreza urbana en Córdoba, Argentina. **Rev. Esp. Nutr. Comunitaria**, 18(4); 211-217, 2012.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS (INDEC) **4ª Encuesta Nacional de factores de Riesgo. Resultados definitivos**. Secretaría de Gobierno de Salud de la Nación, 2019.

_____ **Censo nacional de población, hogares y viviendas 2022**. Índice de privación material de los hogares: IPMH, 1ª ed, INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Índice de privación material de los hogares (IPMH), Estadística experimental. Documento de trabajo nº 46, 2025a.

_____ **Censo nacional de población, hogares y viviendas 2022**. República Argentina: Síntesis de resultados, 1ª ed, INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. República Argentina. Síntesis de resultados, 2025b.

LEONI, M. S. Elites culturales de la región del Nordeste Argentino en el siglo XX. Coordinadas. **Revista de Historia local y regional**, Nº 2, año II, julio-diciembre, pp. 35-54, 2015.

LONGHI, H. F. y Asfora, S. Y. **Cambios y persistencias en la distribución espacial de la pobreza infantil en el Norte Grande Argentino (2001-2010)**. Miño y Dávila, 2022.

_____, H. F. y Cordero, R. Hambre, seguridad alimentaria y malnutrición infantil en la argentina: algunas perspectivas en el marco del desarrollo sostenible. Plan Fénix - Universidad de Buenos Aires; **Voces en el Fénix**; 84; 40-47, 2021.
<https://vocesenelfenix.economicas.uba.ar/>

_____, F., y Tuñón, I. Pobreza y desnutrición infantil en la provincia de Santiago del Estero, Argentina, 2010-2020. Algunas precisiones a partir de las intervenciones de una organización de la sociedad civil, *Ería: Revista cuatrimestral de geografía*, 43(1), 81-110, 2023.

MENDIZÁBAL, N. **Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa**. En Vasilachis de Gialdino (coord.). Estrategias de investigación cualitativa. Gedisa. Olivera y Valencia, 2006.

OYHENART, E.; Dahinten, S.; Alba, J.; Alfaro Gómez, E; Bejarano, I.; Cabrera, G., ... y Zavatti, J. Estado nutricional infante juvenil en seis provincias de Argentina: variación regional. **Revista Argentina de Antropología Biológica**, 10, 2008.

PANTALEÓN, J. **Ciencia y política en la invención de la región del Noroeste argentino**. En Frederic, S. y G. Soprano (comps.), *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, pp. 67-1, 2005.

PAOLASSO, P.; Longhi, F. **Índices vitales y fragmentación territorial**. El NGA en el contexto nacional. En P. Paolasso, F. Longhi y G. Velázquez (coords.). *Desigualdades y fragmentación territorial en la Argentina durante la primera década del siglo XXI*. Imago Mundi, 2019.

PINCH, Trevor J. y Bijker, Wiebe E. **The Social Construction of Facts and Artifacts: Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other.** *Social Studies of Science*, 14(3), 399–441, 1984.

PIOVANI, J. I. El diseño de investigación. En A. Marradi, N. Archenti, & J. Piovani, **Metodología de las ciencias sociales** (pp. 167–208). Emecé, 2007.

RODRÍGUEZ, M. G. **Sociedad, cultura y poder: la versión de Michel de Certeau**. *Etnografías Contemporáneas*, 3(5), 2009.
<https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/174>

SALVIA, A.; Poy, S. y Tuñon, I. **Dinámica de la inseguridad alimentaria en los/as destinatarios/as de la Tarjeta ALIMENTAR**, *Barómetro de la Deuda Social Argentina*, 2021.

SÁNCHEZ, S. N. **Desplazamientos de territorios y cocinas: o sobre cómo han mutado las cocinas en tres generaciones de mujeres de origen rural del Nordeste Argentino**. *Revista Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales*, N° 6; 222- 255, 2023.
<https://doi.org/10.53010/nys6.08>

SEGATO, R. L. **La Nación y sus otros: Políticas en contextos postcoloniales**. Prometeo Libros, 2011.

SORDINI, M. V. Lecturas intergeneracionales sobre el gusto y las preparaciones habituales en hogares receptores de programas alimentarios. **Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional**, 31(58), e211165, 2021.
<https://doi.org/10.24836/es.v31i58.1165>

TEJERINA, M.; Mélica, C.; Estrada, E.; Feliz, J.; Gonzales, J.; Juárez, J., ... y Roval, D. Prevalencia de malnutrición y factores asociados en mujeres del pueblo wichí de General Ballivián, Provincia de Salta. **Revista Argentina de Salud Pública**, 9(34), 29-34, 2018.

THOMAS, H. E.; Becerra, L. D.; Bidinost, A. I.; ¿Cómo funcionan las tecnologías?: Alianzas socio-técnicas y procesos de construcción de funcionamiento en el análisis histórico; **Pasado Abierto**; 10; 127-158, 2019.
<https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/pasadoabierto/article/view/3639>

ZAPATA, M. E., Mendez, I. A., y Fassano, M. V. Tendencias en la calidad de dieta de los hogares argentinos entre 1996-2018, diferencias según región, tipo de hogar y nivel de ingreso. **Revista de Salud Pública**, 28(2), 2022.

ZARAZAGA, R. Los punteros como red de política social, **Postdata**, 20(1), 11-29, 2015.

CONHECIMENTOS TRADICIONAIS SOBRE A SALVA DO MARAJÓ (*HYPTIS CRENATA* POHL EX BENTH) NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE BAIRRO ALTO

Gustavo Leal dos Santos¹
Nivaldo Aureliano Léo Neto²

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo compreender os conhecimentos ecológicos tradicionais relativos à Salva-do-Marajó (*Hyptis crenata Pohl ex Benth*) na comunidade quilombola de Bairro Alto (Arquipélago do Marajó, município de Salvaterra, Pará). O estudo partiu das narrativas de 10 moradores (idades variando entre 59 a 84 anos) analisando como os saberes relativos ao cultivo e uso da planta para fins medicinais. Saberes que são passados de geração em geração de forma oral. Os resultados revelam a importância cultural e espiritual que a Salva-do-Marajó possui para essas pessoas.

Palavra-chave: Salva-do-Marajó. Comunidade Quilombola. Conhecimentos Tradicionais. Território.

TRADITIONAL KNOWLEDGE ABOUT SALVA DO MARAJÓ SAGE (*HYPTIS CRENATA* POHL EX BENTH) IN THE QUILOMBOLA COMMUNITY OF BAIRRO ALTO

ABSTRACT

This study aims to understand the traditional ecological knowledge related to the Marajó Sage (*Hyptis crenata Pohl ex Benth*) in the quilombola community of Bairro Alto (Marajó Archipelago, municipality of Salvaterra, Pará). The study was based on the narratives of 10 residents (aged between 59 and 84 years), analyzing how knowledge related to the cultivation and use of the plant for medicinal purposes is passed down orally from generation to generation. The results reveal the cultural and spiritual importance that the Marajó Sage holds for these people

Keyword: Salva-do-Marajó. Quilombola Community. Traditional Knowledge. Territory.

Data da submissão: 16.10.2025

Data de aprovação: 20.11.2025

INTRODUÇÃO

Desde a promulgação da Constituição de 1988, as pesquisas direcionadas às comunidades quilombolas se consolidaram principalmente a partir da busca da garantia às terras tradicionalmente ocupadas (LIMA E STEWARD, 2020).

Sabe-se que os quilombos surgem durante o regime de escravidão no Brasil, constituídos principalmente por pessoas negras provindas do continente Africano. Riveira (2017) salienta que “Quilombo” – Vocábulo de origem banto (kilombo) que significa “acampamento” ou “fortaleza” foi termo usado pelos portugueses para designar as povoações construídas pelos escravizados fugidos do cativeiro. Apesar da associação comum com a fuga, a condição de ser

¹ Doutor em Engenharia de Produção pelo Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção da Universidade Federal de Itajubá. Mestre em Administração pelo Programa de Pós-Graduação em Administração (2018) da Universidade Federal de Juiz de Fora.

² Doutor em Ciências Biológicas, com Pós-Doutorado em Educação e Contemporaneidade. Professor na Faculdade de Biologia da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Marajó-Soure. Coordenador do Laboratório de Etnobiologia e Educação Intercultural (LEEI).

quilombola não é algo que deve ser somente contido em um passado, mas de como esses sentimentos vão sendo construídos historicamente por essas comunidades em relação com o seu território tradicionalmente ocupado (ALMEIDA, 2002).

Para Barreto (2011), os quilombos são espaços de "tranquilidade", apesar dos conflitos com fazendeiros e grileiros. É por meio dessas batalhas que os quilombolas buscam ter seus direitos reconhecidos, permitindo que protejam seus territórios das ações prejudiciais que esses grupos costumam realizar em várias comunidades quilombolas.

O artigo 68 do Ato das disposições constitucionais transitórias (ADCT), afirma que os remanescentes de comunidades quilombolas possuem os seus direitos reconhecidos e outorgados na Constituição Federal de 1988, sendo a partir disso que podem lutar pelos seus direitos como cidadãos (BRASIL, 2015). Gonçalves (2019) afirma que no Brasil o Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, refere-se ao termo populações tradicionais como povos ou comunidades tradicionais, os quais são definidos pelo Artigo 3 como:

I – Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

A luta por esses territórios é, portanto, uma questão de sobrevivência cultural e ambiental, refletindo a necessidade de defender os direitos das comunidades quilombolas frente às pressões econômicas e ao avanço da monocultura. Bezerra (2020) afirma que os ambientes tradicionais são formados à medida que se tenha um esforço coletivo das pessoas cooperando com a natureza e com as próximas gerações que virão, que por sua vez dependerão da conservação desses ambientes para o desenvolvimento de suas culturas.

A proteção dos territórios tradicionais garante os direitos das comunidades que ocupam tais locais há muitos anos, preservando e conservando os ecossistemas valiosos que se encontram dentro desses territórios. A delimitação dentro da legalidade dessas áreas permite que práticas culturais e produtivas sustentáveis continuem sendo desenvolvidas, contribuindo diretamente para a preservação da biodiversidade. Tais territórios desempenham o papel de barreiras naturais contra ações antrópicas mantendo vivo os conhecimentos ancestrais e fortalecendo as identidades culturais dos povos que habitam essas terras.

O território é definido e delimitado por relações de poder, no entanto, não é somente o Estado que exerce, mas sim qualquer grupo que tenha condições efetivas para isso, tais como os povos da floresta amazônica, através da diversidade de territorialidades relacionada às regras coletivas de cada grupo. Além disso, as estratégias de adaptação aos diversos ecossistemas amazônicos nos quais aqueles povos vivem, por meio de um amplo conhecimento da dinâmica da natureza, resultando na agregação dos aspectos políticos, culturais e econômicos para a construção de sua territorialidade (GUEDES; SALGADO, 2020, p.347).

O conhecimento tradicional é um corpo vivo de conhecimento que é desenvolvido, sustentado e transmitido de geração em geração dentro de uma comunidade (BURTET, *et al.*, 2022). Temas frequentemente abordados incluem identidade étnica, territorialidade, memória social e o surgimento de movimentos políticos que reivindicam os direitos sobre terras tradicionalmente habitadas (LIMA; STEWARD, 2020).

Os conhecimentos referentes às plantas medicinais vêm sendo transmitidos oralmente desde os antepassados até os seus descendentes. A história das plantas medicinais relaciona-se com as sociedades humanas desde os primórdios da existência humana. Devido às relações assimétricas de poder, os saberes relacionados às tradições orais passaram por processos de

colonização e de silenciamento que fizeram com que alguns desses conhecimentos tenham se perdido ao longo do tempo (OLIVEIRA, 2022).

Tais conhecimentos influenciam diretamente na identidade cultural e espiritual de um determinado povo. Os saberes tradicionais podem se relacionar às diferentes áreas do conhecimento e estão presentes em diversos cenários, como na agricultura, na ciência, na técnica, na ecologia e na medicina, além de estarem ligados diretamente à biodiversidade (BURTET, *et al.*, 2022).

Muitos estudos que acontecem dentro de comunidades quilombolas sobre conhecimentos tradicionais têm forte colaboração da Antropologia, por ser uma área que busca compreender as relações entre grupos de seres humanos e seus ambientes, tentando compreender como as práticas e conhecimentos locais influenciam na interação dos seres humanos com a natureza. Nesse contexto, a Etnobiologia aparece como um campo interdisciplinar que dialoga com a Antropologia ao investigar como os conhecimentos locais orientam a interação entre as comunidades e o ambiente. Assim, ao articular saberes biológicos, ecológicos e antropológicos, a Etnobiologia contribui para compreender de forma mais ampla as práticas tradicionais.

Para Eloy *et al.* (2014, p. 3), o conhecimento tradicional é algo que não deve ser menosprezado ou desvalorizado, pois tal conhecimento pode ser considerado como a base do saber, principalmente por ter surgido antes mesmo de a ciência ocidental existir. Assim, é comum que a utilização dos conhecimentos tradicionais sejam pontos de partida para estudos, diante da importância destes ensinamentos.

O conhecimento sobre as plantas medicinais em comunidades tradicionais é parte integrante da cultura dessas comunidades, sendo uma herança repassada ao longo das gerações. Existem aspectos sobre a importância das plantas medicinais, tais como a importância de ser um patrimônio cultural, conservação da biodiversidade, integração com práticas espirituais e culturais. Essas plantas medicinais são de suma importância para muitas comunidades que possuem um acesso limitado a serviços de saúde.

A espécie *Hyptis crenata* Pohl ex Benth, descrita por Corrêa (1984), é uma planta aromática e medicinal, pertencente à família das Lamiaceae herbácea, o gênero *Hyptis* inclui cerca de 400 espécies. Com folhas pecioladas, crenadas e pubescentes, florais dispostas em capítulos pedunculados. Conhecida popularmente como Salva-do-Marajó, hortelã-brava, Malva-do-Marajó e hortelã-do-campo (POSSEL, 2019; NEVES, *et al.* 2014). Sendo nativa da Bolívia e do Brasil, no território brasileiro a mesma encontra-se distribuída no estuário do rio Amazonas, arquipélago do Marajó no Estado do Pará, Amapá e Minas Gerais. É encontrada também no Pantanal.

A partir do exposto, este trabalho tem como objetivos registrar e compreender os conhecimentos ecológicos tradicionais relativos à Salva-do-Marajó existentes na comunidade quilombola de Bairro Alto, considerando a importância das comunidades tradicionais para a sociedade em geral e seus conhecimentos fundamentais, que podem levar a práticas mais sustentáveis, respeitando o meio ambiente e a biodiversidade, além de contribuir para a defesa dos direitos das comunidades, incluindo o acesso à terra.

2 MATERIAL E MÉTODOS

Este estudo foi desenvolvido na comunidade quilombola de Bairro Alto, uma das 19 comunidades quilombolas atualmente existentes no município de Salvaterra (Pará), por sua vez situada no Arquipélago do Marajó (LIMA; STEWARD, 2020). A comunidade de Bairro Alto conta com a Associação de Remanescentes de Quilombos de Bairro Alto (ARQBA) que foi criada no ano de 2003 e nos limites territoriais estão agregadas 8 localidades distintas.

Lima (2019) afirma que o Marajó pertence à microrregião do Arari do Pará, formada pela confluência de duas grandes bacias: a do rio Amazonas e a do Tocantins-Araguaia, terminando por desaguar no Oceano Atlântico. Essas junções de águas formam as várias regiões de ilhas, nas quais encontram-se diversos ecossistemas—campos inundáveis, igapó, savana e florestas de várzea que sustentam uma biodiversidade imensa (LIMA; STEWARD, 2020).

A comunidade quilombola de Bairro Alto é um verdadeiro tesouro de saberes e tradições que refletem a resiliência e a riqueza cultural de seus habitantes. Como primeiro autor e membro pertencente à comunidade quilombola de Valentim que é agregada a Associação de Remanescentes de Quilombos de Bairro Alto (ARQBA), reconheço a importância de preservar e valorizar esses conhecimentos que muitas vezes são menosprezados por uma parte da sociedade. Através deste trabalho, busco não apenas documentar práticas, histórias e saberes, mas também estimular um diálogo entre a minha geração e a geração dos mais antigos da comunidade, garantindo que as experiências e ensinamentos dos mais velhos não se percam com o tempo.

É notório que os quilombolas possuem um laço afetivo único com a terra e com as plantas, podendo ensinar muito sobre seus modos de vida e como lidam com meio ambiente, respeitando e preservando. Além disso, a valorização das culturas quilombolas são necessárias para que se possa ter mais igualdade e respeito à diversidade.

Para chegar ao Bairro Alto, pode-se usar a via terrestre, por meio da PA 154 e pela estrada popularmente conhecida como “Clarindo”, com distância de cerca de 12 km da cidade sede. As estradas não são asfaltadas e no período de chuva alguns trechos alagadiços dificultam a passagem das bicicletas, motos e demais veículos. Outro meio é pelo Rio Paracauari, através de pequenas embarcações conhecidas popularmente como “rabetas”, usadas geralmente pelos moradores da Vila de Valentim e Bom Jardim, pois ficam localizadas mais próximas do rio citado. O desembarque geralmente acontece em áreas da Embrapa ou em propriedades privadas.

A metodologia utilizada nesta pesquisa teve abordagem qualitativa, através da análise de entrevistas narrativas. A pesquisa qualitativa envolve a obtenção de dados descritivos, obtidos no contato direto do pesquisador com a situação estudada e as fontes pesquisadas (PORTELA, *et al*, 2001). Foram entrevistadas 10 pessoas e vale ressaltar que os nomes não irão aparecer no final dos trechos, sendo os mesmos identificados por códigos (E1, E2, E3, ..., E10), significando “Entrevistado1, Entrevistado2, Entrevistado3, até o Entrevistado10. De início aconteceu uma conversa com representantes da Associação de Moradores, a fim que nessa instância de organização social e política fosse possível obter informações sobre a comunidade, permitindo a compreensão de um histórico de sua formação e organização.

Neste estudo foram realizadas entrevistas com 9 mulheres e 1 homem mais idosos da comunidade, com idades variando entre 59 e 84 anos. A escolha dessa faixa etária visa captar a riqueza dos saberes e experiências acumuladas ao longo do tempo sobre suas vivências e seus conhecimentos referentes à espécie em estudo. Quando os entrevistados autorizaram, as gravações de suas falas eram realizadas com a ajuda de um celular.

Ao terminar a entrevista com uma determinada pessoa, era solicitada a indicação de uma próxima pessoa da comunidade para ser entrevistada na sequência. Nas casas em que, por ventura, morassem dois idosos, seria pedido para entrevistar os dois ao mesmo tempo, porém isso não aconteceu, pois sempre se encontrava só uma pessoa em casa. As gravações das entrevistas recolhidas contendo as falas foram transcritas com a ajuda do software Transkriptor (versão 2024), auxiliando na conversão das falas gravadas em texto, acelerando o processo de transcrição e garantindo maior precisão nos dados extraídos. Vale salientar que depois de transcrever as gravações e com as falas já inseridas em um documento no Word, foram comparadas com os roteiros de campo usados nas entrevistas com o intuito de não haver perdas de falas.

Posteriormente, os dados foram analisados seguindo algumas etapas: unitarização, categorização, descrição e interpretação, para assim organizar os resultados da pesquisa. Na unitarização, foi possível tornar os dados mais acessíveis e organizados, para que elementos relevantes pudessem ser trabalhados nas etapas subsequentes. As unidades de análises se deram através dos trechos dos relatos. Na categorização, os dados foram agrupados em categorias que compartilham características comuns, a fim de organizar o material de forma estruturada, facilitando a identificação de padrões relevantes. A descrição ajudou no que se refere à apresentação mais detalhada dos dados categorizados, em que foram expostos os achados da pesquisa. Na interpretação, aconteceu a análise dos significados das categorias e dos dados coletados, com informações científicas disponíveis na literatura científica.

3 RESULTADO E DISCUSSÃO

As entrevistas foram realizadas em julho de 2024, na comunidade quilombola Bairro Alto, totalizando 10 participantes, 9 mulheres idosas e apenas 1 homem, já que elas permanecem mais em casa. As idosas desempenham papel fundamental na preservação da cultura e dos saberes tradicionais, atuando como lideranças e guardiãs das práticas ancestrais. Valorizar essas mulheres, consideradas verdadeiros “museus vivos”, é reconhecer a base cultural e histórica que sustenta a resistência quilombola, como destacam Guedes e Salgado (2020).

Existe um protagonismo territorial das mulheres negras desse quilombo, pois há uma diversidade de atividades desempenhadas por elas que visam a manutenção do território quilombola, bem como o bem-estar do grupo. Assim, é possível destacar atividades reproduzidas por essas mulheres, tais como: parteiras, curandeiras, benzedeiros, composição de músicas, artesanato, dentre outras (GUEDES e SALGADO, 2020. p. 350).

Para Cardoso et al. (2020), a *Hyptis crenata Pohl ex Benth*, (Salva-do-Marajó) é uma planta aromática e medicinal que cresce espontaneamente em solo arenoso próximo a riachos na Ilha do Marajó. A mesma possui grande importância para a medicina tradicional por ser usada no tratamento de doenças e em rituais. Segundo o autor, suas folhas são muito utilizadas na medicina popular, no preparo de chás como agentes de cura e para tratar distúrbios gastrointestinais, incluindo úlceras pépticas (CARDOSO, et al. 2020, p. 2).

Ao longo das entrevistas, foi muito relatado o uso da espécie estudada na medicina tradicional da comunidade, sendo citada na cura de vários distúrbios como dor de barriga, dor de cabeça e outros que são exemplificados a partir dos trechos de entrevistas a seguir:

“Ela é boa para dor da barriga, dor infeccionarias, a garganta, pra tudo isso é bom. Fazem defumação também” (E5).

“Ela é boa pra dor de barriga também né? E é abortiva também, já ouvir falar que ela adianta a menstruação também, não sei se isso é verdade porque eu nunca fiz, né?” (E7).

“Olha, a salva do Marajó, o chá da folha dela, é abortivo. Assim como ele é bom para cólicas menstruais, ele também é abortivo” (E1).

“Eu sei que se usa pra fazer chá, pra dor de cabeça, pra botar filho. Eu nunca fiz, mas eu sei que é” (E8).

Nunes et al. (2021), destacam que muitas mulheres utilizam plantas medicinais durante a gravidez para diminuir incômodos como enjoo, problemas digestivos e crises de ansiedade, mas desconhecem alguns efeitos colaterais, provocando algumas vezes, malformação congênita do feto quando as utilizam, sem êxito, como recurso abortivo.

Diniz et al. (2013) afirmam que vários trabalhos científicos têm demonstrado que as plantas medicinais são fontes importantes de agentes terapêuticos para o tratamento de úlceras

gástricas. Os autores também ressaltam que diferentes espécies do gênero *Hyptis* exibiram atividade antiulcerogênica em modelos de úlcera gástrica e na medicina popular, chás feitos com suas folhas são usados como agentes cicatrizantes e para tratar distúrbios gastrointestinais, incluindo úlceras pépticas.

As pessoas que participaram do trabalho enfatizaram a relevância da salva-do-Marajó na elaboração de chás, na alimentação, na preparação de bebidas aromatizantes como licor e batidas, destacando suas propriedades aromáticas que conferem qualidades únicas à bebida. Essa planta é apreciada não apenas pelo seu sabor, mas também por suas conexões culturais e tradicionais dentro da comunidade. Para Bezerra (2020, p. 129), na alimentação, as folhas da salva frescas ou secas são comumente consumidas na forma de chá por decocção e como licor por infusão, preparo similar ao que foi relatado pelas pessoas entrevistadas nesta pesquisa e transcrito a seguir:

“Ela é usada para fazer o licor da salva do Marajó, né? Também tem ela em fusão na cachaça, né?” (E6).

“Eu utilizo para fazer chá, banhos e caipirinha que no caso são os licores caseiros” (E3).

“Ela serve pra chá, até pra fazer um cigarro, a salva-do-Marajó pra uma dor de dente de primeiro quando eu era mais nova. Faziam um cigarro e fumava e deixava a fumaça ali na boca e passa a dor de dente da gente” (E2).

No trabalho de Maciel e Guarim-Neto (2006) em Juruena, foram registradas 87 “espécies” reconhecidas localmente distribuídas em 30 famílias botânicas, onde 57 espécies foram apontadas pelas benzedadeiras como medicinais, que também possuíam importância místico-cultural, sendo as famílias Lamiaceae, Rutaceae e Araceae as mais abundantes, utilizadas, sobretudo, para banho com o intuito de afastar espíritos, mal olhado, inveja, dentre outros males.

Bezerra (2020) afirma que por ser uma planta aromática com propriedades místicas, a Salva-do-Marajó é frequentemente utilizada em banhos ritualísticos e aromáticos. Acredita-se que através desses banhos, a planta tem o poder de neutralizar as energias negativas do corpo e purificar a alma, combinando características mágicas e curativas. A autora resalta que o saber das comunidades tradicionais, assim como suas maneiras específicas de interagir com o meio ambiente, contribui para que as práticas de manejo dos ecossistemas sejam realizadas de maneira equilibrada, promovendo a biodiversidade, o desenvolvimento das espécies e os processos de especiação (BEZERRA, 2020). Os entrevistados também argumentaram sobre o grande poder que a salva-do-Marajó possui para os rituais espirituais, como através de banhos e defumações, ilustradas nos trechos a seguir:

“Eu uso pra defumação também pra afastar olho gordo” (E9).

“Eu utilizo salva do Marajó para fazer defumação na casa” (E6).

Os banhos com folhas de plantas são frequentemente sugeridos por pajés, benzedeiros ou curandeiros como uma forma de eliminar energias negativas. O uso de plantas para benzer crianças, proteger o lar e afastar o mau-olhado é bastante comum, refletindo uma rica tradição cultural. Essa prática é predominantemente realizada por pessoas mais velhas que transmitem seus conhecimentos e rituais às gerações mais novas. Além de suas funções de proteção e purificação, esses banhos muitas vezes são acompanhados de orações e cânticos, fortalecendo a conexão espiritual da comunidade com a natureza e suas crenças. Dessa forma, esta tradição não apenas preserva a sabedoria ancestral, mas também reforça os laços comunitários e a identidade cultural (SENA, *et al*, 2021).

Segundo Bezerra (2020), os banhos são vistos como agentes purificadores, protetores e transformadores, com sua utilização remontando a diferentes culturas ao longo do tempo.

Algumas pessoas acreditam que os banhos espirituais oferecem proteção contra energias negativas e males, como por exemplo: mau-olhado, feitiços negativos, doenças espirituais e influências malignas. Para muitos, os banhos relembram a água recebida durante os seus batismos, o que trazia a segurança na infância contra aqueles males. Os rituais religiosos ainda exercem uma influência significativa na comunidade, conforme relatos coletados. Muitas práticas relacionadas à espiritualidade foram herdadas de seus ancestrais, como é possível visualizar abaixo:

“Eu lembro que a mamãe usava pra defumações, como eu falei na história de espantar olho gordo e trovão” (E9).

Maciel e Guarim-Neto (2006) afirmam que a busca pela cura por meio de rezas e benzeções, provavelmente, cria um vínculo significativo dentro de comunidades, onde pessoas de diferentes regiões passaram a viver e a estabelecer uma conexão mais profunda com os recursos nativos das florestas ao integrarem os saberes que trouxeram de suas áreas de origem. Foi possível entender com as entrevistas que o processo de cura e de benzeção ainda é utilizado e quando não acham esses serviços no quilombo de origem eles procuram outros quilombos.

Logo, é notório que as plantas têm diversas funções místicas para esses grupos e que a espiritualidade das comunidades quilombolas de Salvaterra se revela, em grande medida, através da utilização de recursos vegetais para os desenvolvimentos dessas práticas.

Os entrevistados afirmam que as plantas têm o poder de acalmar os trovões em dia de tempestade. No trabalho de Bezerra (2020, p. 128) realizado na comunidade quilombola de Deus Ajude, o autor afirma que segundo o misticismo local, o cheiro forte exalado pela fumaça dos ramos da salva, quando queimados no fogão de barro, possuem o poder de afastar os raios das tempestades de chuvas. Nesta pesquisa realizada com moradores de Bairro Alto, obteve-se registros que reforçam os relatos encontrados pelo autor citado:

“Quando o trovão estava forte, colocava salva no fogo, botava salva no fogo pra sair a fumaça, né? E o trovão ia embora, né?” (E5).

“Os antigos falavam que a defumação dela era boa pra afastar olho gordo e também pra afastar trovão em dias que chovia e tinha trovão.” (E9).

Os saberes tradicionais vivenciados pela comunidade quilombola de Bairro Alto estão ligados diretamente com o território, pois é neste ambiente que se constroem as práticas de uso dos recursos naturais, relações culturais e os modos de subsistência. Logo, à medida que se restringe o acesso a esse território, os saberes ali presentes sofrem rupturas, haja vista, que nascem do livre trânsito pela terra e das atividades que sustentam a transmissão cultural entre gerações. Com isso, pode-se afirmar que a delimitação territorial não coloca em risco apenas o espaço físico, mas também a preservação e a perpetuação dos conhecimentos tradicionais que dão estruturas à identidade e à organização social do quilombo.

O quilombo Bairro Alto está atualmente cercado por fazendas e pela Embrapa, que muitas vezes bloqueiam o acesso da comunidade a lugares antes utilizados de forma livre, mas que hoje foram transformados em áreas privadas e inacessíveis aos quilombolas. Mesmo cercados pelas propriedades, a comunidade de Bairro Alto e as comunidades agregadas ao longo de todos esses anos enfrentaram muitas dificuldades, principalmente no que se refere ao acesso de algumas áreas. Apesar das opressões que sofreram e sofrem, os moradores conseguem manter, a muito custo, o uso de tais territórios, diante das lutas diárias enfrentadas. As comunidades conseguiram construir escolas, campos de futebol, caixas d'água, centro comunitários, posto de saúde, etc. (LIMA, 2019).

Ao longo das entrevistas, enfaticamente se relatou a questão dos inúmeros impactos ambientais de responsabilidade de uma Instituição Federal, a EMBRAPA, e de outras propriedades privadas citadas, a exemplo da Fazenda Forquilha. Foi ressaltada também a

questão da problemática de animais da instituição citada que invadiam alguns quilombos e acabavam destruindo plantações e dando outros prejuízos. Sobre a fazenda, relatos de que o proprietário derrubou uma grande área para fazer plantações e isso acabou fazendo com que espécies de plantas que ocorriam nesse local não fossem mais encontradas, conforme observamos em trechos de depoimentos transcritos a seguir:

“Eu acredito que sim, porque antes a gente tinha plantas que davam aqui pela área da Embrapa que hoje não dá mais, devido os animais comerem e até mesmo a derruba das áreas” (E4).

“Com certeza, essas ações prejudicam demais as nossas florestas, né? Não só elas como os animais que não vão ter onde ficar e nem o que comer. Aqui a gente tem a Forquilha e agora esse outro senhor que tombou grande parte pra plantar açaí, isso faz com que a gente nem faça mais alguns remédios porque antes a gente pegava plantas que só dão nessas partes que foram derrubadas como era o caso do caimbé o barbatimão que dava lá pra forquilha” (E7).

“Sim, porque olha aqui tem a Forquilha, tem o senhor né, que desmatou bem aqui próximo pra plantar açaí, né? Com consequências temos muito calor hoje em dia, aí a gente não tem árvores pra fazer essa ventilação, né? E também aonde eram as renascentes de água, né? Elas foram acabando, aqui nós tínhamos a tororomba [Tororomba: um pequeno igarapé, onde se tem uma ponte por cima do mesmo usada para encurtar caminho entre as comunidades de Bairro Alto e Marinquara]” (E6).

Logo, isso afeta diretamente as nossas vidas no que se refere aos nossos territórios, alimentação e a saúde, pois ao sermos impedidos de acessarmos lugares como lagos, rios, matas e mangue, não poderemos realizar nossas atividades extrativistas, das quais muitas famílias tiram os seus sustentos. Portanto o uso do território de forma autônoma representa o sentido real da vida em liberdade (RIVEIRA, 2017). Sabe-se que com o aumento das áreas rurais, houve um “controle” nos territórios por meio de cercas e restrições de acesso, o que pode ser entendido como uma estratégia de enfraquecimento das comunidades quilombolas, visto que as mesmas dependem na sua maioria do uso comum da terra e do extrativismo local (BEZERRA, 2020, p. 21).

Nos relatos, os idosos citaram que ficaram insatisfeitos com fazendeiros que possuem suas propriedades perto dos quilombos, devido às ações antrópicas influenciarem no que se refere à destruição de áreas específicas, onde antes podiam achar plantas medicinais e hoje não encontram mais, como é possível ver no trecho relatado:

Olha aqui está acontecendo ali na fazenda Forquilha né? Que é nossa vizinha e com esse desmatamento muitas coisas foram perdidas como o caimbé que é bom pra gastrite, o barbatimão é bom pra muitas doenças e vários tipos de plantas que a gente tem lá que servem pra muitos remédios, aí com o desmatamento foi acabando (E1).

Cabe ressaltar que os territórios quilombolas são locais ricos em diversidade biológica e cultural, responsáveis por guardar conhecimentos valiosos deixados por seus antepassados, muitos desses conhecimentos estão voltados para a utilização de plantas para tratamentos e rituais espirituais. Além disso, são áreas que ocorrem a salvaguarda dos saberes tradicionais, importantes para a manutenção das identidades culturais e para a perpetuação dessas comunidades. Porém, à medida que esses territórios são perdidos em meios aos conflitos enfrentados principalmente com fazendeiros e grileiros, acaba afetando a identidade cultural tradicional de um povo. Logo, valorizar e respeitar esses saberes tradicionais é preservar espécies animais e vegetais, assim também como suas práticas e modos de vida quilombolas que são desenvolvidos dentro de seus territórios.

Neste sentido, a etnoconservação é um fator muito importante dentro das comunidades tradicionais, pois refere-se à preservação e à valorização desses saberes, assim como dos modos de vida de comunidades que mantêm suas culturas ancestrais e sabedorias acumuladas ao longo

das gerações (MEDEIROS; ALBUQUERQUE, 2012). Além disso, a etnoconservação atua como um meio de resistência cultural, garantindo que as vozes e as experiências dessas comunidades não sejam silenciadas. A valorização desses saberes é, portanto, um ato de justiça social e ambiental fundamental para um futuro mais inclusivo e respeitoso com as diversas formas de vida e conhecimentos.

Além do mais, a preservação da memória coletiva e a luta por direitos territoriais são essenciais para a identidade e o desenvolvimento sustentável dessas comunidades. Assim como, a construção de espaços físicos que promovam e incentivem a sociabilidade entre os membros pode ajudar na transmissão das memórias individuais e coletivas, ao mesmo tempo em que fortalece a identidade de um povo em seu território específico (RIBEIRO, et al. 2024).

Ao longo das entrevistas foi feita a seguinte pergunta: É possível encontrar a Salva-do-Marajó no quilombo? E 9 entrevistados responderam que não e apenas 1 pessoa respondeu que uma vez conseguiu encontrar a planta em uma área descampada próximo da sua casa. Os entrevistados também afirmaram ao serem questionados o porquê não era possível encontrar a Salva-do-Marajó no quilombo, que não era possível encontrar pelo fato de a espécie ser de áreas abertas o que eles entendem como campo. Citaram algumas comunidades vizinhas nas quais a espécie pode ser encontrada.

Santos (2017, p. 1) afirma que a salva-do-Marajó é encontrada no estuário do rio Amazonas, arquipélago do Marajó, estados do Pará e Amapá, ocorrendo em campos naturais de solo arenoso. Logo, isso pode ser um fator que explica a existência em massa da planta nas comunidades quilombolas de Mangueiras e Salva citadas pelos entrevistados. Essa relação entre o ambiente e a planta é crucial para a existência da mesma, pois em Bairro Alto não há regiões de campos naturais com solo arenoso. Mencionaram ainda que a grande quantidade de Salva-do-Marajó na Comunidade de Salva, pode ter originado o nome da comunidade, os trechos abaixo mostram relatos de onde pode-se encontrar a planta e em qual ambiente.

“A Salva-do-Marajó ela é encontrada ali para as bandas do Nascimento, e ela dá assim no campo né, não importa que seja úmido. Porque uma vez aqui no campo nós achamos, mas só que ela desapareceu né, mas pra lá dá muito (Nascimento), lá pro Ajude, ali pra Mangueiras né” (E3).

“Ela é nativa mesmo da região dos campos, na região assim muito seca, ela não se dá. Ela é encontrada no Rosário e nas demais que ficam ao redor, nessas comunidades ao redor que ficam um pouco distante daqui. Com Mangueira, Salva que lá é campo propriamente dito e lá você encontra” (E10).

“Ela dá mais em áreas de campo, onde ela dá bem é em Mangueira e no Salva. Eu acho que por ter muito no Salva que a comunidade recebeu esse nome, né?” (E9).

Através das respostas obtidas sobre a ausência da planta no quilombo, chegamos ao seguinte questionamento: Como é possível ter tantos conhecimentos sobre uma planta que não existe dentro da comunidade? As respostas foram quase as mesmas para todos os entrevistados, sendo esses conhecimentos repassados de geração a geração e também em conversas com amigos de outras comunidades na qual a planta pode ser encontrada. Os relatos a seguir demonstram essas formas de transmissão do conhecimento associado:

“Eu aprendi com a mamãe, mas também com amigos. Porque quando a gente é novo anda muito né? E eu anda lá pela banda de Mangueira e lá eles falavam sobre a salva do Marajó, eu lembro que uma vez tomei lá uma batida de salva” (E9).

“Aprendi muita coisa com a minha mãe que era pajé, e com amigos e familiares” (E5).

“Eu aprendi no tempo dos mais velhos, que era da minha avó né que era mais velha, as vezes ela dizia. Tem uns que fica na minha cabeça, esse da salva eu gravei que sempre a gente vinha fazendo, agora os outros eu não sei mais” (E2).

“Olha, às vezes a gente conversando com pessoas das comunidades onde ela existe eles dizem, só que nem todas as coisas que a gente ouve, a gente mentaliza, quer dizer,

guarda na mente pra poder usar, mas muitas coisas a gente usa. Como a gente usa ela pra dores, até pra diabete se não me falhe a memória” (E10).

A compreensão das redes de transmissão do conhecimento é muito importante, pois essa transmissão não se limita ao território, mas envolve também a dinâmica das relações de poder e a forma como as informações circulam entre os indivíduos e grupos. Para Medeiros e Albuquerque (2012, p. 61-62): a transmissão de conhecimentos é qualquer processo pelo qual o conhecimento, saberes e comportamentos são transmitidos em um grupo social, a partir da interação entre pares, ou destes com os produtos desta interação. Albuquerque (2013), enfatiza que o conhecimento pode ser culturalmente transferido: a) dos pais aos filhos (tipo vertical); b) entre indivíduos da mesma geração (tipo horizontal); e c) entre gerações, mas apenas quando jovens copiam adultos que não são seus pais (tipo oblíqua).

Um ponto crucial nesse processo é o trânsito entre diferentes comunidades, que permite a circulação de práticas culturais, técnicas e saberes de um lugar para outro. Os membros familiares atuam como pontes, facilitando a diversificação de conhecimentos e saberes locais, o que aumenta e fortalece a diversidade cultural. Dessa forma, as redes de conhecimento são mais do que apenas canais de transmissão, elas são também espaços de troca e de construção de identidade entre comunidades.

Ao lançar a seguinte pergunta aos entrevistados: Você acha que esses conhecimentos estão sendo repassados para as pessoas mais novas? A resposta obtida foi a mesma para todos, pois afirmaram que em sua percepção os conhecimentos não estavam sendo repassados e isso os preocupava pelo fato de acharem que ao longo do tempo muitos saberes vão se perder, devido à falta de interesse por parte das novas gerações e a pouca valorização, das pessoas mais experientes da comunidade, tão importantes para a transmissão de saberes e produção de conhecimentos. Como é possível visualizar em alguns trechos retirados das entrevistas:

“Não. Olha, eu já estou conversando aqui com meus filhos, minhas netas, quando chego com criança doente aqui, e vocês precisam saber, vocês estão pisando em cima das plantas e vocês não sabem nem o nome, não conhecem, como é que vai dar continuidade no tratamento, né? Tantas plantas que tem aqui são boas para muita coisa que podia ser suavizada aqui. Eles não estão fazendo uso e nem fazendo questão de aprender. Porque, por exemplo, eu já estou nessa idade. Se fossem boas pessoas interessadas, nós chegávamos lá e falávamos assim, olha, a senhora já está nessa idade, e a senhora já serviu tanto, conhece muito remédio. Eu vim aqui fazer para a senhora me ensinar a dar o nome de umas plantas que sejam boas para determinada doença” (E1).

“Olha, meu filho. A gente ver que alguns são repassados, mas outros nem tanto, né? Por exemplo, hoje aqui no bairro alto a gente não tem um pajé, a que a gente tinha Deus precisou dela. A gente tem a Professora Conceição que ainda benze, mas só benze crianças então todo esse conhecimento vai se perdendo, né? Nossos jovens não querem saber não sei se eles têm vergonha ou se é outras coisas” (E9).

“Olha, eu acho que não. Hoje em dia a juventude prefere mais ir numa farmácia do que ir conversar com uma pessoa mais velha e pergunta sobre um remédio pra uma dor de barriga ou pra outras dores. Isso faz com que esses conhecimentos não sejam passados em frente” (E4).

“Olha, tem aqueles jovens que buscam esses conhecimentos, mas não são muitos, né? Muitos tem vergonha ou preguiça às vezes de buscarem por remédios caseiros, preferem ir numa farmácia compra. A gente já não se ver mais eles fazerem remédios, banhos que são ensinados pelos mais velhos ou pelos pajés. Tem jovens que até trazem o dom, né, de ser pajé, mas não querem e isso faz com que tudo isso vá acabando” (E7).

Por esses conhecimentos não serem repassados para as pessoas mais novas da comunidade, isso faz com que o quilombo tenha alguns saberes tradicionais e culturais perdidos ou esquecidos. Para Eloy *et al.* (2014, p.2): as comunidades, que se utilizam do conhecimento

tradicional, desempenham um papel fundamental para a conservação da biodiversidade, uma vez que vários desses recursos têm-se mantido até os dias de hoje, devido às práticas sustentáveis que elas empregam. Preservar esses conhecimentos é essencial não apenas para as comunidades, mas para a sociedade como um todo, contribuindo para um mundo mais sustentável e diversificado.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa realizada na comunidade quilombola de Bairro Alto destaca a riqueza e a complexidade dos saberes tradicionais relacionados à *Hyptis crenata Pohl ex Benth* (Salva-do-Marajó). Os idosos entrevistados, em sua maioria mulheres, foram fundamentais para relatar o uso medicinal e ritualístico dessa planta, revelando sua importância não apenas para a saúde, mas também para a identidade cultural da comunidade.

Logo, é indiscutível que Salva-do-Marajó trouxe e traz muitos benefícios para a comunidade quilombola de Bairro Alto no que se refere à cura de enfermidades, em tratamentos espirituais, na degustação de bebidas, entre outros usos citados. E, embora a mesma seja escassa na região atualmente, é um símbolo do conhecimento ancestral que mesmo em sua ausência, ainda persiste nas histórias e memórias dos mais velhos. No entanto, estas práticas e saberes tão importantes para a comunidade podem se perder.

De fato, essa transmissão de saberes, enfrenta desafios significativos, especialmente com a percepção de que os jovens não estão se engajando na aprendizagem dessas práticas. Logo, isso pode resultar na perda de conhecimentos valiosos, já que muitas práticas e tradições são transmitidas oralmente e dependem da participação ativa dos mais jovens no diálogo com seus pais mais experientes. Além disso, a desconexão dos membros mais novos da comunidade com esses saberes pode enfraquecer a identidade cultural e a coesão comunitária, levando a um aumento da alienação e a um sentimento de desvalorização da própria cultura.

Ademais, os impactos ambientais provocados pela agricultura e pela expansão das propriedades privadas, como a EMBRAPA e a Fazenda Forquilha, agravam ainda mais a situação, ameaçando não só a biodiversidade, como também a continuidade das tradições. As dificuldades de acesso aos recursos naturais essenciais para a subsistência e para a manutenção das práticas culturais refletem uma luta mais ampla pela preservação da identidade quilombola e pela valorização dos saberes tradicionais.

Sendo assim, é mais que visível a ameaça que territórios quilombolas sofrem com a presença de instituições privadas e até públicas. As instalações dessas áreas próximas de quilombos, causa impactos ambientais e sociais imensos, dificultando o acesso a recursos naturais essenciais para a sobrevivência dessas comunidades. Além disso, essa prática desrespeita direitos garantidos por lei. Os territórios quilombolas são espaços de identidade, memória e resistência, ao violar direitos seus é apoiar a extinção cultural desses povos.

Diante disso, pode-se dizer que os conhecimentos tradicionais desencadeiam um papel muito importante na compreensão de culturas populares, na saúde e até mesmo no desenvolvimento de trabalhos científicos. A integração desses saberes, que foram moldados ao longo de gerações, pode proporcionar um rico incentivo às práticas de desenvolvimento, promovendo uma abordagem mais vasta e respeitosa com a diversidade cultural e ambiental. Logo, essas experiências acumuladas há anos não podem ser perdas, pois são fundamentais para muitos fatores dentro da modernidade atual.

Com a realização do trabalho foi possível analisar que as comunidades quilombolas ainda não possuem os seus direitos de terras respeitados, pois isso se faz necessário a criação de mais políticas públicas para que as comunidades tradicionais tenham os seus territórios mais respeitados e seus saberes perdurados, pois os impactos ambientais prejudicam diretamente terras quilombolas.

Em suma, a pesquisa ressalta a necessidade urgente de valorizar e proteger os conhecimentos tradicionais, promovendo a etnoconservação como um caminho não só para a preservação cultural, mas também para a sustentabilidade ambiental. O futuro da comunidade quilombola de Bairro Alto depende, em grande parte, do reconhecimento e da valorização dessas práticas e da integração dos jovens nesse processo de continuidade e resistência cultural, dando prosseguimento aos saberes tradicionais que foram moldados por muitos anos e urgem serem compartilhados com as novas gerações.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, U. P. **Etnobiologia: bases ecológicas e evolutivas**. Recife, PE: NUPEEA, 2013. 166 p.: 23 cm.

ALMEIDA, A.W.B. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: **Quilombos: identidade étnica e territorialidade** / Eliane Cantarino O'Dwyer, organizadora. — Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. pp.45-81.

BARRETO, A. M. **Detenção agrária de terras públicas: Implicações jurídicas na regularização fundiária**. Universidade Federal do Pará - Programa de Pós-graduação em Direito. 2011.

BEZERRA, Sueyla Malcher. **Agrobiodiversidade e conhecimentos locais das plantas alimentícias no quilombo de Deus Ajude, Arquipélago do Marajó** – Pará. 2020. 108 f. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) – Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, Universidade Federal do Pará. Disponível no repositório institucional da UFPA: Repositório da UFPA – RIUFPA.

BRASIL. **Decreto nº. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, 7 de fevereiro de 2007.

BRASIL. **Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 15. ago. 2015.

BURTET, G; FONTANELA, C; MAROCCO; A. A. L. A Proteção dos Conhecimentos Tradicionais: Uma abordagem a partir da Agenda 2030 da ONU. **Revista Grifos**, v. 31, n. 55, p. 141-156, 2022.

CARDOSO, Raiane Vieira, et al. Efeito da Extração Assistida por Ultrassom nos Teores de Compostos Fenólicos e Atividade Antioxidante de Extratos de Folha e Flor de Salva-do-Marajó (*Hyptis Crenata* Pohl Ex Benth.). **Brazilian Journal of Development** 6.8, 2020.

CORRÊA, P. **Dicionário das plantas úteis do Brasil e das exóticas cultivadas**. Rio de Janeiro: IBDF, 1984. v. 6, 24 p.

DIEGUES, A. C. A. **Construção da etno-conservação no Brasil: o desafio de novos conhecimentos e novas práticas para a conservação**. São Paulo: NUPAUB, s/d, 2010.

DINIZ, Lúcio Ricardo Leite *et al.* Efeitos gastroprotetores do óleo essencial de *Hyptis crenata* Pohl ex Benth. em modelos de úlcera gástrica. **Jornal de Etnofarmacologia**, v. 149, n. 3, p. 694-700, 2013.

ELOY, Christinne Costa, *et al.* **Apropriação e proteção dos conhecimentos tradicionais no Brasil: a conservação da biodiversidade e os direitos das populações tradicionais.** **Gaia Scientia** 8.2, 189-198, 2014.

GONÇALVES, Fabiane Nunes. **Instrumentos de educação ambiental em ambientes marinho-costeiros: aplicação na área de abrangência da Colônia de Pescadores Z-33, Balneário Rincão, extremo sul da APA da Baleia Franca, SC. 2019.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), Criciúma, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unesc.net/handle/1/7458>. Acesso em: 28 nov. 2025.

GUEDES, A. C. B; SALGADO, M. S. Mulheres quilombolas: protagonismo, identidade, território e territorialidade das mulheres negras em São Miguel do Guamá/Pará. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, v. 14, n. 28, p. 328-354, 2020.

LIMA, Mayara Gonçalves. **Narrativas cosmológicas registradas na mata do Bacurizal no quilombo Bairro Alto, Salvaterra (PA).** Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) - Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, UFPA, 2019. 107 f. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/13623>.

LIMA, M. G; STEWARD, A. M. Dos bacurizais às roças: ocupação e uso dos espaços no território do quilombo Bairro Alto, Salvaterra, Pará. **Desenvolvimento Rural Interdisciplinar**, v. 3, n. 1, p. 15–45, mar. 2020. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/revpgdr/about>. Acesso em: 26 de maio de 2025.

MACIEL, M. R. A.; GUARIM-NETO, G. (2006). Um olhar sobre as benzedeadas de Juruema (Mato Grosso, Brasil) e as plantas usadas para benzer e curar. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas**, Belém, v. 1, n. 3, p. 61-77.

MEDEIROS, M. F. T; ALBUQUERQUE, U. P. **Dicionário Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia** / Maria Franco Trindade Medeiros, Ulysses Paulino de Albuquerque – Recife: Nupeea, 2012.

NEVES, R. L. P; Lameira, O. A; Assis, R. M. A; Portal, R, K. V. P. (2014). Avaliação Fenológica da espécie *Hyptis crenata* POHLEX BENTH. Embrapa. *In: Congresso Brasileiro de Recursos Genéticos*, Santos, Brazil (21 November 2014). 2014. Disponível em: <http://www.alice.cnptia.embrapa.br/alice/handle/doc/994718>. Acesso em: 28 de maio de 2025.

NUNES, A. M. M; Silva, V. A. O uso de plantas abortivas no Nordeste Brasileiro: uma revisão. **Ethnoscientia** v.6 n. 2, especial, 2021. DOI: 10.22276/ethnoscientia. v 6 i 2.370.

OLIVEIRA, F. S. (2022). **Uso de plantas medicinais na comunidade quilombola de São Benedito da Ponta, Ilha do Marajó/Pá.** Disponível em: <https://bdm.ufpa.br/server/api/core/bitstreams/4487b49b-0844-4c10-bf2f-bd212dd9c8a4/content>. Acesso em: 26 set. 2024.

PORTELA, E. N; SILVA, M. D; SILVA, A. C. F; BRUNO, S. M. S. (2021). O preconceito e a intolerância enfrentados pelas religiões afro-brasileiras umbanda e candomblé: uma abordagem transversal e multidisciplinar. **Revista Processus de Estudos de Gestão, Jurídicos e Financeiros**, 12(43), 15-30.

POSSEL, R. D. (2019). **Atividade inseticida e repelente de plantas do cerrado no controle alternativo do mosquito *Aedes aegypti***. / Richard Dias Possel-Gurupi - TO 2019. Disponível em: [https://umbu.uft.edu.br/bitstream/11612/1280/1/Richard Dias Possel - Dissertação.pdf](https://umbu.uft.edu.br/bitstream/11612/1280/1/Richard%20Dias%20Possel%20-%20Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf). Acesso em: 3 de nov. 2024.

RIBEIRO, Lucas Ítalo Silva; Vargas, Romão Emanuel de Souza; Lima, Fabíolla Xavier Rocha Ferreira. Território e memória coletiva: uma reflexão sobre o caso da comunidade quilombola do Cedro em Mineiros/GO. **Anais do XII Encontro de Sustentabilidade em Projeto**, UFSC, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/256843>. Acesso em: 3 de junh. 2025.

RIVERA, R. **Trajetórias das Práticas Alimentares na Comunidade Quilombola de Bairro Alto, Ilha do Marajó, Salvaterra – Pará**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - Embrapa Amazônia Oriental, Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, Belém, 2017.

SANTOS, J. M. dos. Herbário MFS. **Salva-do-Marajó (*Hyptis crenata*)**. Disponível em: <https://herbariomfs.uepa.br/colecao-biocultural/salva-do-marajo-exsicata/>. Acesso em: 01 nov.2024. Salvaterra-Pá, 2017.

SENA, Regian Ferreira, *et al.* Uso da fauna e flora por comunidades quilombolas do arquipélago do Marajó, Pará. **Ethnoscintia-Brazilian Journal of Ethnobiology and Ethnoecology**, p.98-115, 2021.

POTENCIAL GASTROPROTETOR DE *PLECTRANTHUS NEOCHILUS* (BOLDO) E *OCIMUM SELLOI* (ELIXIR-PARÉGORICO): UMA INTEGRAÇÃO A PARTIR DE ESTUDOS EM BACURITEUA (PA)

Gilvan Velozo Correa¹
Lucinaldo Silva Blandtt²
Virgílio Gavicho Uarrota³
Iracely Rodrigues Silva⁴

RESUMO

Este artigo integra e compara evidências etnofarmacológicas sobre o uso de *Plectranthus neochilus* (boldo) e *Ocimum selloi* (elixir-parégorico) no manejo de distúrbios gastrointestinais em Bacuriteua, Pará, a partir de dois estudos previamente publicados pelos autores. Com base em síntese comparativa e reinterpretação dos achados, discutem-se semelhanças e diferenças quanto às partes usadas, formas de preparo, indicações terapêuticas, frequência de uso comunitário e plausibilidade farmacológica segundo a literatura. A análise destaca convergências no uso de folhas em preparações aquosas e na indicação para dispepsia, cólicas e gastrite, e aponta lacunas relacionadas a ensaios pré-clínicos padronizados e à avaliação de segurança. O trabalho agrega valor científico ao apresentar uma leitura integrativa inédita, sem republicação de dados brutos, e propõe uma agenda de pesquisa para validação de usos tradicionais na Amazônia. Resultados sugerem que ambas as espécies possuem potencial gastroprotetor a ser confirmado por estudos experimentais comparativos e ensaios clínicos fase inicial.

Palavras-chaves: *Plectranthus neochilus*. *Ocimum selloi*. Integração. Distúrbios Gastrointestinais

GASTROPROTECTIVE POTENTIAL OF PLECTRANTHUS NEOCHILUS (BOLDO) AND OCIMUM SELLOI (PAREGORIC ELIXIR): AN INTEGRATION FROM STUDIES IN BACURITEUA (PA)

ABSTRACT

This article integrates and compares ethnopharmacological evidence on the use of *Plectranthus neochilus* (boldo) and *Ocimum selloi* (elixir-parégorico) in the management of gastrointestinal disorders in Bacuriteua, Pará, based on two studies previously published by the authors. Through a comparative synthesis and reinterpretation of the findings, the study discusses similarities and differences regarding plant parts used, preparation methods, therapeutic indications, frequency of community use, and pharmacological plausibility according to the literature. The analysis highlights convergences in the use of leaves in aqueous preparations and in the indications for dyspepsia, colic, and gastritis, while also pointing out gaps related to standardized preclinical trials and safety assessments. The work adds scientific value by presenting an original integrative interpretation without republishing raw data, and proposes a research agenda for validating traditional uses in the Amazon. The results suggest that both species exhibit gastroprotective potential, which should be confirmed through comparative experimental studies and early-phase clinical trials.

Keywords: *Plectranthus neochilus*. *Ocimum selloi*. Integration. Gastrointestinal Disorders

¹ Pedagogo (UFPA). Professor da Educação básica (SEMED-Bragança).

² Pedagogo (UFPA). Doutor em Ciências Sócio ambientais (NAEA/UFPA). E-mail: lucinaldoblanttt@ufpa.br

³ Doutor em Recursos Genéticos Vegetais (UFSC). Professor da Universidad de O'Higgins, Centro de Ciências Agroalimentares, Animales e Vegetales (ICA, Chile). E-mail: virgilio.gavicho@uoh.cl

⁴ Doutora em Biologia Ambiental (UFPA). Professora do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA). Pesquisadora Associada a Sociedade Internacional de Etnobiologia (ISE), Líder do Grupo de Pesquisa LEMAS/UFPA. E-mail: iracelyrd@gmail.com

Data da submissão: 02.10.2025

Data da aprovação: 10.12.2025

INTRODUÇÃO

O uso de plantas medicinais constitui um dos pilares da atenção primária à saúde em diversas regiões do Brasil, especialmente na Amazônia, onde o conhecimento tradicional permanece fortemente enraizado nas práticas cotidianas de cuidado. Esse repertório popular de saberes envolve não apenas a seleção das espécies vegetais, mas também modos de preparo, posologia, critérios de diagnóstico local e transmissão intergeracional, compondo um sistema de saúde amplamente reconhecido e socialmente legitimado pelas comunidades (ANTONIO *et al.*, 2014; PATRÍCIO *et al.*, 2022).

Esses fatores contribuem para a busca de alternativas terapêuticas seguras, acessíveis e culturalmente adequadas, reforçando a centralidade da medicina tradicional no enfrentamento de cólicas, dispepsia, dores abdominais, gastrite e outros desconfortos digestivos. As espécies vegetais medicinais utilizadas pelas comunidades amazônicas, aliadas aos estudos etnobiológicos, constituem uma ferramenta essencial para documentar, valorizar e compreender a relação das populações humanas com os recursos naturais. Esses estudos também permitem identificar espécies de interesse farmacêutico e reconhecer a importância do conhecimento tradicional na conservação e no uso sustentável da biodiversidade amazônica (NASCIMENTO *et al.*, 2025).

Entre esses sistemas, o tratamento dos distúrbios gastrointestinais ocupa posição de destaque, dada sua alta prevalência associada à alimentação, às condições hídricas, às infecções e ao acesso limitado aos serviços de saúde formal na região amazônica (DE PÁSCOA JÚNIOR *et al.*, 2021). Nesse contexto, duas espécies têm se destacado pela ampla utilização comunitária e pelo crescente interesse científico: *Plectranthus neochilus* Schltr., conhecida popularmente como boldo, e *Ocimum selloi* Benth., tradicionalmente chamada de elixir-parégorico. O boldo é amplamente reconhecido por seu aroma intenso e por propriedades digestivas associadas à presença de diterpenos e compostos aromáticos. Já o elixir-parégorico possui longa trajetória de uso popular no Brasil, com destaque para seus possíveis efeitos antiespasmódicos, carminativos e anti-inflamatórios, atribuídos sobretudo a monoterpenos e fenóis simples identificados em estudos farmacológicos (BARBOSA *et al.*, 2023; MATIAS *et al.*, 2019).

Apesar da relevância cultural e terapêutica dessas espécies, ainda são escassas na literatura análises que comparem de forma integrada seus usos tradicionais, potencial farmacológico e plausibilidade terapêutica. Estudos geralmente abordam cada espécie individualmente, sem articulação comparativa que permita compreender convergências, diferenças e complementaridades dos efeitos gastroprotetores. Essa lacuna dificulta o avanço de uma base científica sólida que apoie o uso seguro e padronizado dessas plantas no contexto amazônico.

A integração e comparação de evidências etnofarmacológicas tornam-se, portanto, etapas fundamentais para estruturar agendas de pesquisa que fortaleçam a interface entre conhecimento tradicional e ciência moderna. A necessidade de ensaios pré-clínicos padronizados, estudos toxicológicos robustos e avaliações clínicas fase inicial é constantemente apontada em revisões recentes sobre plantas medicinais amazônicas (DE PÁSCOA JÚNIOR *et al.*, 2021). Com isso, análises comparativas fundamentadas contribuem para consolidar o entendimento das propriedades terapêuticas de espécies amplamente utilizadas pela população, além de fomentar estratégias de validação científica que respaldem o uso seguro no âmbito da fitoterapia.

Diante desse cenário, o presente artigo tem como propósito integrar e comparar evidências etnofarmacológicas sobre o uso de *Plectranthus neochilus* e *Ocimum selloi* no

tratamento de distúrbios gastrointestinais na comunidade de Bacuriteua, Pará, a partir da releitura crítica de estudos previamente publicados pelos autores. Ao adotar uma abordagem comparativa inédita, sem republicação de dados brutos, o trabalho busca evidenciar padrões de uso, apontar lacunas e destacar potencialidades, contribuindo para a formulação de uma agenda de pesquisa voltada à validação científica dos saberes tradicionais dessas espécies no contexto amazônico. Assim, a síntese aqui apresentada resulta da integração analítica de dois artigos publicados em 2025, oferecendo uma interpretação ampliada sobre práticas comunitárias, plausibilidade farmacológica e prioridades investigativas (CORREA et al., 2025a, CORREA et al., 2025b).

1 MATERIAL E MÉTODOS

Este estudo é uma síntese comparativa de dois relatos etnofarmacológicos publicados pelos mesmos autores em 2025 (CORREA et al., 2025a, CORREA et al., 2025b). Não houve reuso de dados brutos, tabelas originais, transcrições integrais ou figuras; apenas extração de categorias (parte usada, preparo, indicações, duração de uso, relatos de efeito/efeito adverso) para comparação narrativa. Complementação bibliográfica: obras de referência botânica/farmacognósica para caracterização morfoanatômica e usos relatados na literatura.

2 RESULTADOS E DISCUSSÃO DA SÍNTESE INTEGRATIVA

Os estudos evidenciaram que as folhas de *Plectranthus neochilus* e *Ocimum selloi* apresentam convergência no tratamento de doenças gastrointestinais, revelando a consistência dos saberes tradicionais transmitidos de forma transgeracional nas comunidades amazônicas. Esses conhecimentos, construídos empiricamente ao longo de gerações e difundidos principalmente pela via oral, desempenham papel essencial na promoção da saúde em contextos onde o acesso a serviços médicos e a medicamentos industrializados é limitado. Nesse cenário, destacou-se que o preparo predominante das folhas ocorre na forma de infusões ou decocções aquosas, administradas por via oral em períodos curtos de uso.

Os resultados demonstraram eficácia comunitária no alívio de distúrbios gastrointestinais, como dispepsia, cólicas e gastrite, especialmente no caso de *P. neochilus*, que também foi associada ao manejo de desconfortos hepáticos. Na literatura científica, a espécie é descrita como portadora de óleos essenciais associados a metabólitos com potencial ação digestiva, antiespasmódica e hepatoprotetora, compatíveis com seus usos tradicionais (DUARTE et al., 2007). Quanto a *O. selloi*, o estudo confirma seu uso comunitário em distúrbios gastrointestinais, em alinhamento com evidências fitoquímicas que identificam compostos fenólicos e voláteis com atividades biológicas relevantes em espécies do gênero *Ocimum*.

Os achados reforçam também a importância das cuidadoras da comunidade de Bacuriteua como agentes centrais na manutenção e transmissão desses conhecimentos tradicionais, garantindo sua continuidade e aplicabilidade terapêutica. No entanto, torna-se necessário avançar para estudos controlados com populações usuárias dessas plantas, a fim de validar sua eficácia em humanos e prevenir riscos associados ao uso exclusivamente empírico.

Nesse sentido, são essenciais ensaios pré-clínicos comparativos, incluindo modelos de úlcera e dor visceral, com controles positivos e análises de dose-resposta. Da mesma forma, estudos clínicos iniciais (fase I) devem concentrar-se no tratamento de dores abdominais, associados à avaliação rigorosa de segurança, toxicidade e potenciais interações medicamentosas.

Quadro 1. Síntese comparativa

Espécie/ Nome popular	Parte usada	Preparo	Alvos principais	Plausibilidade	Principais lacunas
<i>P. neochilus</i> – boldo	folhas	Infusão/d ecocção	dispepsia, gastrite, cólicas; possível apoio hepatobiliar em <i>P. neochilus</i>	óleos essenciais/comp ostos fenólicos (ambas; literatura Lamiaceae)	padronização, segurança, ensaios comparativos
<i>O. selloi</i> – elixir- parégori co	folhas	infusão/d ecocção	dispepsia, gastrite, cólicas	óleos essenciais/comp ostos fenólicos (ambas; literatura Lamiaceae)	padronização, segurança, ensaios comparativos

Fonte: elaborado pelos autores

As espécies medicinais analisadas nos estudos — *Plectranthus neochilus* e *Ocimum selloi* — são amplamente encontradas na comunidade de Bacuriteua, no litoral amazônico paraense, ambas pertencentes à família Lamiaceae (LORENZI; MATOS, 2002).

O uso tradicional dessas plantas evidencia a forte relação da população local com a fitoterapia, sustentada por uma memória biocultural que integra conhecimentos transmitidos entre gerações e que orienta práticas cotidianas de cuidado. Essa memória biocultural compõe o núcleo intelectual e prático por meio do qual as sociedades interpretam, manejam e se apropriam dos recursos naturais disponíveis (TOLEDO, 1992; 2005; BARRERA-BASSOLS, 2008; TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2008).

Nesse sentido, o Quadro 1 evidencia que ambas as espécies apresentam métodos de preparo semelhantes, baseados na infusão ou decocção das folhas, práticas tradicionais amplamente utilizadas na região. Nesse processo, as folhas são aquecidas ou fervidas em água para a extração de seus princípios ativos, resultando em preparações eficazes no manejo de distúrbios gastrointestinais, o que reforça o papel da fitoterapia como estratégia de promoção da saúde na comunidade.

Quanto aos resultados associados aos principais alvos terapêuticos apresentados no Quadro 1, observou-se que *P. neochilus* e *O. selloi* foram consideradas eficazes no tratamento de dispepsia, gastrite e cólicas, além do possível apoio hepatobiliar mencionado para *P. neochilus* (CORREA *et al.*, 2025). Desse modo, ambas as espécies apresentaram indicações amplamente relacionadas ao alívio de distúrbios digestivos e, no caso do boldo, ao suporte de condições hepáticas.

A plausibilidade farmacológica desses usos é reforçada por estudos que identificam a presença de óleos essenciais e compostos fenólicos em espécies da família Lamiaceae, incluindo *Plectranthus* e *Ocimum*. Esses metabólitos apresentam propriedades antimicrobianas (CREVELIN *et al.*, 2015) e antifúngicas (AGUIAR *et al.*, 2018), além de potenciais ações anti-inflamatórias, o que oferece suporte ao uso tradicional no alívio de dores e inflamações. Diante disso, torna-se fundamental o desenvolvimento de protocolos experimentais e testes clínicos controlados, capazes de determinar a absorção, ação e segurança dos princípios ativos dessas plantas. A padronização de doses, a avaliação toxicológica e a realização de ensaios

comparativos representam etapas essenciais para o avanço de estudos em humanos e para a validação segura de seus usos terapêuticos.

3 CONCLUSÃO

A síntese integrativa realizada neste estudo permitiu compreender, de forma ampliada, o papel de *Plectranthus neochilus* e *Ocimum selloi* no manejo tradicional de distúrbios gastrointestinais na comunidade de Bacuriteua, Pará. Os resultados apontam que ambas as espécies compartilham padrões de uso convergentes, fundamentados na administração de infusões ou decocções de folhas para o alívio de sintomas como dispepsia, gastrite e cólicas. A frequência e a consistência desses relatos comunitários evidenciam a centralidade da fitoterapia no cotidiano local e a solidez do conhecimento tradicional transmitido entre gerações, reforçando a existência de uma memória biocultural ativa e funcional.

A análise comparativa também demonstrou que o uso empírico das espécies é sustentado por plausibilidade farmacológica descrita na literatura científica, especialmente no que diz respeito à presença de óleos essenciais, compostos fenólicos, monoterpenos e metabólitos bioativos típicos da família Lamiaceae. Esses compostos estão associados a mecanismos digestivos, antiespasmódicos, anti-inflamatórios, antimicrobianos e possivelmente hepatoprotetores, o que confere coerência entre o uso tradicional e o potencial terapêutico observado em estudos fitoquímicos e farmacológicos.

Do ponto de vista metodológico e conceitual, um dos principais avanços deste trabalho está na integração interpretativa de dois estudos previamente publicados pelos autores, permitindo um olhar comparativo inédito sem reproduzir dados primários. Essa abordagem amplia a compreensão das convergências e especificidades entre as espécies, evidenciando padrões compartilhados e lacunas que ainda precisam ser investigadas. Além disso, ao enfatizar a atuação das cuidadoras locais como agentes centrais na preservação e transmissão do conhecimento fitoterápico, o estudo reconhece o papel sociocultural das práticas tradicionais na manutenção da saúde comunitária.

Apesar dos avanços, persistem desafios que requerem investigação científica mais aprofundada. Entre eles, destaca-se a necessidade de ensaios pré-clínicos padronizados capazes de avaliar, em condições controladas, o potencial gastroprotetor, antiespasmódico e anti-inflamatório de *P. neochilus* e *O. selloi*, com especial atenção a modelos experimentais de úlcera, inflamação gástrica e dor visceral. Também se faz essencial a condução de estudos toxicológicos que permitam estabelecer margens de segurança, respostas dose-dependentes e potenciais interações medicamentosas.

Com base na integração aqui apresentada, recomenda-se:

- **Desenvolver ensaios pré-clínicos comparativos**, utilizando protocolos padronizados para investigar mecanismos de ação e validar as indicações terapêuticas mencionadas pela comunidade.
- **Implementar estudos clínicos iniciais (fase I)**, com foco no tratamento de dores abdominais e desconfortos gastrointestinais, priorizando segurança, biodisponibilidade, metabolismo e riscos associados.
- **Padronizar extratos e modos de preparo**, visando estabelecer concentrações estáveis de princípios ativos e reduzir variações comuns no uso empírico.
- **Fortalecer estratégias de pesquisa participativa**, valorizando o conhecimento biocultural das cuidadoras e demais agentes locais, garantindo que a construção de evidências dialogue com as práticas comunitárias.
- **Criar diretrizes de uso seguro**, com base em dados provenientes de estudos toxicológicos e clínicos, para subsidiar sua futura incorporação em programas municipais de fitoterapia.

Em síntese, este trabalho demonstra que *Plectranthus neochilus* e *Ocimum selloi* possuem potencial gastroprotetor promissor, mas cuja validação científica depende de avanços experimentais e clínicos estruturados. A integração entre saber tradicional e ciência, como realizado nesta síntese, representa um passo importante para consolidar o uso seguro, eficaz e culturalmente contextualizado dessas espécies no campo da fitoterapia amazônica.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, G. P. *et al.* **Antifungal Activity of the essential oils of *Plectranthus neochilus* (Lamiaceae) and *Tagetes erecta* (Asteraceae) cultivated in Brazil.** *International Journal of Complementary & Alternative Medicine*, v. 1, n. 1, p. 31–35, 2018.
- ANTONIO, G. D.; TESSER, C. D.; MORETTI-PIRES, R. O. Phytotherapy in primary health care: contributions of medicinal plants in the Brazilian Unified Health System. **Revista de Saúde Pública**, v. 48, p. 1–7, 2014.
- BARBOSA, M. O. *et al.* **Plectranthus species with anti-inflammatory and analgesic potential: a systematic review of monoterpenes, diterpenes and flavonoids.** *Molecules*, v. 28, n. 15, p. 1–20, 2023.
- BARRERA-BASSOLS, N. **Symbolism, knowledge and management of soil and land resources among indigenous communities.** *Ethnopedology at global, regional and local scales*. ITC Dissertation Series 102, 2 vols. ITC, The Netherlands, 2008.
- CORREA, Gilvan Veloso; MORAES, Jones Souza; CORREA, Gildan Veloso; BLANDTT, Lucinaldo da Silva; RAMOS, João Batista Santiago; RODRIGUES, Elias Mauricio S.; SILVA, Iracely Rodrigues da. **Uso etnofarmacológico do boldo (*Plectranthus neochilus*) no manejo de doenças gastrointestinais em Bacurit-eua, (Pará).** **Revista ReGeo**, v. 16, n. 4, 2025. DOI: 10.56238/revgeov16n4-055. Disponível em: <https://revistageo.com.br/revista/article/view/698>. Acesso em: 10 out. 2025a.
- CORREA, Gilvan Veloso; SILVA, Gabrielle Nazaré F.; CORREA, Renan José C.; CORREA, Gildan Veloso; BLANDTT, Lucinaldo da Silva; RAMOS, João Batista Santiago; UARROTA, Virgílio Gavicho; SILVA, Iracely Rodrigues. **Potencial terapêutico de *Ocimum selloi* Benth. em problemas gastrointestinais em Bacuriteuá, Amazônia (PA).** **Revista Aracê**, v. 7, n. 9, p. 1-14, 2025. DOI: 10.56238/arev7n9-156. 2025b.
- CREVELIN, E. J. *et al.* **Antimicrobial Activity of the Essential Oil of *Plectranthus neochilus* against Cariogenic Bacteria.** *Evidence-based Complementary and Alternative Medicine*, v. 2015, p. 9–11, 2015.
- DE PÁSCOA JÚNIOR, J. G. *et al.* **Medicinal plants used in the Amazon region: a systematic review.** *Research, Society and Development*, v. 10, n. 14, e163101419965, 2021.
- DUARTE, DA. Referências bibliográficas. **In: (Des)encontros trabalho-família: narrativas de familiares de trabalhadores migrantes do setor de produção de energia hidrelétrica [online].** São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015, pp. 229-237. ISBN 978-85-7983-701-2. Available from SciELO Books . 2007.

LORENZI, H. & Matos, F.J. A. **Plantas Medicinais no Brasil Nativas e Exóticas**, 2002.

MATIAS, D. *et al.* **Comparison study of different extracts of *Plectranthus neochilus*: ethnomedicinal alternative for gastrointestinal disorders**. PLoS One, v. 14, p. 1–17, 2019.

NASCIMENTO, C.S; NASCIMENTO, A.M; SOUZA, R.O. **Uso de plantas medicinais por agentes comunitários de saúde da zona rural e urbana no município de Cruzeiro do Sul, Acre. Biodivers. Bras.** [Internet]; 15(3): 64-81. doi: 10.37002/biodiversidade brasileira. v15i3.2685. 2025.

PATRÍCIO, K. P. *et al.* **Medicinal plant use in primary health care: integrative review**. Ciência & Saúde Coletiva, v. 27, n. 2, p. 489–500, 2022.

TOLEDO, V. **Ethnoecology of the Yucatec Maya: symbolism, knowledge and management of natural resources**. Journal of Latin American Geography (JLAG), v. 4, n. 1, p. 9-41, 2005

TOLEDO, V. M. **What is ethnoecology?: origins, scope and implications of a rising discipline**, Etnoecológica, v. 1, p.5-21, 1992.

FITOTERAPIA TRADICIONAL NA COMUNIDADE DE CARATATEUA (NOROESTE PARÁ) AMAZONIA, BRASIL

Daniel Rosário Sousa¹
Gilvan Velozo Correa²
Jones Sousa Moraes³
Lucinaldo Silva Blandtt⁴
Iracely Rodrigues Silva⁵

RESUMO

A pesquisa buscou valorizar e preservar saberes tradicionais sobre o uso de plantas medicinais em comunidades amazônicas. Teve como objetivo mapear espécies vegetais com fins terapêuticos na comunidade de Caratateua, contribuindo para o reconhecimento da medicina popular e da biodiversidade local. Utilizou-se a abordagem qualitativa descritiva, no âmbito do projeto “Bacia do Caeté”. A coleta de dados envolveu free listing, entrevistas semiestruturadas, registros fotográficos e coleta botânica, com participação de pelo menos 10% das famílias, priorizando informantes-chave. Foram identificadas 58 espécies distribuídas em 24 famílias botânicas, com destaque para Lamiaceae, Asteraceae e Euphorbiaceae. A maioria é herbácea, de fácil cultivo e uso cotidiano. As folhas são a parte mais utilizada, principalmente em chás e banhos, para tratar doenças respiratórias, dores e distúrbios circulatórios. Observou-se forte protagonismo feminino na transmissão oral dos saberes, fortalecendo a autonomia local diante das limitações dos serviços de saúde. Conclui-se que os quintais medicinais de Caratateua são um importante patrimônio biocultural, unindo biodiversidade e saberes ancestrais, configurando-se como território de resistência e cuidado coletivo essencial para estratégias de saúde integrativa e conservação socioambiental na Amazônia

Palavras-Chaves: Plantas Mediciniais. Saberes Tradicionais. Amazônia

TRADITIONAL PHYTOTHERAPY IN THE CARATATEUA COMMUNITY (NORTHEAST PARÁ), AMAZON, BRAZIL

ABSTRACT

The research aimed to value and preserve traditional knowledge related to the use of medicinal plants in Amazonian communities. It sought to map plant species with therapeutic purposes in the Caratateua community, contributing to the recognition of folk medicine and local biodiversity. A descriptive qualitative approach was used within the framework of the “Caeté Basin” project. Data collection involved free listing, semi-structured interviews, photographic records, and botanical sampling, with the participation of at least 10% of households, prioritizing key informants. A total of 58 species were identified, distributed across 24 botanical families, with Lamiaceae, Asteraceae, and Euphorbiaceae

¹ Graduando do Curso de Ciências Naturais, UFPA, Campus de Bragança. Pesquisador de Iniciação Científica do Laboratório de Educação, Meio Ambiente e Saúde (LEMAS), Campus de Bragança, Faculdade de Educação. E-mail: daniel.ciencias.naturais@gmail.com

² Professor das Series Iniciais (Secretaria Municipal De Educação- Bragança, PA) . Graduado em Pedagogia (UFPA). Mestre (Programa de Pós Graduação Em Estudos Antrópicos Na Amazônia). Education. E-mail: gilvanpesquisa.81@gmail.com

³ Técnico Em Gestão Cultural. Pedagogo e Mestre (Programa De Pos Graduação Em Estudos Antrópicos Na Amazônia). E-mail: jhonysmoraes30@gmail.com

⁴ Professor/Pesquisador/Doutor (Instituto de Estudos Costeiros/Faculdade de Biologia). Pedagogo (Instituto de Ciências da Educação). Doutor em Ciências Sócioambientais (Núcleo de Altos Estudos Amazônicos). E-mail: lucinaldoblanttt@ufpa.br

⁵ Docente da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Universitário de Bragança. Doutora em Recursos Ambientais Amazônicos (UFPA). Profa Colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA Castanhal). Líder do Grupo de Pesquisa Laboratório de Educação, Meio Ambiente e Saúde (LEMAS/UFPA). E-mail: iracelyrd@gmail.com

standing out. Most are herbaceous, easy to cultivate, and used in daily practices. Leaves are the most frequently used part, mainly in teas and baths, to treat respiratory diseases, pain, and circulatory disorders. A strong female role was observed in the oral transmission of knowledge, reinforcing local autonomy in the face of health service limitations. It is concluded that Caratateua's medicinal gardens represent an important biocultural heritage, merging biodiversity and ancestral knowledge, and functioning as spaces of resistance and collective care essential for integrative health strategies and socio-environmental conservation in the Amazon.

Keyword: Medicinal Plants. Traditional Knowledge. Amazon

Data de submissão: 03.12.2025

Data de aprovação: 16.12.2025

INTRODUÇÃO

O Brasil concentra aproximadamente 20% da biodiversidade vegetal do planeta, configurando-se como um dos territórios com maior potencial para o desenvolvimento de práticas terapêuticas inovadoras baseadas em produtos naturais (CALIXTO, 2003). Essa expressiva riqueza florística tem sido historicamente utilizada por diferentes povos e culturas, resultando na fusão de saberes indígenas, europeus e africanos (IBIAPINA *et al.*, 2014). A interação entre esses conhecimentos tradicionais e os avanços científicos contemporâneos contribuiu para consolidar a fitoterapia como uma prática sociocultural amplamente aceita, enraizada tanto na tradição oral quanto em evidências científicas.

O uso de plantas medicinais constitui uma prática ancestral amplamente disseminada e representa um dos principais alicerces da medicina tradicional. No Brasil, está profundamente vinculado à cultura popular e, em comunidades rurais e tradicionais, constitui muitas vezes a única alternativa terapêutica acessível para o tratamento de enfermidades e promoção da saúde (BADKE *et al.*, 2012; Pinto; Amoroso; Furlan., 2006). A intensificação da busca por alternativas terapêuticas de origem vegetal decorre não apenas dos altos custos e efeitos adversos de medicamentos sintéticos, mas também da crescente valorização dos produtos naturais no âmbito da saúde pública (BATISTA E VALENÇA, 2012).

Estudos etnofarmacológicos desempenham papel estratégico, fornecendo subsídios para práticas terapêuticas baseadas em evidências (CONENORTE, 2024; FERREIRA; PASA; NUNEZ, 2020). Além de sua relevância cultural, a sistematização desses conhecimentos contribui para a conservação da biodiversidade e para a prospecção de novos fármacos.

A fitoterapia, enquanto terapêutica baseada em princípios ativos exclusivamente vegetais, abrange tanto medicamentos tradicionais reconhecidos pela medicina popular quanto industrializados, produzidos sob rigorosos padrões de qualidade e segurança (RODRIGUES; AMARAL, 2012; ANVISA, 2014). Diante desse cenário, a presente pesquisa justifica-se pela importância de preservar e valorizar o conhecimento tradicional sobre plantas medicinais, reconhecendo-o como patrimônio imaterial de relevância sociocultural e sanitária. Em comunidades com acesso restrito à medicina convencional, esse saber constitui um recurso terapêutico essencial, além de representar um potencial estratégico para a inovação científica e tecnológica no campo da saúde.

Considerando o contexto da comunidade de Caratateua — localizada em uma área ribeirinha e costeira da Bacia do Rio Caeté. O uso de plantas medicinais constitui uma prática tradicional incorporada ao cotidiano do cuidado com a saúde. Nesse viés, estabeleceu-se a seguinte questão norteadora: quais espécies vegetais são utilizadas pela comunidade em práticas fitoterápicas tradicionais e quais suas principais aplicações terapêuticas? A partir desse questionamento, formulou-se a hipótese de que a população local faz uso de uma ampla diversidade de espécies vegetais, com destaque para aquelas destinadas ao tratamento de

doenças respiratórias, distúrbios digestivos e dores em geral, evidenciando a transmissão intergeracional desse conhecimento. Assim, esta pesquisa tem como objetivo mapear o uso de espécies vegetais com fins terapêuticos nessa comunidade amazônica, contribuindo para a valorização e preservação dos saberes tradicionais, assim como oferecer subsídios para novos estudos na área.

1 MEMÓRIA BIOCULTURAL

As comunidades tradicionais possuem um conhecimento ecológico desenvolvido a partir de sua interação direta com os recursos naturais disponíveis nos ecossistemas em que habitam. Na Amazônia, esse conhecimento não apenas orienta o uso e o manejo sustentável das plantas medicinais, mas também desempenha um papel crucial na preservação da biodiversidade (CORREA *et al.*, 2025a; CORREA *et al.*, 2025b; SILVA *et al.*, 2025; SILVA *et al.*, 2024; SANTOS *et al.*, 2020; SILVA *et al.*, 2020; MORAES *et al.*, 2020). Dessa forma, essas comunidades são frequentemente reconhecidas como guardiãs do conhecimento tradicional, sendo fundamentais para a conservação de espécies vegetais e dos saberes associados a elas. Cada prática medicinal representa um conjunto de saberes específicos, que, ao serem transmitidos e adaptados ao longo do tempo, enriquecem o patrimônio biocultural dessas populações.

A memória biocultural pode ser compreendida como um patrimônio coletivo formado por saberes, práticas e experiências que passam de geração em geração, construídos a partir da relação histórica entre comunidades humanas e seus territórios. Essa memória nasce da ligação inseparável entre cultura e ambiente, sustentando modos de vida tradicionais que contribuem diretamente para a conservação da biodiversidade (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015). Para Santos (2010), valorizá-la significa reconhecer a importância de uma *ecologia de saberes*, na qual o conhecimento tradicional dialoga de forma legítima com o saber científico. Nessa perspectiva, Gudynas (2011) ressalta que essa memória representa também um fundamento ético e político, pois promove a harmonia entre sociedade e natureza como base para formas mais sustentáveis de desenvolvimento.

Nesse contexto, o uso sustentável dos recursos naturais não apenas fortalece o vínculo das populações com seus territórios, mas também assegura a transmissão intergeracional dos saberes fitoterápicos. A memória biocultural dessas comunidades representa um acervo inestimável de conhecimentos acumulados ao longo de gerações. Cada espécie utilizada e cada prática terapêutica guardam significados históricos e culturais, além de potenciais ainda pouco explorados para o desenvolvimento de novos tratamentos e soluções terapêuticas. A relação dessas populações com a natureza traduz-se em modelos de uso sustentável dos recursos, assegurando sua disponibilidade futura (TOLEDO E BARRERA-BASSOLS, 2015).

A transmissão do conhecimento sobre o uso terapêutico das plantas ocorre de geração em geração, mantendo viva a memória biocultural coletiva e garantindo a continuidade de práticas tradicionais de saúde. Esse processo, marcado pela oralidade e pelo cotidiano comunitário, expressa uma relação intrínseca entre cultura, biodiversidade e cuidado (SHARIF *et al.*, 2024; SILVA E SILVA-CASTRO, 2019). Enquanto os povos tradicionais utilizam classificações próprias para identificar e organizar espécies vegetais, a ciência moderna adota sistemas baseados em suas aplicações medicinais, místicas, ornamentais ou alimentares (FERREIRA; PASA; NUNEZ, 2020).

A relevância da integração entre saberes tradicionais e científicos amplia a base de validação e aprimoramento das práticas fitoterápicas. Estudos sobre plantas medicinais são essenciais para documentar e registrar esses recursos, assegurando que os saberes tradicionais sejam reconhecidos como parte do patrimônio cultural e científico. A confiança nas propriedades medicinais dessas plantas é um fator determinante para sua ampla adoção,

especialmente em regiões com acesso restrito a medicamentos sintéticos (ALMEIDA *et al.* 2020).

A relação entre o conhecimento tradicional e a diversidade de espécies cultivadas em quintais e jardins constitui um dos eixos centrais da etnobotânica contemporânea. Estudos recentes evidenciam que a transmissão intergeracional de saberes locais constitui um mecanismo essencial para a conservação da biodiversidade e para a continuidade das práticas de medicina tradicional, pois permite a manutenção de espécies e saberes adaptados a contextos socioculturais específicos (SANTOS, 2022). Essa dinâmica de transmissão cultural reflete não apenas a preservação de técnicas agrícolas e terapêuticas, mas também a consolidação de uma memória biocultural coletiva, que integra valores simbólicos, religiosos e ambientais.

Em perspectiva complementar, observa-se que a medicina baseada em plantas medicinais ocupa papel estratégico na atenção primária à saúde, sobretudo em contextos em que o acesso aos serviços médicos é limitado. Pesquisas demonstram que o uso de espécies vegetais apresenta eficácia comprovada no tratamento de enfermidades leves e moderadas, como resfriados, diarreias e distúrbios gastrointestinais, reforçando a relevância dessas práticas no enfrentamento de problemas cotidianos de saúde (SORIA, 2021). Assim, o conhecimento empírico acumulado por comunidades tradicionais vem sendo progressivamente reconhecido como um patrimônio cultural e científico de grande valor.

A utilização de plantas medicinais por comunidades ribeirinhas, costeiras, indígenas e quilombolas revela uma prática ancestral que transcende o aspecto curativo, expressando uma profunda interação entre o ser humano e o ambiente natural. Essa tradição milenar consolidou-se como base para o desenvolvimento de diversos saberes técnicos e científicos no campo da saúde, contribuindo para a formulação de modelos terapêuticos alternativos e sustentáveis (SOUZA *et al.*, 2018). O caráter empírico dessas práticas, aliado à observação contínua dos ciclos naturais, possibilitou o acúmulo de conhecimentos farmacológicos que hoje subsidiam investigações acadêmicas e biotecnológicas.

A valorização das práticas tradicionais vai além da conservação ambiental, constituindo-se em um processo de reconhecimento de seu papel estratégico na promoção da saúde pública e na sustentabilidade social. A integração entre o saber tradicional e a ciência moderna deve ser concebida como uma relação dialógica e colaborativa, em que a complementaridade dos conhecimentos potencializa tanto a pesquisa científica quanto a autonomia cultural das comunidades envolvidas. Dessa forma, políticas públicas voltadas à saúde e à conservação ambiental precisam incorporar e legitimar essas práticas, promovendo um diálogo interdisciplinar e intercultural que fortaleça a sustentabilidade dos recursos naturais e reconheça a diversidade biocultural como patrimônio coletivo da humanidade.

2 MATERIAL E MÉTODOS

2.1 AREA DE ESTUDO

A comunidade de Caratateua faz parte da Bacia Hidrográfica do Rio Caeté e está localizada a cerca de 16 km da sede municipal de Bragança (PA), nas coordenadas 0°59'45"S e 46°43'21"W, com área aproximada de 2.800 km². Limita-se com Rio Grande, Vila dos Lucas, Taquandeu e Treme. De acordo com o Censo de 2022, possui 5.769 habitantes, com distribuição equilibrada entre homens e mulheres. Banhada pelo Rio Caeté e cercada por manguezais, a comunidade tem acesso tanto por via fluvial, com embarcações tradicionais, quanto por via terrestre, pela BR-308 e estradas vicinais que a ligam a outras localidades.

A base econômica da comunidade está centrada na pesca artesanal, com destaque para a captura de crustáceos, moluscos e peixes, além da agricultura de subsistência. A renda familiar é complementada por programas de transferência de renda do governo federal, evidenciando

uma economia fortemente ligada aos recursos naturais e ao trabalho comunitário (COSTA; OLIVEIRA; VIEIRA, 2024). No campo da infraestrutura social, a comunidade conta com serviços básicos de saúde e educação. O setor educacional é atendido por duas escolas: a Escola Municipal Padre Ângelo, que oferece Educação Infantil e Ensino Fundamental I, e a Escola Estadual Albino Cardoso, responsável pelo Ensino Fundamental II e Ensino Médio. A reforma recente desta última ampliou o acesso à educação, permitindo que os estudantes concluam o ensino básico sem precisar se deslocar para outras localidades.

Na área da saúde, a reforma do posto de atendimento trouxe avanços importantes, garantindo consultas, acompanhamentos e orientações médicas durante a semana. Essa estrutura reduz deslocamentos para centros urbanos e melhora o acesso aos serviços básicos, fortalecendo a qualidade de vida local. No entanto, o transporte ainda é um desafio, com apenas um ônibus em horários fixos (6h, 12h e 18h) ligando Caratateua a outras comunidades e à cidade. A distância em relação ao centro urbano contribui para a preservação de práticas tradicionais, como o cultivo de plantas medicinais nos quintais, saber transmitido entre gerações e fundamental para o cuidado com a saúde. Esses quintais representam um patrimônio sociocultural, garantindo autonomia e fortalecendo a identidade comunitária diante do isolamento geográfico.

A comunidade apresenta condições ambientais e culturais particularmente propícias para o estudo das plantas medicinais, em razão de sua rica biodiversidade, do clima equatorial úmido com estações bem definidas e da forte relação entre os moradores e os recursos naturais. A presença de quintais produtivos, onde famílias cultivam e coletam espécies utilizadas no tratamento de diferentes enfermidades, evidencia a integração entre conhecimento tradicional e manejo ambiental sustentável.

A escolha das espécies empregadas nos cuidados de saúde é influenciada por fatores ecológicos e culturais. As plantas são selecionadas conforme sua disponibilidade no ambiente, capacidade de adaptação ao clima e ao solo, e eficácia terapêutica reconhecida pela comunidade. O uso de terra preta resultante da queima e decomposição de folhas e madeira como adubo natural reforça práticas agrícolas tradicionais que favorecem a manutenção desses quintais produtivos. Dessa forma, a biodiversidade local é não apenas preservada, mas também integrada ao cotidiano, fortalecendo a relação entre saúde, cultura e território.

2.2 METODOLOGIA

A pesquisa foi conduzida por meio de uma abordagem qualitativa descritiva, buscando compreender as práticas e significados relacionados ao uso de plantas medicinais na comunidade de Caratateua. O estudo integrou o projeto “Bacia do Caeté”, que tem como objetivo analisar aspectos socioambientais e culturais das comunidades inseridas na bacia hidrográfica do rio Caeté. A coleta de dados ocorreu em campo, por meio da interação direta com os moradores locais, possibilitando o registro de conhecimentos tradicionais em seu contexto sociocultural. A amostragem correspondeu, no mínimo, a 10% das famílias da comunidade, garantindo observar a diversidade no uso das espécies e representatividade. A seleção dos participantes baseou-se na vivência e no conhecimento sobre o uso de plantas medicinais, priorizando informantes-chave reconhecidos pela comunidade como cuidadores de saúde coletiva.

Inicialmente, aplicou-se a técnica de *free listing* para identificar as espécies mais utilizadas e seus respectivos usos terapêuticos em cada residência. Em seguida, realizaram-se entrevistas semiestruturadas com o objetivo de detalhar os modos de preparo e administração das espécies. As informações foram complementadas por registros fotográficos e pela coleta de amostras vegetais, posteriormente prensadas e enviadas ao Laboratório de Educação, Meio Ambiente e Saúde (LEMAS) para secagem, identificação e catalogação. O estudo seguiu as

diretrizes éticas do Conselho Nacional de Saúde, com aprovação do Comitê de Ética do Instituto de Ciências da Saúde da Universidade Federal do Pará (Parecer nº 4.081.101). Todos os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), e as entrevistas ocorreram nas residências, em ambiente reservado, garantindo privacidade e respeito.

3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

3.1 DIVERSIDADE BOTÂNICA E USOS MEDICINAIS EM CARATATEUA

Na comunidade de Caratateua, percebe-se que os quintais são verdadeiros bancos de recursos vegetais medicinais, onde natureza e saber tradicional se entrelaçam. Foram registradas 51 espécies de plantas medicinais, distribuídas em 25 famílias botânicas (Quadro 1). As famílias Lamiaceae, Asteraceae e Euphorbiaceae apresentaram maior representatividade, tanto pelo número de espécies quanto pelo uso frequente nas práticas de saúde. Esse padrão acompanha outras pesquisas etnobotânicas na Amazônia, que também destacam essas famílias como amplamente utilizadas, especialmente pela presença de espécies aromáticas e de fácil cultivo (CONCEIÇÃO *et al.*, 2023; SILVA; LEONE; CELLA, 2022).

No que se refere à origem das espécies, 47% são nativas e 53% exóticas, revelando um equilíbrio entre o uso da flora local e a incorporação de espécies introduzidas ao longo do tempo. Essa integração reflete a dinâmica cultural viva das comunidades amazônicas, nas quais plantas exóticas, como o boldo (*Plectranthus barbatus*) e o hortelã grande (*Plectranthus amboinicus*) tornam-se parte do cotidiano terapêutico. Padrões semelhantes foram encontrados em outras regiões do Pará e do Amazonas (CONCEIÇÃO *et al.*, 2023; SANTOS, 2023). Já a expressiva presença de espécies nativas reforça a importância da biodiversidade amazônica como fonte essencial de saúde e de preservação de saberes tradicionais.

Quanto ao hábito das espécies, 51 % são herbáceas, 43 % arbustivas e apenas 6 % arbóreas. O predomínio das ervas está relacionado à facilidade de cultivo, crescimento rápido e menor exigência de espaço, características ideais para os quintais familiares. Esse padrão também foi observado em outras comunidades amazônicas, onde as ervas dominam os espaços domésticos de uso medicinal (SANTOS, 2023; SILVA; LEONE; CELLA, 2022). A menor frequência de árvores pode estar ligada à necessidade de áreas maiores e ao tempo prolongado de crescimento, o que dificulta seu manejo nos quintais.

Quadro 1. Plantas Medicinais em Caratateua (Bragança- Pa)

NOME CIENTÍFICO	FAMÍLIA/ GÊNERO	NOME VERNACULAR	PARTE UTILIZADA	FORMA DE PREPARO	DOENÇA (designação vernacular)
<i>annabis sativa</i> L.	<i>Cannabaceae/ Cannabis</i>	Birra/ Maconha	Folha	Chá/ Macerado no álcool	Derrame
<i>Ruta graveolens</i> L.	<i>Rutaceae Juss. / Ruta</i>	Arruda/ Arruda do sertão	Folha	Chá/ Macerado no álcool/ Banho	Dor na cabeça/ Derrame
<i>Apium graveolens</i> L.	<i>Apiaceae/ Apium</i>	Aipo	Folha	Chá/ Macerado no álcool/ Banho	Derrame

<i>Origanum majorana</i> L.	<i>Lamiaceae/ Origanum</i>	Manjerona	Folha	Chá/ Macerado no álcool/ Banho	Dor na cabeça/ Derrame
<i>Alcea rósea</i>	<i>Malvaceae/ Alcea</i>	Malva-rosa	Folha	Banho	Dor na cabeça/ Derrame
<i>Aeollanthus suaveolens</i>	<i>Asteraceae/ Aeollanthus</i>	Catinga de mulata	Folha	Chá/ Macerado no álcool/ Banho	Febre/ Gripe/ Derrame/ Bronquite
<i>Mentha piperita</i> L.	<i>Lamiaceae/ Mentha</i>	Hortelãzinho/ Hortelã menino	Folha	Chá	Cólica/ dor na Barriga
<i>Petiveria alliacea</i> L.	<i>Phytolacaceae/ Petiveria</i>	Mucuracá/ tipicaí	Folha/ Raiz	Banho	Dor na cabeça/ Dor no corpo
<i>Justicia pectoralis</i> Jaq.	<i>Acanthaceae/ Justicia</i>	Trevo-cumarú	Folha	Banho/ Amassado	Gripe/ Dor no ouvido
<i>Eupatorium triplinerve</i> Vahl	<i>Asteraceae/ Eupatorium</i>	Japana-roxa	Folha	Banho	Derrame
<i>Piper umbellatum</i> L.	<i>Piperaceae/ Piper</i>	Arraia/ Pariparoba	Folha	Banho	Enzypra (Infecção bacteriana)
<i>Gossypium arboreum</i> L.	<i>Malvaceae / Gossypium</i>	Algodão roxo	Folha	Amassado	Gripe
<i>Tagetes erecta</i>	<i>Asteraceae/ tagetes</i>	Cravo-de- defunto	Folha/ Flor	Macerado no álcool/ Banho	Sinusite/ Constipação na cabeça
<i>Dysphania ambrosioides</i>	<i>Amaranthaceae/ Dysphania</i>	Mastruz	Folha	Chá/ Amassado/ Macerado no álcool	Tosse/ Limpar Pulmão
<i>Maytenus ilicifolia</i> Mart.	<i>Celastraceae/Maytenus</i>	Espinheira Santa	Folha	Chá	Gastrite
<i>Plectranthus amboinicus</i>	<i>Lamiaceae/ plectranthus</i>	Hortelã grande	Folha	Chá/ Amassado	Gripe/ Dor de cólica/ Cansaço no corpo
<i>Vitex agnus-castus</i> L.	<i>Lamiaceae/ Vitex</i>	Pau da angola/ Alecrim da angola	Folha	Banho	Gripe/ Derrame
<i>Coix lacryma-jobi</i> L.	<i>Poaceae/ Coix</i>	Cordão de Santa Luzia	Semente	Chá	Coração
<i>Pereskia aculeata</i>	<i>Cactaceae/ Pereskia</i>	Ora-pro-nóbis	Folha	Chá	Coração/ Câncer/ Colesterol
<i>Mentha arvensis</i> L. var. <i>Piperascens</i> Holmes.	<i>Lamiaceae/ Mentha</i>	Vick	Folha	Amassado	Gripe/ Dor na cabeça
<i>Plectranthus barbatus</i> Andrew.	<i>Lamiaceae/ Plectranthus</i>	Boldo	Folha	Chá	Dor na Barriga/ Gastrite/ Fígado
<i>Tanacetum vulgare</i> L.	<i>Asteraceae/ Tanacetum</i>	Pluma	Folha	Macerado no álcool/ Banho	Derrame

<i>Vernonia condensata</i>	<i>Lamiaceae/ Vernonia</i>	Boldo grande/ Alumã	Folha	Chá	Dor na Barriga/ Fígado
<i>Bryophyllum pinnatum (Lam.) Oken</i>	<i>Crassulaceae/ Bryophyllum</i>	São Raimundo	Folha	Chá/ Amassado	Câncer/ Gripe
<i>Jatropha sp. L</i>	<i>Euphorbiaceae/ Jatropha</i>	Pião Pajé	Folha	Macerado no álcool/ Banho	Dor na Cabeça
<i>Ocimum basilicum L.</i>	<i>Lamiaceae/ Ocimum</i>	Manjeriçã	Folha	Banho/ Amassado	Gripe/ Cansaço no Corpo
<i>Kalanchoe daigremontiana</i>	<i>Crassulaceae/ Kalanchoe</i>	Aranto	Folha	Batido	Câncer
<i>Lavandula angustifolia</i>	<i>Lamiaceae/ Lavandula</i>	Alfazema	Folha	Chá/ Banho	Dor no Corpo
<i>Lippia alba</i>	<i>Verbenaceae/ lippia</i>	Carmelitana	Folha	Chá	Prisão de ventre
<i>Aloe arborescense</i>	<i>Asphodelaceae/ Aloe</i>	Babosa	Folha	Amassado/ Batido pro lambedor	Câncer/ Intestino/ Gripe
<i>Zingiber officinale</i>	<i>Zingiberaceae/ Zingiber</i>	Gengibre	Raiz	Chá/ Ralado/ Macerado no álcool	Gripe/ Reumatismo/ Catarro no peito
<i>Cyperus articulatus L.</i>	<i>Cyperaceae/ Cyperus</i>	Pipirioca/ pripioca	Raiz	Chá/ Banho	Dor no corpo/ Disenteria intestinal
<i>Leonotis nepetifolia</i>	<i>Lamiaceae/ Leonotis</i>	Cordão de frade	Folha	Chá	Dor nos Ossos
<i>Synadenium grantii.</i>	<i>Euphorbiaceae/ Synadenium</i>	Janaúba	Látex (Leite)	Látex (Aplicar diretamente no ferimento)	Cicatrizante
<i>Ayapana triplinervis (M. Vahl) R.M.King & H.Rob.</i>	<i>Asteraceae/ Ayapana</i>	Japana verde	Folha	Macerado no álcool	Esipra (Infecção bacteriana)
<i>Jasminum sp.</i>	<i>Oleaceae/ Jasminum</i>	Jasmim	Látex (Leite)	Emplasto	Cicatrizante
<i>Ocimum gratissimum</i>	<i>Lamiaceae/ Ocimum</i>	Favacão/ Alfavaca	Folha	Amassado/ Banho	Gripe/ Dor de cabeça
<i>Pedilanthus tithymaloides</i>	<i>Euphorbiaceae/ Pedilanthus</i>	Coromina	Folha	Chá	Coração
<i>Piper callosum Ruiz & Pav.</i>	<i>Piperaceae/ Piper</i>	Elixir Paregórico	Folha	Chá	Dor na Barriga
<i>Pogostemon heyneanus Benth.)</i>	<i>Lamiaceae/ Pgostemon</i>	Oriza	Folha	Banho/ Chá	Gripe/ Dor de cabeça/ Derrame
<i>Arrebidaea chica Verlot.</i>	<i>Bignoniaceae/ Arrebidaea</i>	Pariri	Folha	Chá	Anemia
<i>Turnera subulata L.</i>	<i>Turneraceae/ Turnera</i>	Chanana	Folha	Chá	Infecção Urinaria/ Pedra no Rim/ Gordura no Fígado

<i>Jatropha gossypifolia</i> L.	<i>Euphorbiaceae/ Jatropha</i>	Pião roxo	Látex (Leite)	Emplasto/ Látex	Anti-inflamatório/ Cicatrizante
<i>Hibiscus sabdariffa</i> L.	<i>Malvaceae/ Hibiscus</i>	Vinagreira roxa	Folha	Amassado	Dor de cabeça/ Frieira
<i>Stachytarpheta cayennensis</i>	<i>Verbenaceae/ Stachytarpheta</i>	Gervão	Folha	Chá	Dor na Barriga/ Tosse
<i>Cichorium intybus</i>	<i>Asteraceae/ Cichorium</i>	Chicória	Raiz	Chá	Dor de parto
<i>Scoparia dulcis</i> L.	<i>Plantaginaceae/ Scoparia</i>	Vassourinha	Raiz/ Folha	Chá	Infecção Urinária
<i>Costus spiralis</i>	<i>Costaceae/ Costus</i>	Canarana	Caule	Chá	Infecção Urinária
<i>Alternanthera brasiliana</i> (L.) Kuntze	<i>Amaranthaceae/ Alternanthera</i>	Cibalena	Folha	Chá	Dor no Corpo
<i>Morus nigra</i>	<i>Moraceae/ Morus</i>	Amoreira	Folha	Chá	Diabete
<i>Pereskia bleo</i>	<i>Cactaceae/ Pereskia</i>	Ora-pro-nóbis	Folha/ Látex (Leite)	Chá	Câncer/ Diabete

A representatividade das famílias botânicas encontradas indica uma forte adaptação ecológica das espécies aos ambientes domésticos amazônicos, evidenciando tanto a frequência de uso quanto o fácil acesso às plantas cultivadas nos quintais. A ampla presença dessas famílias demonstra que a escolha das espécies está relacionada à eficiência terapêutica comprovada pela experiência empírica e à sua disponibilidade em diferentes períodos do ano, fatores essenciais à manutenção das práticas de autocuidado nas comunidades rurais. Esse padrão de uso também se relaciona à aromaticidade e à presença de metabólitos bioativos, como óleos essenciais, flavonoides e terpenos, substâncias que conferem propriedades anti-inflamatórias, antimicrobianas e expectorantes às espécies mais utilizadas. Tal evidência reforça a correspondência entre o conhecimento popular e os fundamentos da farmacognosia, validando a sabedoria empírica acumulada ao longo das gerações.

O equilíbrio entre espécies nativas (47%) e exóticas (53%) reflete a transculturalidade amazônica, marcada pelas trocas históricas entre populações indígenas, afrodescendentes e coloniais. Esse diálogo intercultural demonstra que o uso de plantas exóticas não elimina o valor do conhecimento local, mas amplia o repertório terapêutico, configurando-se como expressão da resiliência cultural, processo no qual novas espécies são incorporadas aos sistemas tradicionais sem substituir os saberes ancestrais (MEDEIROS *et al*, 2017). O saber tradicional, nesse contexto, atua de forma adaptativa ao eco/ssistema amazônico, respondendo às condições climáticas, sanitárias e ambientais locais. As práticas fitoterápicas emergem como estratégias de enfrentamento frente às limitações de acesso aos serviços de saúde, reafirmando a importância da biodiversidade como fonte de cura e autonomia comunitária.

As mulheres desempenham papel central na manutenção e transmissão desses saberes. Elas são mediadoras entre natureza e cuidado, responsáveis por ensinar às novas gerações as práticas de uso, preparo e cultivo das espécies medicinais. O modelo de transmissão oral adotado em Caratateua garante a continuidade cultural, e também revela a necessidade de políticas públicas voltadas à preservação e registro desses conhecimentos, de modo que não se percam diante das transformações socioculturais. Por fim, destaca-se a importância de estudos fitoquímicos complementares sobre as espécies mais utilizadas, a fim de garantir a segurança e eficácia de seus usos terapêuticos. A valorização dos saberes tradicionais como ciência viva é essencial para consolidar práticas sustentáveis de saúde e conservação, integrando o

conhecimento popular amazônico às políticas de saúde integrativa e à preservação da biodiversidade regional.

Quadro 2 – Espécies por finalidade terapêutica

FINALIDADE TERAPÊUTICA	Nº DE ESPÉCIES CITADAS	ESPÉCIES CITADAS
Acidente Vascular Cerebral (AVC)	10	Birra/Maconha, Arruda, Aipo, Manjerona, Malva-rosa, Catinga de mulata, Japana-roxa, Pau da angola, Pluma, Oriza
Dor de cabeça	8	Arruda, Manjerona, Malva-rosa, Mucuracaá, Catinga de mulata, Pião Pajé, Vick, Favacão
Gripe / Tosse / Constipação	14	Catinga de mulata, Trevo-cumaru, Hortelã grande, Pau da angola, Algodão roxo, Cravo-de-defunto, Mastruz, São Raimundo, Manjericão, Babosa, Gengibre, Favacão, Oriza
Infecções (bacteriana / urinária / sinusite / rim / etc.)	6	Arraia (Pariparoba), Japana verde, Cravo-de-defunto, Chanana, Vassourinha, Canarana
Cólica / Dor de barriga / Intestino	7	Hortelãzinho, Hortelã grande, Boldo, Boldo grande (Alumã), Carmelitana, Elixir Pargórico, Gervão
Coração / Pressão / Colesterol	3	Cordão de Santa Luzia, Ora-pro-nóbis, Coromina,
Câncer	4	Ora-pro-nóbis, São Raimundo, Aranto, babosa
Ferimentos / Cicatrizante / Anti-inflamatório	4	Janaúba, Jasmim, Pião roxo, Japana verde
Gastrite / Fígado / Estômago	3	Espinheira santa, Boldo, Boldo grande (alumã)
Reumatismo / Dor no corpo / Ossos / Cansaço	5	Mucuracaá, Gengibre, Cordão de frade, Hortelã grande, Manjericão
Anemia	1	Pariri
Diabetes	2	Amoreira, Ora- pro-nóbis
Prisão de ventre	1	Carmelitana
Dor de parto	1	Chicória
Outros (Febre, frieira, cansaço, catarro, gordura no fígado etc.)	4	Catinga de mulata (febre), Vinagreira roxa (frieira), Gengibre (catarro), Chanana (gordura no fígado)

A análise dos dados apresentados no Quadro 2 revela um sistema terapêutico local amplamente diversificado, refletindo a complexidade e a riqueza do conhecimento fitoterápico tradicional. Observa-se a presença de 73 registros de uso distribuídos entre diferentes categorias de finalidades terapêuticas, com variação significativa no número de espécies citadas por grupo. A categoria Gripe/Tosse/Constipação apresenta o maior número de espécies (n=14), seguida por usos relacionados ao Acidente Vascular Cerebral (AVC) (n=10), dor de cabeça (n=8) e distúrbios gastrointestinais como cólicas e dores abdominais (n=7). Esses achados indicam que condições respiratórias e digestivas representam preocupações frequentes no cotidiano local, refletindo padrões epidemiológicos comuns em regiões amazônicas, onde fatores ambientais e climáticos influenciam a ocorrência dessas enfermidades.

Também se destaca a existência de um repertório considerável de plantas utilizadas para

tratamentos complexos, como AVC e câncer. No caso do AVC, a presença de 10 espécies pode estar associada mais a práticas voltadas à prevenção ou ao manejo de sintomas secundários do que ao tratamento direto do evento cerebrovascular, sugerindo uma interpretação ampliada da categoria pela comunidade. Para o câncer, espécies como aranto e babosa demonstram a circulação de saberes populares de abrangência nacional e internacional, reforçando o caráter intercultural do sistema medicinal local.

As categorias intermediárias, com 3 a 5 espécies, concentram plantas de uso tradicional para fins anti-inflamatórios, cicatrizantes e para manejo de dores musculares ou reumáticas, indicando a valorização de espécies com propriedades comprovadamente associadas à redução de inflamações e alívio sintomático. Já as categorias com baixa diversidade, representadas por 1 ou 2 espécies, como anemia (Pariri), prisão de ventre (Carmelitana) e diabetes (Amoreira e Ora-pro-nóbis) evidenciam conhecimentos dirigidos, nos quais determinadas plantas possuem maior eficácia reconhecida e são culturalmente legitimadas para usos específicos.

De modo geral, o quadro revela que a farmacopeia local combina espécies nativas amazônicas com plantas exóticas amplamente difundidas, como gengibre, boldo e babosa. Essa coexistência demonstra a capacidade adaptativa e a resiliência cultural dos sistemas tradicionais de saúde, que integram novos recursos vegetais sem substituir saberes ancestrais. Além disso, a recorrência de espécies aromáticas (arruda, manjerona, hortelãs, manjerição) em diferentes categorias reforça sua multifuncionalidade terapêutica e sua relevância no cuidado cotidiano.

Assim, a diversidade e a distribuição das espécies citadas evidenciam um sistema medicinal dinâmico, fundamentado na experiência intergeracional e na integração entre conhecimentos tradicionais e práticas incorporadas por meio de trocas culturais. Esse padrão confirma a centralidade da fitoterapia no cuidado comunitário e a importância da conservação desses saberes para compreensão das estratégias locais de promoção da saúde.

4 CONCLUSÃO

Os quintais medicinais da comunidade de Caratateua representam um importante patrimônio biocultural, onde a diversidade vegetal e os saberes tradicionais se entrelaçam de forma viva e dinâmica. As espécies cultivadas refletem não apenas a riqueza da flora amazônica, mas também a capacidade de adaptação e a criatividade cultural da população local, que integra plantas nativas e exóticas em suas práticas cotidianas de cuidado com a saúde.

O predomínio das ervas e das folhas como principal recurso terapêutico revela uma relação prática e acessível com a natureza, marcada por conhecimentos transmitidos oralmente ao longo de gerações. As formas de preparo, especialmente os chás e banhos, expressam não só a funcionalidade desses saberes, mas também sua dimensão simbólica e cultural, profundamente enraizada no modo de vida comunitário. Além do valor terapêutico, esses quintais fortalecem a autonomia das famílias frente às limitações dos serviços de saúde e reafirmam a identidade cultural amazônica.

O papel das mulheres como guardiãs desse conhecimento ancestral é central para a preservação e continuidade dessas práticas. Assim, mais do que simples espaços produtivos, os quintais medicinais configuram-se como territórios de resistência, memória e cuidado coletivo, essenciais para pensar estratégias de saúde integrativa e conservação da biodiversidade na Amazônia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, C. *et al.* **Inter-relações no cuidado com as plantas medicinais “vem de berço”**. Enfermería (Montevideo) [online], v. 9, n. 2, p. 229-242, 2020. Disponível em:

http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S239366062020000200229&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 20 fev. 2025.

BADKE, M. R. *et al.* Saberes e práticas populares de cuidado em saúde como o uso de plantas medicinais. **Texto & Contexto – Enfermagem**, v. 21, n. 2, p. 367-370, 2012.

BATISTA, L. M.; VALENÇA, A. M. A. Fitoterapia no âmbito da Atenção Básica no SUS: realidades e perspectivas. **Pesquisa Brasileira em Odontopediatria e Clínica Integrada**, v. 12, p. 293-296, 2012.

BRASIL. **Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA)**. RDC nº 26, de 13 de maio de 2014: Dispõe sobre o registro de medicamentos fitoterápicos e o registro e a notificação de produtos tradicionais fitoterápicos. Brasília: ANVISA, 2014. Disponível em: <https://anvisa.gov.br/legis/datalegis.net/action/ActionDatalegis.php?acao=abrirTextoAto&numeroAto=00000026&orgao=RDC%2FDC%2FANVISA%2FMS&tipo=RDC&valorAno=2014>. Acesso em: 20 fev. 2025.

CALIXTO, J. B. Biodiversidade como fonte de medicamentos. **Ciência e Cultura**, v. 55, p. 37-39, 2003.

CONCEIÇÃO, C. C. C. da *et al.* Desenvolvimento da agrobiodiversidade: estudo etnobotânico de plantas medicinais na comunidade de Boa Esperança, no município de São João de Pirabas, Pará. **Biodiversidade Brasileira**, v. 13, n. 2, p. 1-14, 2023. DOI: 10.37002/biobrasil.v13i2.2267. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/371627392>. Acesso em: 18 set. 2025.

CORREA, Gilvan Veloso; MORAES, Jones Souza; CORREA, Gildan Veloso; BLANDTT, Lucinaldo da Silva; RAMOS, João Batista Santiago; RODRIGUES, Elias Mauricio S.; SILVA, Iracely Rodrigues da. Uso etnofarmacológico do boldo (*Plectranthus neochilus*) no manejo de doenças gastrointestinais em Bacuriteuá (Pará). **Revista ReGeo**, v. 16, n. 4, 2025. DOI: 10.56238/revgeov16n4-055. Disponível em: <https://revistageo.com.br/revista/article/view/698>. Acesso em: 10 out. 2025.

CORREA, Gilvan Veloso; SILVA, Gabrielle Nazaré F.; CORREA, Renan José C.; CORREA, Gildan Veloso; BLANDTT, Lucinaldo da Silva; RAMOS, João Batista Santiago; UARROTA, Virgílio Gavicho; SILVA, Iracely Rodrigues. Potencial terapêutico de *Ocimum selloi* Benth. em problemas gastrointestinais em Bacuriteuá, Amazônia (PA). **Revista Aracê**, v. 7, n. 9, p. 1-14, 2025. DOI: 10.56238/arev7n9-156.

COSTA, Cleonilson Rosário da; OLIVEIRA, Marcelo do Vale; VIEIRA, Norma Cristina. **O futuro da Amazônia são as comunidades e os saberes tradicionais**: a catação de caranguejo em Caratateua, Bragança, Amazônia oriental. **OPSIS**, v. 22, n. 2, 2024. DOI: 10.61470/o.v22i2.74790. Disponível em: <https://periodicos.ufcat.edu.br/index.php/Opsis/article/view/74790>. Acesso em: 29 ago. 2025.

MAGALHÃES, João Victor Barros de; SILVA, Anderson Rafael da; LEMOS, Isabela Nunes. **Do Conhecimento Popular Ao Científico**: a utilização de plantas medicinais como forma de valorizar a cultura dos povos tradicionais no ensino da química. *I Conenorte*, mar. 2024. Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/anais/conenort/2024/TRABALHO_COMPLETO_EV204

_MD4_ID3115_TB376_24042024205909.pdf?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 05 fev. 2025.

FERREIRA, A. L. de S.; PASA, M. C.; NUNEZ, C. V. A etnobotânica e o uso de plantas medicinais na Comunidade Barreirinho, Santo Antônio de Leverger, Mato Grosso, Brasil. **Interações**, v. 21, n. 4, 2020.

GUDYNAS, Eduardo. **Buen Vivir: today's tomorrow**. *Development*, v. 54, n. 4, p. 441-447, 2011.

IBIAPINA, W. V. *et al.* Inserção da fitoterapia na atenção primária aos usuários do SUS. **Revista de Ciências da Saúde Nova Esperança**, v. 12, p. 60-70, 2014.

MEDEIROS, Patrícia Muniz de; FERREIRA JÚNIOR, Washington Soares; RAMOS, Marcelo Alves; SILVA, Taline Cristina da; LADIO, Ana Haydée; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. Why do people use exotic plants in their local medical systems? A systematic review based on Brazilian local communities. **PLOS ONE**, v. 12, n. 9, e0185358, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0185358>. Disponível em: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0185358>. Acesso em: 10 nov. 2025.

MORAES, J. S. *et al.* O uso da planta *Cissus verticillata* (Insulina) no tratamento do diabetes mellitus em uma comunidade costeira do Pará, Amazônia, Brasil. **Research, Society and Development**, v. 9, n. 7, p. 1-23, 2020. DOI: 10.33448/rsd-v9i7.4273.

PINTO, E. P. P.; AMOROSO, M. C. M.; FURLAN, A. Conhecimento popular sobre plantas medicinais em comunidades rurais de Mata Atlântica – Itacaré, BA, Brasil. **Acta Botânica Brasileira**, v. 20, n. 4, p. 751-762, 2006.

RODRIGUES, A. G.; AMARAL, A. C. F. **Práticas integrativas e complementares** – plantas medicinais e fitoterapia na Atenção Básica. Série A: Normas e Manuais Técnicos. Brasília: Ministério da Saúde, 2012. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/praticas_integrativas_complementares_plantas_medicinais_cab31.pdf. Acesso em: 20 out. 2025.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologies of the South: justice against epistemicide**. Boulder: Paradigm Publishers, 2010.

SANTOS, D. L. *et al.* Fitoterapia tradicional em uma comunidade do nordeste do Pará: o uso de *Eleutherine plicata* Herb. no tratamento da amebíase. **Research, Society and Development**, v. 9, n. 7, p. 1-24, 2020. DOI: 10.33448/rsd-v9i7.4539.

SANTOS, Igor Tourinho dos. **Estudo etnobotânico de plantas medicinais utilizadas por estudantes indígenas da Comunidade Umariacú II, Tabatinga, Amazonas**. 2023. 45 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências: Biologia e Química) — Universidade Federal do Amazonas, Benjamin Constant, 2023. Disponível em: <https://rii.ufam.edu.br/handle/prefix/7820>. Acesso em: 18 set. 2025.

SANTOS, M. Saberes bioculturais e desenvolvimento sustentável na Amazônia. **Revista Brasileira de Sustentabilidade**, v. 20, n. 3, p. 10-25, 2022.

SHARIF, A. et al. Usos etnomedicinais de plantas para várias doenças nas áreas remotas da Floresta Changa Manga, Paquistão. **Revista Brasileira de Biologia** [online], v. 84, 2024.

SILVA, G. N. F. et al. O uso da planta “Canarana” (*Costus arabicus* L.) no tratamento de cálculo renal em uma comunidade tradicional do nordeste paraense – Amazônia – Brasil. **Research, Society and Development**, v. 9, n. 8, p. 1-23, 2020. DOI: 10.33448/rsd-v9i8.5637.

SILVA, G. N. F. et al. Usage of *Luehea divaricata* Mart. by an Amazonic traditional community and its antidiabetic potential. **Revista Aracê**, v. 6, n. 4, p. 19276-19293, 2024. DOI: 10.56238/arev6n4-486.

SILVA, Wagner de Jesus; DA SILVA-CASTRO, Milena Maria da. Conhecimento quilombola e as plantas medicinais: recursos didáticos para o ensino de ciências. **Odere: Revista Internacional de Relações Étnicas**, v. 4, n. 8, p. 364-379, 2019. DOI: 10.22481/odeere.v4i8.5769. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/odeere/article/view/5769>. Acesso em: 23 out. 2025.

SILVA, Zilmara Guedes da; LEONE, Fernanda Regis; CELLA, Wilsandrei. Conhecimento etnobotânico sobre plantas medicinais utilizadas por moradores de uma cidade ribeirinha no interior do Estado do Amazonas, Brasil. **Arquivos de Ciências da Saúde da UNIPAR**, v. 26, n. 1, 2022. DOI: 10.25110/arqsaude.v26i1.2022.8378. Disponível em: <https://revistas.unipar.br/index.php/saude/article/view/8378>. Acesso em: 18 set. 2025.

SORIA, R. N. Plantas usadas em infecções digestivas no Paraguai. **Revista da Sociedade Científica do Paraguai** [online], p. 163-176, 2021. Disponível em: http://scielo.iics.una.py/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S261747312021000200163&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 08 mar. 2025.

SOUZA, B. S. *et al.* Fungos endofíticos associados à planta medicinal corama (*Kalanchoe pinnata* [Lam.] Pers.). **Desafios: Revista Interdisciplinar da Universidade Federal do Tocantins**, v. 5, n. 3, p. 30-45, 2018.

TOLEDO, Víctor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

SEÇÃO LIVRE

O DESENHO COMO FERRAMENTA PEDAGÓGICA NAS ATIVIDADES EDUCACIONAIS COM CRIANÇAS COM TRANSTORNO DO ESPECTRO AUTISTA-TEA

Luis Junior Costa Saraiva¹
Jéssica do Socorro Leite Corrêa²
Danilo Corrêa Oliveira³

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo possibilitar uma discussão sobre a utilização do desenho como ferramenta pedagógica em atividades educacionais para crianças com Transtorno do Espectro Autista (TEA), sendo a pesquisa realizada mediante o desenvolvimento do projeto “O desenho como intervenção no trabalho pedagógico com crianças com TEA” contemplado no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica, da Universidade Federal do Pará (UFPA), realizado na cidade de Bragança no Pará. O percurso metodológico da pesquisa deu-se por duas vias: discussões e reflexões a partir de teóricos e estudiosos do assunto, e na observação da aplicação do desenho através de atividades junto a duas crianças com TEA. A primeira destas etapas possibilitou compreender e articular mecanismos e estratégias de aplicação ao processo de execução das atividades. Foi importante o desenvolvimento das atividades atreladas ao diálogo com as famílias das crianças observadas, a fim de possibilitar práticas que contemplassem suas especificidades e não causassem desconfortos. Assim, para o pleno desenvolvimento da execução dos encontros e das reflexões dos resultados obtidos com a aplicação do desenho como ferramenta pedagógica nas atividades educacionais de crianças com TEA, utilizaram-se, de aportes teóricos, os estudos de Antônio Camilo Cunha e Sara Tiago Gonçalves (2015); Renata Cristina Gonçalves (2017); Rayner Zanoti Pereira (2020).

Palavras-chave: TEA. Desenho. Intervenção pedagógica.

THE USE OF DRAWING AS A PEDAGOGICAL TOOL IN EDUCATIONAL ACTIVITIES FOR CHILDREN WITH AUTISM SPECTRUM DISORDER (ASD)

ABSTRACT

The article aims to enable a discussion about the use of drawing as a pedagogical tool in educational activities for children with Autism Spectrum Disorder (ASD). The research was conducted through the development of the project “Drawing as an intervention in pedagogical work with children with ASD” which was funded by the Institutional Program for Scientific Initiation Scholarships at the Federal University of Pará (UFPA). The project took place in Bragança, Pará, Brazil. The methodology followed two main paths: discussions and reflections based on theorists and scholars on the subject, and the observation of the application of drawing-based activities with two children with ASD. The first phase enabled a deeper understanding of mechanisms and strategies for implementing drawing in pedagogical practice, which were then applied in the subsequent phase of the project. It was crucial that the development of these activities remained closely tied to an open and ongoing dialogue with the families of the participating children, in order to ensure practices that respected their specific needs and avoided causing discomfort. Thus, for the full development of the meetings and the reflection on the results obtained from using drawing as a pedagogical tool in educational activities for children with ASD, the research was supported by the theoretical contributions of Antônio Camilo Cunha and Sara Tiago Gonçalves (2015), Renata Cristina Gonçalves (2017), and Rayner Zanoti Pereira (2020).

1 Professor da Faculdade de Educação do Campus de Bragança (UFPA). Docente do Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia. E-mail: luisj@ufpa.br

2 Mestra em Linguagens e Saberes na Amazônia. E-mail: etieljessica@gmail.com

3 Licenciado Pleno em Pedagogia. E-mail: correadanilo182@gmail.com

Keywords: ASD. Drawing. Pedagogical intervention.

Data da submissão: 27.06.2025

Data da aprovação: 03.12.2025

INTRODUÇÃO

O desenho é uma das manifestações de interação mais antigas de expressão e de comunicação da sociedade e um recurso pedagógico expressivo que nos possibilita pensar e articular o desenvolvimento infantil. A literatura é bem ampla ao considerar os benefícios do desenho para as infâncias como ferramenta do desenvolvimento cognitivo de modo geral. Assim, partindo do pressuposto de seu uso como uma ferramenta pedagógica possível dentro ou fora da sala de aula, o desenho foi utilizado como recurso para a intervenção com crianças com TEA (Transtorno do Espectro Autista).

O transtorno do Espectro autista (TEA) é um transtorno do neurodesenvolvimento que afeta de forma diferenciada cada sujeito. A partir da Lei Federal 12.764/12 o autismo é considerado deficiência para todos os critérios legais, e a lei ressalta ainda as características básicas que definem a deficiência, destacado no Art. 1º da lei:

§ 1º Para os efeitos desta Lei, é considerada pessoa com transtorno do espectro autista aquela portadora de síndrome clínica caracterizada na forma dos seguintes incisos I ou II:

I - **deficiência persistente e clinicamente significativa da comunicação e da interação sociais**, manifestada por deficiência marcada de comunicação verbal e não verbal usada para interação social; **ausência de reciprocidade social**; fálência em desenvolver e manter relações apropriadas ao seu nível de desenvolvimento;

II - **padrões restritivos e repetitivos de comportamentos, interesses e atividades**, manifestados por comportamentos motores ou verbais estereotipados ou por comportamentos sensoriais incomuns; excessiva aderência a rotinas e padrões de comportamento ritualizados; **interesses restritos e fixos. (grifo nosso)**

É fundamental destacar critérios de definição da deficiência para compreender a importância de diferentes ferramentas lúdicas em todos os processos de intervenção que envolvam crianças com TEA. Um dos grandes desafios das famílias e dos diferentes profissionais que trabalham com pessoas com TEA é o processo de comunicação, que nem sempre ocorre através da oralidade. Na maioria dos casos é preciso trabalhar primeiramente o contato visual e, posteriormente, a atenção e outros aspectos básicos para o início de toda intervenção. Levando em consideração esse ponto crucial para estabelecimento de contato é que o desenho entra como ferramenta fundamental de intervenção, como apresentado no decorrer do presente artigo.

O desenho tem sua importância reconhecida em diferentes aspectos sociais, terapêuticos e educacionais a partir de autores como: Cohn (2005, 2012) e Sheridan (2002, 2015), Dehaene (2012), Yuan e Brown (2015), Sans (1994), Sarmiento (2012), Oaklander (1980). A literatura sobre o assunto é bastante vasta no que tange a importância do desenho, e pela riqueza e relevância dessa ferramenta. A presente pesquisa faz uma reflexão acerca do uso do desenho no processo de intervenção pedagógica com crianças com TEA.

Entender os aspectos envolvidos no uso do desenho como ferramenta pedagógica com crianças com TEA, é imprescindível na estruturação de formas diferenciadas de acesso e comunicação com as crianças que estão no espectro autista, levando em consideração o contexto do brincar e da arte, pois o desenho traz essa possibilidade em seu uso direcionado para o aprendizado (CUNHA e GONÇALVES, 2015. p. 17).

O autismo é uma condição que impacta e compromete a interação e comunicação social de forma específica em cada pessoa, haja vista que cada criança possui especificidades distintas uma das outras, por isso a deficiência é considerada um espectro. Nessa perspectiva, trazer o desenho é abordar e trabalhar não somente a parte cognitiva como também a coordenação motora e a interação com o meio externo. As dificuldades de comunicação podem ser minimizadas à medida que as crianças com TEA conseguem expressar seus desejos e sentimentos através dos desenhos, sempre atento às vivências dessas crianças e seu entorno.

[...] as crianças percebem que o desenho e a escrita são formas de dizer coisas. Por esse meio elas podem “dizer” algo, podem representar elementos da realidade que observam, e com isso, ampliar seu domínio e influenciar sobre o ambiente (ALMEIDA, 2003, p. 23).

Moraes (2012, p. 29) destaca que o desenho é resultado do desejo de representação da criança, que poderá exprimir medos, opressões, desejos, valores, pois aqui considera-se o desenho como um processo da vivência e existência individual de cada um.

De acordo com Rosário (2022), o desenho infantil narra histórias e contextos que muitas vezes não são verbalizados, mas estão presentes dentro da construção social do sujeito. Para Sans (1994), aos seis anos de idade, a criança mostra mais claramente em seus desenhos a influência cultural na qual está inserida, podendo demonstrar escalas afetivas de valores com relação aos personagens e locais representados, a criança desenha o que sente sobre o elemento retratado e não só como o vê.

O desenho é uma das formas de representação e expressão do imaginário e, de acordo com Santos (2014), o imaginário auxilia a criança na sua forma de compreender, participar e agir no mundo, a criança necessita de fantasias, assim, pode imaginar um mundo com possibilidades, criando situações criativas.

A possibilidade de proximidade através do desenho de elementos que possam ser representados pelas crianças com TEA é um avanço significativo para todos aqueles que precisam estabelecer conexão com as crianças em processos de intervenção e, principalmente, em espaços educacionais.

1 DIRECIONAMENTOS DA PESQUISA

O artigo em questão é resultado da pesquisa que buscou aplicar diferentes estratégias de desenho para que cada criança pudesse, de formas distintas, expressar e apresentar o seu meio externo, ao total foram 2 crianças com TEA de 4 e 8 anos, um menino e uma menina respectivamente, que participaram da pesquisa. Em todos os momentos houve o acompanhamento e a presença das mães, e as crianças ficaram à vontade para a elaboração de desenhos livres, apenas com comandos simples apresentados pelos pesquisadores.

A presença dos responsáveis foi fundamental para que as crianças pudessem sentir-se o mais confortável possível diante do bolsista. As mães conhecem as crianças com mais profundidade e puderam, no decorrer da intervenção, fazer estímulos positivos que fizessem com que elas participassem da atividade de forma tranquila e eficaz.

Nesse aspecto, é válido ressaltar que trabalhar com pessoas com deficiência exige do profissional da educação um conhecimento amplo da criança, um planejamento específico e também uma anamnese que considere os detalhes e especificidades apresentadas pela família.

O momento realizado com o menino foi feito fora do ambiente domiciliar, numa sala pequena com o mínimo de influências sensoriais que pudessem comprometer o resultado dos desenhos. Todo processo foi acompanhado pela mãe da criança; sempre que a criança estava desenhando, todos os adultos ficavam em silêncio e faziam pequenas interferências,

geralmente ao final do desenho para saber o que o item desenhado significava, uma forma de estímulo da oralidade do menino que ainda apresenta fala não funcional. O menino é diagnosticado com TEA e TDAH nível 2 de suporte.

O momento realizado com a menina ocorreu na residência da mesma e foi desenvolvido na presença da mãe e da irmã. Na ocasião, a mãe fez pequenas intervenções através de falas positivas para estimular ela a iniciar os desenhos. Para ajudar no início da atividade, a irmã (adolescente) também começou a desenhar junto com ela. A menina é diagnosticada com TEA e TDAH nível 2 de suporte.

Depois das etapas de intervenção para a elaboração dos desenhos e das leituras teóricas, foi desenvolvida a análise do material produzido que consta no tópico a seguir, como orienta Oaklander (1980), os desenhos devem ser eixos orientadores de reconhecimento e identificação daquilo que está internalizado nas crianças que, muitas vezes, é fruto da imaginação e aqui a imaginação não se considera como algo não verdadeiro, mas como um elemento de interpretação da realidade vivenciada de forma lúdica e dinâmica.

Conforme descrito, as investigações acerca das pesquisas sobre o desenho como intervenção pedagógica foram realizadas a partir de dois encontros, nos quais duas crianças foram observadas em dois ambientes distintos durante o processo criativo de produção dos desenhos. O menino se chama Narayan e tem quatro anos de idade, a menina se chama Izabela e tem oito anos de idade. Os dados que serão aqui analisados, bem como os resultados e reflexões a serem discutidos, são frutos desses encontros.

O momento de intervenção com ambos aconteceu na perspectiva de observação do comportamento das duas crianças sobre o processo de criação de desenhos, bem como a sua reação a estímulos verbais vindos dos familiares e do bolsista presente, assim como o incentivo através de materiais que estiveram sempre à disposição. Para que a observação do processo de produção do desenho por parte das crianças e suas reações sobre os distintos estímulos presentes no espaço pudessem apresentar pontos significativos para a investigação da pesquisa, se fez necessário que as duas crianças estivessem sempre livres em suas escolhas, sejam estas escolhas referentes aos elementos que iriam desenhar ou ainda aos sentimentos expressos. É essencial descrever que o uso dos materiais esteve a cargo da escolha das crianças, que foram incentivadas, mas que permaneceram autônomas durante todo o processo.

Com o intuito de observar as diferentes reações e comportamentos das crianças durante as atividades, os encontros foram realizados em locais distintos; a atividade com Narayan aconteceu no espaço do Laboratório de Inclusão, sediado no campus da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus de Bragança. Já com Izabela esse momento ocorreu no seu próprio ambiente domiciliar. Ambos os encontros foram acompanhados pelos responsáveis das crianças, que estiveram observando e contribuindo de forma significativa durante todo o processo. A duração média de tempo dessas atividades foi de 30 a 40 minutos no qual as crianças se mostraram dispostas e interessadas em participar das atividades. Quando ambas não quiseram mais desenhar ou contribuir com a atividade, suas vontades foram respeitadas.

2 O DESENHO COMO COMUNICAÇÃO

Os dados que apresentados e analisados partem da observação atenciosa e participativa dos professores orientadores e bolsista, que tomaram nota e registraram o passo a passo de todo o processo, desde a chegada da criança ao ambiente da atividade até o encerramento do exercício de construção dos desenhos. Foram coletados materiais fotográficos e audiovisuais, além de um mini relatório descritivo de cada encontro contando os acontecimentos, comportamentos, estímulos e respostas das crianças durante o processo. É importante salientar que os responsáveis das duas crianças tiveram indiscutível importância, uma vez que através da presença dos mesmos durante as atividades, foi possível adentrar no cotidiano da criança

sem que houvesse estresse por parte delas, além de fornecerem informações referentes a gostos, comportamentos e outras informações pessoais.

Os resultados e informações obtidos durante as atividades serão apresentados seguindo a cronologia de execução dos encontros com as crianças. Serão pontuadas as primeiras observações e manifestações das crianças desde a chegada para a participação nas atividades, a descrição detalhada de todo o processo dos primeiros aos últimos desenhos e diálogos estabelecidos entre pesquisadores, pais e crianças.

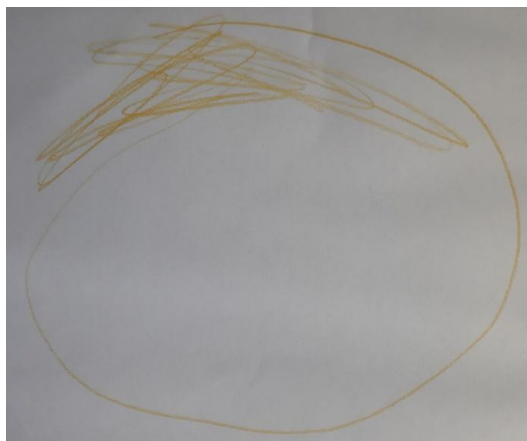
O primeiro dos dois encontros foi com Narayan, que ocorreu no laboratório de inclusão da UFPA-Bragança. Ao adentrar em um espaço novo onde ele não vai de forma frequente, Narayan se mostrou um pouco agitado em sua chegada, o que durou até o momento em que se adaptou às condições do ambiente, afinal, “crianças com TEA também apresentam resistência a mudanças e dificuldade em lidar com alterações no ambiente” (Lima et al, 2023, p.7). Conforme o local foi sendo organizado para a aplicação da atividade, ele foi se mostrando mais confiante e confortável, logo tomou seu lugar em uma mesa e com os materiais já dispostos, começou a desenhar.

Por já ter um contato com desenho, uma vez que tal atividade se mostra sempre presente no seu dia a dia, não houve resistência por parte dele, que se mostrou animado ao momento em que foi convidado a desenhar. Organizando os materiais disponíveis no laboratório e pondo os seus próprios materiais sobre a mesa, começou a desenhar de forma livre e animada, mostrando-se concentrado a cada desenho. Em um primeiro momento mostrou não gostar de barulhos ou direcionamentos orais, a não ser os que eram sugeridos pela mãe.

Antes de começar a desenhar, Narayan organizou os materiais de forma orgânica, separando-os pelos materiais de “desenhar em casa” e os “materiais da escola”. Como havia levado seus próprios materiais que utiliza em seu cotidiano domiciliar e escolar, fez uma divisão desses materiais dispondo em dois blocos, assim o fez com outros materiais, papel na pilha de papel, canetinhas na pilha de canetinhas e ficou incomodado quando a organização da mesa em que estava desenhando era desfeita. A cada uso, o material retornava para o bloco ao qual pertencia, ocorrendo essa organização até o fim da atividade.

Narayan fazia esboços dos seus desenhos antes de começar a colorir, mostrando-se incomodado quando “errava os mesmos”, ou seja, ele mostrou um domínio sobre as suas ideias de desenhos que tomavam forma bem antes de chegarem ao resultado final, já podendo ser decifrado nesse processo de desenho do esboço.

Figura 1- Esboço não concluído.



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Figura 2- Desenho do sol.



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Na figura 1, pode-se visualizar um esboço que não foi concluído pois, segundo Narayan, o esboço saiu errado, o que o fez abandonar a produção deste desenho uma vez que não saiu como ele queria. Logo pegou outro papel e esboçou o mesmo desenho, dessa vez finalizando, percebendo-se tomar a forma de um sol que foi confirmado positivamente por ele quando foi questionado. Uma vez que Narayan havia desenhado o sol, a mãe sugeriu que ele desenhasse a lua, o que foi atendido por ele, usando as mesmas cores usadas no primeiro desenho.

Figura 3- Desenho da lua.



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Ao fim de cada desenho, Narayan compartilhava o resultado com os presentes. Por ainda apresentar fala não funcional, a sua comunicação limitava-se a responsável, seja para pedir alguma coisa ou para expressar algum sentimento, mas sempre que era incentivado pela mãe a compartilhar seus desenhos com o bolsista, se mostrava entusiasmado e assim fazia.

Ainda que não haja fala no autista ou qualquer outra criança, Dolto (2008) ensina que o desenho é um tipo de produção gráfica que possibilita a comunicação com o terapeuta. Desenhar é um modo de expressão, pois ao

exercer tal atividade as crianças representam simbolicamente suas fantasias e como se posicionam diante do mundo. A autora se refere à atividade do desenho como substituta da associação livre (técnica de investigação psicanalítica) do adulto, como auxílio para que a criança expresse por meio de produções gráficas aqueles momentos, tanto os que lhe foram importantes como os aflitivos. Além disso, é imprescindível que haja conversação com a criança no tocante ao seu desenho, de modo que tal produção se apresenta envolta de significações mesmo quando a criança não diz nada a seu respeito (GONÇALVES, 2017, p. 235).

Durante todo o processo, Narayan se mostrou independente com relação a escolha das cores e materiais, bem como os elementos que desenhava, mesmo havendo sugestões da mãe e do bolsista, ele ainda preferia desenhar aquilo que lhe agradava ou que fazia parte do seu convívio. No desenho abaixo pode-se observar um beija-flor que, segundo a mãe, ele vira um pouco mais cedo no terreno da sua casa no dia em que a atividade foi realizada.

Figura 4 - Desenho de um Beija-flor.



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Foi ainda observado que Narayan desenhou um girassol, o que foi associado ao ambiente em que ele se encontrava, uma vez que a sala onde ocorreu o encontro, possui diversas pinturas de plantas e folhas em suas paredes, o que com estímulos vindos da mãe, pode ter influenciado em seu processo de criação dos desenhos.

Figura 5 - Desenho de um Girassol.



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Narayan fez cerca de três desenhos durante a atividade, com elementos e cores distintas, cada desenho levava em média de cinco a dez minutos e era totalmente realizada por ele, mostrando-se um pouco resistente a intervenção ou opiniões externas, mas aceitando algumas sugestões sobre o que desenhar ou qual material utilizar conforme a atividade acontecia; pedindo ajuda apenas quando o mesmo achava necessário como, por exemplo, em alguns momentos as pontas dos lápis quebravam ou ficavam curtas e ele pedia a ajuda da mãe para apontá-los. Ainda que houvesse outros materiais da mesma cor, Narayan preferia fazer uso do material aplicado sobre o desenho, substituindo-o apenas quando queria mudar de cor ou quando começava outro desenho.

Após cerca de uns vinte e cinco minutos de atividade, Narayan não quis mais desenhar, se mostrou satisfeito com seus desenhos, pedindo para a mãe guardá-los. Quando sugerido que continuasse a desenhar não aceitou e se mostrando um tanto agitado, a mãe sugeriu que fizessem o dever de casa da escola, que também foi negado por ele; a partir disso ela sugeriu que construíssem uma história usando os desenhos como elementos de animação visual, o que foi aceito por ele. Assim, Narayan permitiu que os desenhos fossem recortados e transformados em uma história que foi contada pela mãe, o que conforme compartilhado por ela, é algo comum e que fazem com a ideia e com o enredo que a história tomava, mostrando com sorrisos e movimentos que expressavam o seu contentamento com a atividade.

É fácil identificar se a criança aceita ou não as mudanças na sua rotina ou no ambiente em que ele vive, no autismo as novas mudanças não são bem vindas inicialmente, portanto se o autista contar com um auxílio que o deixe seguro ele irá formar hábitos de autossuficiência que lhe permitam participar ativamente do ambiente em que ele vive (POSSI *et al*, 2011. p. 5).

A atividade se encerrou quando Narayan se sentiu contemplado e não querendo mais desenhar ou participar da história, vimos a necessidade de a encerrar. A criança ainda organizou todos os materiais utilizados em seu estojo e os colocou na mochila, movimento de organização esse que é sempre incentivado pelos pais e ocorreu de forma natural. Foi feita uma foto do Narayan com o bolsista presente, que tomava notas de toda a atividade e interagia com a criança, o que mostrou que ele não estava incomodado com a figura de alguém que não fazia parte do seu cotidiano.

A partir dos resultados da atividade desenvolvida com Narayan é perceptível elementos evidentes do TEA, como a rigidez cognitiva presente na forma de desenhar, de conduzir os lápis, da organização, da restrição na comunicação e da dificuldade em permanecer por muito tempo na mesma atividade. Para um primeiro momento, a criança apresentou muitos elementos importantes que poderiam ser trabalhados em mais intervenções e, nesse aspecto, o desenho como ferramenta de proximidade e de interação cumpriu de forma satisfatória sua intencionalidade, e um elemento que ajudou nesse resultado foi o respeito ao tempo da criança e o suporte da mãe que contribuiu para a fluência da atividade com intervenções positivas ao longo da atividade.

O segundo encontro foi realizado com Izabela em sua residência. Ela se mostrou bem tímida com chegada em sua casa, tendo brevemente se escondido num dos cômodos, mas com a intervenção e pedido da mãe, a mesma se dispôs a participar da atividade. Izabela é uma menina verbal mas que resume sua comunicação oral apenas a sua mãe, ainda assim usando poucas palavras. Quando era perguntado algo, ela direcionava o olhar à mãe e quase sempre respondia com acenos de cabeça. Izabela, apesar da timidez, se dispôs a participar da atividade.

Quando indagada sobre gostar de desenhar, Izabela respondeu que “não”, fazendo um aceno de cabeça que foi entendido como uma afirmação negativa. Ao ser oferecida a

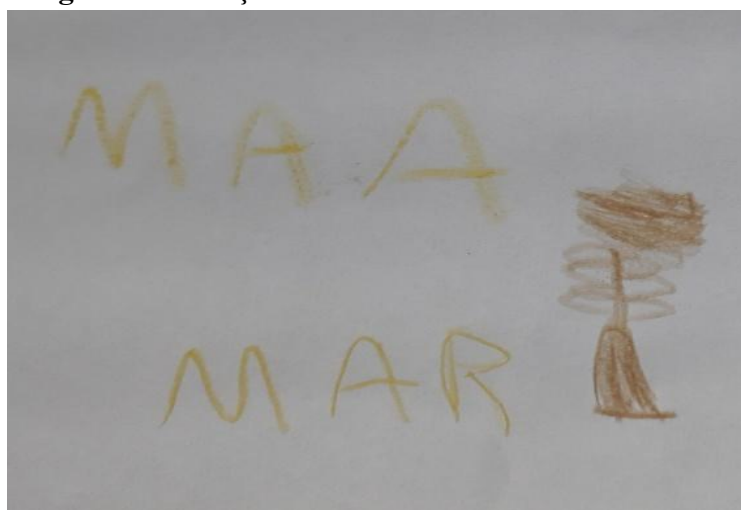
possibilidade de desenhar, Izabela não recusou e se mostrou disposta a realizar a atividade. Aceitando bem todas as intervenções dos presentes e sugestões de desenhos e materiais a serem usados, ela não se mostrou resistente ao processo, porém a vontade dela foi respeitada e a atividade só foi realizada a partir do momento em que ela se mostrou preparada para tal.

Durante todo o processo, Izabela se apresentou independente e, apesar de não ter o costume de desenhar em seu dia a dia, mostrou-se bem concentrada, desenhando livremente aquilo que vinha em seu pensamento; quando tinha alguma dúvida, direcionava a fala a sua mãe, com poucas palavras e de forma suave, pedia auxílio quando necessário. No decurso da atividade, Izabela pediu à mãe para ir ao banheiro, interrompendo-a momentaneamente, mas que foi retomada logo após a sua volta. Essa atitude de Izabela, de pedir para ir ao banheiro, mostrou que a mesma é independente nos seus afazeres cotidianos, o que foi observado nas suas escolhas sobre o processo de criação dos seus desenhos.

Apesar de dirigir sempre a fala a sua mãe, quase que com exclusividade, Izabela se comunicou bem com os professores orientadores e bolsista, usando sempre acenos com a cabeça que apontavam respostas positivas ou negativas; ela também não se mostrou incomodada com barulho externo e conversas paralelas, agindo de forma bem natural a intervenções não esperadas do ambiente.

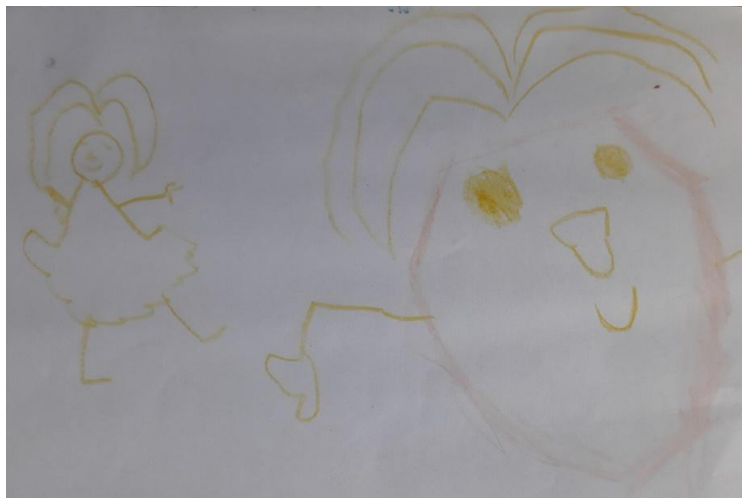
Os desenhos de Izabela levavam, em média, de cinco a dez minutos para serem realizados e, na maioria das vezes, a criança começava a desenhar a partir de sugestões dos presentes. Izabela fez um total de três desenhos que mostram características parecidas, apesar de não ter contato cotidiano com tal atividade, ela se mostrou mais confortável a usar alguns tipos de materiais do que outros, sendo aparente em seus desenhos uma mistura significativa de cores, mas em alguns deles os tons de amarelo e marrom foram visualizados e utilizados com mais frequência.

Figura 6 - Esboço de um nome e desenho de uma flor.



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Figura 7- Desenho da própria Izabela.



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Izabela não fazia esboços de seus desenhos, começava-os de forma direta, já colorindo e criando formas daquilo que queria expressar. Na maioria dos casos, os desenhos de Izabela tornaram-se plantas ou flores, o que pode ser associado ao seu cotidiano uma vez que foi observado que sua casa possui muitas plantas em vasos e até mesmo uma área externa com bastante vegetação.

Figura 8 e figura 9 - Desenho de plantas em vasos.



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Apesar de mostrar independência com o uso dos materiais disponíveis e pondo também suas próprias ideias sobre os desenhos, Izabela aceitou muitas das sugestões que surgiram durante o processo de atividade, seja da mãe, dos professores ou do bolsista, o que pode ser concluído que, apesar da timidez e da falta de contato com o desenho, a criança não se mostrou incomodada com o decorrer da atividade, não mostrando resistência com a proposta apresentada, sendo observado risos e gestos que afirmaram um sentimento e sensação de diversão por parte da criança durante a execução dos desenhos, podendo ser afirmado que a mesma parecia estar brincando e não participando de uma pesquisa.

Brincar é comunicar e partilhar sentimentos. Ainda que as crianças não tenham uma intenção clara de transmitir ao outro o sentimento que as assola, nesse instante – tal como o verdadeiro artista deve ter –, elas acabam por comunicar emoções. Vejamos o seguinte exemplo: muitas crianças passam uma significativa parte da sua infância a desenhar. Entendendo os seus desenhos como uma brincadeira, algo lúdico, prazeroso, o que acontece é que os colegas de escola, ao olharem para as linhas que dão cor à folha, outrora branca, acabam por ser invadidos pelos mesmos sentimentos que a criança teve ao desenhar. Se virem membros de uma família de mão dada, então vão ser invadidos por um sentimento de união, de cumplicidade, de afeto, de ternura. Se a arte deve consistir numa atividade que promove nas pessoas um desenvolvimento moral, ao brincar cabe abraçar o mesmo ideal (CUNHA; GONÇALVES, 2015, p. 59-60).

Conforme informado pela mãe, Izabela usa medicamentos que, segundo ela, parecem não estar surtindo efeito, mas a criança se mostrou bem concentrada durante toda a atividade, a mãe ainda afirmou que Izabela não gosta de lápis, sejam eles de pintura ou de escrita, o que mostrou que a criança esteve realmente entregue e disposta ao processo da atividade, uma vez que a mesma reagiu bem aos estímulos e sugestões, além de se mostrar sempre focada nos seus desenhos, mesmo que na atividade tenha sido utilizado materiais que eram divergentes de seu gosto, atentando ainda que em nossa chegada, Izabela disse não gostar de desenhar, mas ainda assim esteve atenta e disposta durante toda a atividade.

A atividade durou entre trinta a quarenta minutos e foi encerrada quando Izabela se mostrou estar satisfeita, não mostrando mais interesse por desenhar, quando foi perguntada se queria continuar, ela afirmou que “não”. Levado em consideração a sua vontade, a atividade foi encerrada com uma importante participação da criança durante todo o processo. Ao final foi oferecido a Izabela um conjunto de giz de cera em gel, material utilizado no último desenho, que aparentemente ela havia gostado de usar, aceitando o presente e a sugestão de continuar desenhando para que futuramente pudesse novamente mostrar suas produções artísticas.

Desta forma, como resultado da intervenção pedagógica foram observados três pontos positivos e que se repetiram nas duas crianças: a assimilação da realidade; a expressão de sentimento e a comunicação. Se houvesse mais encontros, essas três características poderiam ser visualizadas e trabalhadas com mais frequência. Como, por exemplo, Narayan poderia aceitar com mais facilidade as opiniões e ideias de terceiros e, no que diz respeito a Izabela, talvez sua timidez perante os professores e bolsista poderia ser diminuída, mostrando assim que o desenho pode ser um método de intervenção no processo de ensino e aprendizagem de crianças com TEA.

Uma vez observado nos encontros um aumento da comunicação das duas crianças com pessoas desconhecidas, além de se perceber sentimentos e memórias do cotidiano das mesmas, foi possível interpretar as opiniões e vontades delas. O desenho aqui se torna uma ferramenta importante no processo comunicacional com as crianças, pois ambas conseguiram comunicar uma série de elementos a partir dos seus desenhos, mas também conseguiram melhorar suas interações os sujeitos estranhos a elas.

Ao ser aplicado o desenho como intervenção pedagógica, se evidenciou uma possibilidade de ensino mais sensível, levando em consideração os sentimentos e sensações das crianças, nesse primeiro momento, a presença da família (na pessoa das mães) foi fundamental para a realização do trabalho e, à medida que o processo de intervenção continuou, o conforto apresentado pelas crianças durante a atividade foi ficando cada vez maior.

No ambiente educacional muitas vezes desconsidera-se a importância do uso do desenho e de uma intervenção pensada para a especificidade de cada criança. A pesquisa

mostrou a partir dos dados obtidos que atividades educativas com o uso do desenho ao serem desenvolvidas de forma específica por profissionais do acompanhamento educacional especializado, cuidadores e professores da sala regular, possibilitam o pleno desenvolvimento de ensino e habilidades essenciais para a formação escolar, pessoal e social das crianças com TEA. Os resultados podem ainda ser mais significativo se forem construídos meios de comunicação, diálogos e interações entre as crianças, a escola e a família.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vale ressaltar que “o processo de aprendizagem de um aluno com o TEA é muito complexo por envolver variáveis incontroláveis, como a metodologia utilizada, os objetivos, e o ambiente onde o aluno está inserido” (SARAIVA; SANTOS, 2016 *apud* PEREIRA, 2020). Dentro desse aspecto podemos analisar e perceber o que Pereira (2020) destacou, o quanto o ambiente influencia no processo da intervenção metodológica, como também, a presença de pessoas de confiança para as crianças, haja vista, que a base de confiança se fez presente mediante a contribuição das mães durante todo o processo.

Compreende-se o quão difícil torna-se para um indivíduo com TEA entrar em contato com pessoas que estão distantes de sua convivência social. Os resultados obtidos perpassam pelo olhar atento dos professores orientadores e bolsista, para a utilização do desenho como um meio de comunicação e expressão pessoal das crianças, mesmo que um já tivesse contato com o ato de desenhar e a outra não. Foi possível perceber que ambos se sentiram livres e dispostos à prática metodológica aqui apresentada, na qual o ato da comunicação se fez presente e foi desenvolvido entre as crianças e pesquisadores.

Assim, a partir das intervenções realizadas, foi possível identificar um caminho para o desenvolvimento da expressão e comunicação de pessoas com TEA independentemente da idade e ambiente social. As crianças poderão utilizar o desenho de forma livre e autônoma para auxiliar profissionais na identificação de seus sentimentos como ferramenta pedagógica, como instrumento de intervenção e como registro, mas para isso é preciso a intermediação em todo o processo de forma significativa e respaldada pelas teorias vigentes.

Se compreende, a partir disso, que a figura do professor mediador e pesquisador é de suma importância para que o desenho seja utilizado de forma mais eficaz e proveitosa possível, a fim de se estabelecer vínculos comunicacionais e interativos entre ele, seus alunos e pais, o que facilitaria neste aspecto o desenvolvimento do trabalho educacional de crianças com TEA.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rosângela Doin. **Do desenho ao mapa: iniciação cartográfica na escola**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2003.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. DSM-IV-TR: **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais**. 4 ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

COHN, Neil. **Explaining ‘I Can’t Draw’**: Parallels between the structure and development of language and drawing. Neil Cohn. Research Gate, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3vGYpmm> . Acesso em: junh.2025.

CUNHA, Antônio Camilo, GONÇALVEZ, Sara Tiago. **A criança e o brincar como obra de arte. Analogias e sentidos**. Santo Tirso: Prinhaus, 2015.

DEHAENE, Stanislas. **Os neurônios da leitura: como a ciência explica a nossa capacidade de ler/** Stanislas Dehaene; tradução: Leonor Scliar Cabral. Porto Alegre: Penso, 2012.

GONÇALVES, Renata Cristina. **A influência do desenho na clínica psicanalítica para a constituição do sujeito: um estudo de caso sobre o autismo infantil.** *In.*: Estilos Clin, São Paulo, Vol. 22, N. 2., maio-agosto 2017, 230-245.

MORAIS, Paula Renata Bassan. **Educação não formal: Um olhar sobre uma experiência em Campinas- SP.** São Paulo, 29 de fevereiro de 2012, p.28.

OAKLANDER, Violet. **Descobrendo Crianças.** 17º ed. São Paulo: Summus, 1980.

PEREIRA, Rayner Zanoti. O desenho como forma de auxiliar no ensino de uma criança autista. *Rev. Esfera Acadêmica Humanas*, vol. 5, nº 2, ano 2020.

POSSI, K. C., HOLANDA, M. V., FREITAS, J. V. M. O impacto do diagnóstico do autismo nos pais e a importância da inserção precoce no tratamento da criança autista. *Rev.: Psychiatry on line Brasil*, vol.16, n.1 São Paulo, Jul. 2011.

ROTTA, N., T., Ohlweiler, L.; & RIESGO, R., S. (2016). **Transtornos da aprendizagem: abordagem neurobiológica e multidisciplinar.** Artmed.

ROSÁRIO, Natália Monteiro. **Infâncias e o serviço de convivência e fortalecimento de vínculos: atuação do cras campinho- Capanema.** Monografia apresentada à Faculdade de Educação no ano de 2022.

SANS, Paulo de Tarso Cheida. **A criança e o artista: fundamentos para o ensino das artes plásticas.** Campinas, SP: papyrus, 1994.

SANTOS, Márcia Raquel Eleutério dos. **A contação de história na educação infantil na escola.** João Pessoa: UFPB, 2014, p.18-17.

SHERIDAN, Susan Rich. **The Neurological Significance Of Children's Drawing: The Scribble Hypothesis.** Susan Rich Sheridan. Eric: Institute of Education Sciences, 2002. Disponível em: <https://bit.ly/3fH5oWX>. Acesso em: junh. 2025.

YUAN, Ye; BROWN, Steven. **Drawing and writing: An Ale meta-analysis of sensorimotor activations.** Ye Yuan; Steven Brown. Science Direct, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3g25szz>. Acesso em: junh.2025.

SIMBIOSE ENTRE TEXTO E IMAGEM: UMA ANÁLISE CRÍTICA DO MANTO DO CÍRIO DE 2024

Marcia Goretti Pereira de Carvalho¹

RESUMO

Este artigo objetiva a análise da relação do texto com a imagem (o manto) e as relações sociais no discurso oficial de um dos símbolos do Círio de Nazaré: o Manto do Círio de 2024. Há mais de dois séculos, ele é representativo aos paraenses como o manto da imagem peregrina de N. Sra. de Nazaré. Cada ano tem-se um manto diferente relacionado ao tema do Círio do ano corrente e que será usado por meses para cobrir a imagem peregrina da Virgem de Nazaré. A representação e significação do manto na festividade do Círio e para os paraenses serão analisadas segundo os estudos dos teóricos da Análise Crítica do Discurso (ACD) na relação do texto com o contexto sócio-cultural no qual foi produzido e reproduzido e uma análise do manto com base na teoria da tradução intersemiótica, por ser a tradução de um texto escrito (implícito) na confecção do manto. Como arcabouço teórico para a essa análise, temos os trabalhos de Plaza (1987), Fairclough (1989, 1992, 1993, 1995, 2001 apud Heberle, 2008), Meurer (2005), Caldas-Coulthard (2007), Heberle (2008), Alves (2012) dentre outros e textos de jornais e sítios de notícias na *Web* sobre o Manto do Círio de 2024. O estudo crítico do Manto de 2024 mostra a identificação do paraense com o Círio e com a ideologia católica.

Palavras-chave: Tradução Intersemiótica. Análise Crítica do Discurso. Manto do Círio.

SYMBIOSIS BETWEEN TEXT AND IMAGE: A CRITICAL ANALYSIS OF THE MANTLE IN THE 2024 CÍRIO PROCESSION

ABSTRACT

This article aims to analyze the relation between the verbal text and the image (the mantle) and the social relations present in the official discourse of one of the symbols of Cirio of Nazareth: the Mantle of Cirio 2024. Over more than two centuries, it is, to Pará's people, representative as the mantle of the image of Our Lady of Nazareth. Every year, there is a different mantle related to the theme of Cirio in that specific year and it will be used, for months, to cover the image of Our Lady of Nazareth. The representation and signification of the Mantle at Cirio and to Pará's people will be analyzed according to the theoreticians of Critical Discourse Analysis (CDA) who study the relation between the text and the social-cultural context in which the text was produced and reproduced and it also be analyzed according to some aspects of the intersemiotic translation, because of being the translation of a text (implicit) into the production of a mantle. As theoretical framework, we have the works of Plaza (1987), Fairclough (1989, 1992, 1993, 1995, 2001), Meurer (2005), Caldas-Coulthard (2007), Heberle (2008), Alves (2012) among others and the printed texts in newspapers and electronic texts in the Web about the Mantle of Cirio. The critical study of the Mantle shows us the identification of Pará's people with the Cirio.

Keywords: Intersemiotic Translation. Critical Discourse Analysis. the Mantle of Cirio.

Data de submissão: 24.11.2024

Data de aprovação: 15.12.2025

INTRODUÇÃO

O Círio de Nazaré, com a grande procissão acontecendo no 2º domingo de outubro em Belém do Pará, é uma manifestação religioso-cultural que mistura os rituais oficiais da Igreja

¹ Professora Adjunta da Faculdade de Letras da UFPA no Instituto de Letras e Comunicação. E-mail: marciagoretticarvalho@gmail.com

Católica com o catolicismo popular e o surgimento dessa devoção está envolta em lendas e mitos ligados ao imaginário Amazônico. Esse evento sócio-religioso-cultural está envolto em símbolos², ou ícones para alguns estudiosos do Círio, como a Imagem da Santa (original e a peregrina), o Cartaz do Círio (renovado a cada ano), a Berlinda (que transporta a imagem em várias procissões), a Corda (polêmica e emblemática, mas resistente às inovações da contemporaneidade) e o Manto³ da Imagem peregrina, tradicional e significativo elemento de propagação da festa, criado a cada ano de acordo com o tema do Círio.

Para o estudo do Manto de 2024, recorreu-se aos estudos sobre tradução intersemiótica por se tratar de uma imagem, com signos verbais e não-verbais, a ‘traduzir’ o sentido do Círio para a Igreja e para o povo. Este artigo também tem como base teórico-metodológica a Análise Crítica do Discurso que compreende o texto como uma relação entre o linguístico e as inter-relações ideológicas político-sociais dos atores sociais envolvidos no discurso do texto produzido para reforçar ou modificar relações de poder e de dominação na sociedade atual.

1 TRADUÇÃO INTERSEMIÓTICA

A tradução, para alguns estudiosos, seria uma recriação do original (CAMPOS, 1981, p. 24), com uma relação recíproca entre o significado e o significante do signo (verbal e não-verbal). O tradutor, para Benjamin (1979, 2008), teria como tarefa descobrir, na tradução, a correspondência entre estruturas de idiomas diferentes, com culturas diferentes, e entre signos diferentes. A tradução intersemiótica, segundo Plaza (1987, p. 30), chama a atenção para o fato de que “os signos empregados têm tendência a formar novos objetos imediatos, novos sentidos e novas estruturas que, [...], tendem a se desvincular do original.”, ou seja, novas formas e novos conteúdos no texto traduzido tentam separar-se do texto original em estruturas semióticas diferentes, porém, em algum ponto, o texto traduzido se identifica com o texto original, em uma “tradução criativa, isto é, icônica” (PLAZA, 1987, p. 30) que percorre o seu próprio caminho.

De acordo com Plaza (1987, p. 39), a tradução intersemiótica, com seus meios e transmutação de formas, apresenta três espécies de signos: o ícone, o índice, e o símbolo e, conseqüentemente, três tipos de tradução: a Icônica, a Indicial e a Simbólica. Destaca-se, para fins de análise do Manto da imagem peregrina, a tradução simbólica (transcodificação) e a relação de seu objeto por força de uma convenção, consistindo numa regra que determina sua significação. A tradução, como processo simbólico irá determinar as leis de como “um signo dá surgimento a outro” (PLAZA, 1987, p. 94). O Manto da imagem pode ser considerado como uma tradução simbólica já que existe uma convenção entre o símbolo (o manto) e o que ele representa (a devoção à Virgem de Nazaré na identidade do povo paraense)

Segundo Diniz (1998, p. 313), sobre a tradução intersemiótica, o processo de tradução de signos de um sistema semiótico para outro ocorre quando a linguagem não-verbal (artes plásticas e produções áudio-visuais) é “transmutada” para a linguagem verbal ou vice-versa. Alguns escritores/poetas compuseram suas obras inspirados em quadros, fazendo uma leitura das imagens. Para Yuri Lotman (1990 apud Diniz, 1998, p. 314), cada pintura ou poema possuem elementos de ambas as linguagens. Há textos, inclusive, com palavras e imagens simultaneamente, sendo, entretanto, um deles preponderante, e os tradutores procuram por elementos de um determinado sistema de signos com uma função correspondente em outro sistema de signos.

² No site oficial do Círio de Nazaré (www.ciriodenazare.com.br) encontramos a palavra “símbolo” para esses objetos.

³ A palavra “manto”, referindo-se ao manto da imagem peregrina, será grafada com letra maiúscula para especificar que se trata de um manto confeccionado para o Círio de Nazaré e para todas as procissões e manifestações religiosas em que a imagem peregrina se faz presente, há vários anos na cultura paraense.

Deve-se considerar também a cultura nos processos tradutórios. Nem sempre o tradutor conhece os contextos histórico-social-culturais nos quais os textos de partida foram produzidos e na tradução desses textos, segundo Alves (2012, p. 22-23). São muito relevantes “as relações entre os sentidos, os meios e os códigos”, com destaque para o código cultural, para os sistemas de valores e para a linguagem verbal e não-verbal, elementos importantes para a interpretação dos textos por parte dos leitores em potencial.

Os tradutores, portanto, deveriam considerar, na tradução, elementos culturais e históricos de um dado momento já que os significados dos textos variam de uma cultura para outra dentro de contextos diferentes de produção e de recepção desses textos. A tradução recebe os significados de uma cultura e representa materialmente os sentidos do texto original, que representam relações particulares com as experiências culturais do autor desse texto, obtendo-se um melhor entendimento da cultura do outro.

Alves (2012) chama atenção também para o fato de que a cultura não pertence a um determinado espaço, mas é compartilhada e experimentada em diversas partes do mundo devido a trocas de informações pela internet e à maneira como os homens vêm se relacionando com a sua própria identidade local. A cultura está em constante movimento na comunicação humana e depende diretamente dos meios de socialização. A sociedade moderna vive em transformação e as transposições de um contexto a outro constroem novas representações. Nesse sentido, a cultura permite que os seres humanos se preencham de significações e se representem com uma cultura local que se distancia de si mesma.

Homi K. Bhabha (1998, p. 19) afirmou que as pessoas estavam passando por um “momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade.” O contato entre culturas não se reduz a simples troca de informações, mas ao compartilhamento de experiências realizadas histórica e socialmente num determinado tempo e espaço por um indivíduo ou vários com novos signos de identidade e com novas maneiras de colaboração e de contestação. Os intercâmbios feitos de uma cultura para a outra permitem reconhecer elementos oriundos da cultura de um lugar e sua adaptação em outro lugar como as imagens nos textos de uma determinada cultura e posteriormente traduzidos.

Os tradutores, segundo Alves (2012, p. 62), podem usar as imagens como forma de tradução para representar, por meio de funções equivalentes, o texto não-verbal em outras linguagens. Isso interessa aos pesquisadores no processo de interpretação de textos que envolvem as artes. Os textos, desde algum tempo, são acompanhados por imagens como as ilustrações e as fotografias que permitem ao leitor a interpretação do texto em níveis diferenciados. Algumas vezes, as ilustrações e as fotografias apresentam informações que são sugeridas, mas nem sempre concretizadas no texto escrito. As imagens se constituem em um universo de significações que não se limitam a uma leitura ‘simplória’ do signo, como um todo.

O texto, em forma de palavra escrita, traduz códigos que pertencem a sistemas linguísticos diferenciados e a imagem traduz as ideias. O pensamento, em si, já instaura um processo de tradução. Como afirma Plaza (1987, p. 18) “[...] qualquer pensamento é necessariamente uma tradução. Quando pensamos, traduzimos [...] sejam imagens, sentimentos ou concepções [...]”. Quando um texto é traduzido em outras formas de linguagem, é possível que as escolhas do tradutor não sejam totalmente evidentes para o leitor. Em certos casos, o próprio tradutor não é consciente das escolhas que faz por valer-se de estratégias intuitivas da comunicação e a tradução em/de imagens pode ser considerada mais livre, dependente diretamente da leitura do ilustrador que recria um texto escrito por meio de uma obra de arte visual com possibilidades ou não de serem expressas por palavras.

A imagem se torna uma representação com significado irrestrito e ilimitado que pode ser interpretado por uma convenção sociocultural (ALVES, 2012) que existe entre o texto e a imagem como acontece na leitura do cartaz do Círio. A teoria semiótica permite captar a força da comunicação da linguagem visual. Deve-se considerar a imagem como um texto composto

de diversos tipos de signos e como uma linguagem, uma mensagem para o outro, uma forma de expressão humana em seu espaço cultural.

O tradutor se torna um mediador entre o texto (palavras e/ou imagens) e seu leitor, articulando as traduções, em uma relação intertextual, com conteúdos próximos que apontam para o texto de partida. Ele deve, dentre as suas escolhas, considerar também os correspondentes na cultura que receberá o texto traduzido, além de situá-lo no tempo e no espaço histórico. Ele adapta os contextos e cria estratégias para traduzir a cultura do outro de forma eficiente conforme Alves (2012, p. 42). O contato com a cultura do outro, como menciona Alves (2012, p. 57), por intermédio da tradução, proporciona também a aproximação entre os sistemas comunicativos em que a cultura local interage com as adaptações de outras culturas, de acordo com Hall (2011) como acontece com o Círio de Nazaré que tem sofrido mudanças e adaptações à cultura dos povos amazônicos ao ser trasladado de Portugal para o Pará no século XVIII.

2 ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO

A Análise Crítica do Discurso (ACD), interpretativa e explicativa, propõe-se a examinar os diferentes discursos sob três dimensões interconectadas: a análise textual que inclui o estudo do léxico, das escolhas gramaticais, da coesão e da estrutura do texto; a análise da prática discursiva com o estudo da coerência e da força ilocucionária do texto e dos aspectos intertextuais e interdiscursivos no texto; e a análise da prática social com o estudo do modo como as estruturas sociais moldam e determinam os textos e como os textos atuam sobre essas estruturas. O conjunto dessas análises forma uma construção teórica que percebe a realidade em seus vários aspectos (MEURER, 2005, p. 83). O analista do discurso analisa os textos com interesse em questões sociais, em manifestação de identidades e em relações de poder (MEURER, 2005, p. 81).

Fairclough (2001 apud Meurer, 2005) critica as outras abordagens de análise do discurso pela ausência de uma teorização mais complexa em relação à interação entre discurso e estruturas sociais e ao modo de produção e interpretação dos textos. Segundo os analistas críticos do discurso, as pessoas vivem em ambientes institucionalmente organizados, com práticas e valores específicos expressos por meio da linguagem e desses ambientes. A linguagem e os ambientes não podem ser ignorados pelos pesquisadores da linguagem. O discurso, articulado na linguagem, expressa valores e significados das diferentes instituições sócio-políticas presentes em um grupo social e o texto é a realização linguística na qual se manifesta esse discurso.

Conforme os pressupostos metodológico-teóricos gerais da ACD adotados por Fairclough (2001 apud Meurer, 2005), Meurer destaca que a linguagem é uma relação entre textos e sociedade que se influenciam mutuamente e a interligação entre poder e ideologia está em textos usados nas práticas sociais. O discurso cria, reforça ou desafia conhecimentos ou crenças, ideologias, relações sociais, identidades e/ou posições sociais.

Os textos, com traços e pistas investigados pela ACD, podem tornar visíveis as relações, muitas vezes, não percebidas pelos indivíduos e é fundamental investigar como a linguagem é usada para manter ou desafiar tais relações atualmente. Todo texto se acha em uma corrente contínua de outros textos e é localizado historicamente e os indivíduos, por meio de uma análise crítica desses textos, podem ser conscientizados sobre a possibilidade de mudanças sociais, em benefício de uns e prejuízo de outros, resultantes do poder constitutivo e ideológico dos discursos (MEURER, 2005, p. 82-83).

A pesquisadora Caldas-Coulthard, a ACD, conforme a visão de Fairclough (1992, apud Caldas-Coulthard, 2007, p. 07), analisa o texto dentro de uma teoria social do funcionamento da língua em processos ideológicos e políticos e os Discursos como práticas sociais relacionadas à língua e ao letramento, e como modos de comportamento das pessoas (interação,

modos de avaliação, pensamentos, crenças, conversas, produção e recepção de textos) com papéis particulares desempenhados por determinados grupos sociais (GEE, 1990, p. 19 apud CALDAS-COULTHARD, 2007, p. 30).

O grupo social determina as práticas discursivas a que temos acesso e todo grupo cultural tem seu próprio discurso, como sua identidade (Gee, 1990, p. 19 apud Caldas-Coulthard, 2007, p. 30). Quando interagimos, expressamos e reproduzimos a estrutura social do nosso grupo e as práticas discursivas representam os nossos pontos de vista. O uso da língua relaciona-se às ideologias específicas, às nossas identidades sociais e aos vários grupos culturais, étnicos, religiosos aos quais pertencemos. Para Fairclough (1989, 1992, 1993, 1995 apud Heberle, 2008, p. 294), os discursos contraditórios podem coexistir numa mesma instituição, integrados a muitas relações sociais e influenciados por variáveis como classe, gênero, idade, etnia, ocupação, status econômico e intelectual e normas de diferentes instituições como as religiosas.

Todo texto tem seu próprio ambiente, ou como Malinowski (1935 apud Caldas-Coulthard, 2007, p.31) já dizia, seu “contexto de situação” no qual é sempre inserido. Quanto ao contexto cultural, Caldas-Coulthard (2007, p. 32) afirma que os textos produzidos e consumidos por qualquer pessoa são determinados por redes de relacionamentos e previsíveis conforme a estrutura social e institucional em que estão inseridos. Segundo Kress (1995 apud Heberle, 2008, p. 291), um texto “é um microcosmo do mundo social em que é [produzido].” e pertence à cultura de quem o produziu, independente do gênero textual.

A Análise Crítica do Discurso (ACD), ao considerar os fatores sociais e ideológicos envolvidos na produção dos textos, contribui para desconstruir ideologias contestáveis e produzir, assim, uma sociedade melhor ou, pelo menos, propor essa sociedade. Essa tipo de análise está voltada para a investigação de fenômenos discursivos diversos, ligados a questões como as injustiças sociais; a opressão; as relações de poder; as questões de gênero e de raça; as desigualdades étnicas, sócio-econômicas, políticas e/ou culturais (Van Dijk, 1993 apud Heberle, 2008, p. 290) assim como o estudo da linguagem como instrumento para reforçar desigualdades sociais e para a análise de mudanças em organizações sociais (FAIRCLOUGH, 1995 apud HEBERLE, 2008, p. 290-291).

Consideram-se, portanto, aspectos sócio-culturais que vão além de estudos tradicionais de descrição e análise linguísticas, mostrando como o discurso reforça e é reforçado pelo “status quo” da sociedade (Van Dijk, 1993; Fairclough, 1995 apud Heberle, 2008, p. 291) e que pode modificá-la. A ACD procura analisar as formas, as cores e a composição das figuras, dos desenhos e de outras formas de comunicação visual que expressam diferentes interpretações da realidade e formas de interação social, criando significado ideológico relacionado às condições histórico-culturais em um determinado contexto (HEBERLE, 2008, p. 292).

Para Voloshinov (1973, p. 21 apud Caldas-Coulthard, 2007, p. 23), a ideologia está relacionada à realidade material dos signos (significante) que estão relacionados às formas concretas da interação social, essencial para qualquer análise semiótica. Para Voloshinov, a sociedade é caracterizada por conflitos, e as pessoas estão constantemente renegociando seus papéis e suas relações em sociedade, e criam outros significados pela sua interação com outros signos.

3 O MANTO DO CÍRIO

Segundo dados históricos (VASCONCELOS; BONNA, 2009), o primeiro manto do Círio estava presente na imagem original de Nossa Senhora de Nazaré no seu achado em 1790, porém o manto na imagem peregrina foi confeccionado no século XX. O lançamento oficial, organizado pela Diretoria da Festa de Nazaré (DFN), é aberto ao público. Ocorre alguns dias antes da grande procissão do Círio de Nazaré no segundo domingo de outubro, na Basílica

de Nazaré, após uma missa na Basílica. A peça de arte é revelada em uma cerimônia com a presença de membros da Igreja Católica, da Diretoria da Festa, dos patrocinadores e apoiadores oficiais do Círio e de centenas de devotos.

Em 2024, segundo informações dos sites g1Pará, DOL, CançãoNova (2024), a estilista responsável pela arte e pela confecção do manto foi Letícia Nassar, com bordados de Antônio José de Souza e Rosa Brito, e metais de Marcelo Monteiro, da Ourogema. Esse manto foi inspirado no tema “Perseverar na oração, com Maria, a mãe de Jesus” que, segundo declarações da Igreja Católica, “desde o primeiro sim, na anunciação, Maria foi grande exemplo de perseverança [...]. Maria responde ao anjo Gabriel: ‘Eis aqui a serva do senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra’”.

O lançamento oficial dá início às grandes procissões em outubro como o “Traslado para Ananindeua”, a mais longa das procissões na programação do Círio. O manto é apreciado pelos devotos como obra de arte, cobrindo a pequena imagem peregrina de N. Sra. de Nazaré, com pouco mais de 30 cm de altura. Sua principal função, segundo fontes oficiais, é divulgar o Círio e a evangelização propagada pela Igreja Católica. Para a Igreja Católica, o manto é um dos instrumentos de propagação da ideologia católico-cristã entre os paraenses, reproduzindo para esse grupo social específico, o discurso ideológico da Igreja.

O Manto do Círio, segundo Vasconcelos e Bonna (2009), transformou-se, ao longo dos últimos anos, num importante instrumento de impulso e dinamismo para a evangelização da Igreja Católica e reforço à devoção local à Mãe de Jesus, denominada Virgem de Nazaré. A sua presença é percebida na imagem peregrina (encobrendo a imagem de Maria segurando o Menino Jesus no colo) que participa de todas as procissões oficiais em outubro e em outros eventos religiosos ao longo dos anos de 2024 e 2025 além de estampar, em primeiro plano, o Cartaz do Círio em 2025 e inúmeros itens de consumo como roupas e acessórios.

4 DESCRIÇÃO DO MANTO

O tema do Círio 2024 foi anunciado em 2023 pelo arcebispo metropolitano de Belém, D. Alberto Taveira. A frase e a mensagem do tema é “Perseverar na oração com Maria, a mãe de Jesus”. O Manto do Círio tem como propósito traduzir um texto escrito para uma imagem bordada em tecido. Os fiéis são incentivados a se colocarem debaixo do manto de Maria, um lugar de carinho e proteção e a perseverarem na oração a Deus como fez Maria ao dizer “sim” ao projeto de Deus.

À frente do manto (ver imagem 1 e 2), há dois grandes lírios. Em todo o manto podemos ver arabescos em fios de ouro. Em cada um dos arabescos, há flores. O fundo do Manto é bordado com 240 metros de fios de ouro, revestidos de cristal transparente. Os arabescos são feitos à mão com 12 tipos de linhas diferentes.

Na parte posterior (ver imagens 1 e 2), tem ao centro o “M” de Maria envolvido por uma moldura de arabescos, com flores. Abaixo do “M”, a frase “Eis aqui a serva do Senhor”, gravado em uma flâmula de prata com acabamento dourado. Mais abaixo uma medalha comemorativa dos 50 anos da Guarda de Nossa Senhora de Nazaré. Acima do “M”, a cruz de Cristo.

O manto conta também com mais de 200 zircônias de 1 quilate cada, em toda a borda. As flores são feitas de materiais nobres como cristais, pérolas e prata e pétalas de tecido bordadas à mão. O broche tem a imagem de Nossa Senhora da Divina Providência. A imagem está envolta em um terço azul de topázios.

O Manto foi inspirado na própria imagem de Maria e no seu papel na concepção de Cristo e no Cristianismo e começou a ser concretizado em fevereiro de 2024 com o início da confecção do Manto.

Imagem 1 – MANTO DE FRENTE E NA PARTE POSTERIOR

Fonte: Foto divulgação do sítio g1Pará

Imagem 2– Manto Aberto

Fonte: Foto divulgação do sítio g1Pará

6 ANÁLISE DO MANTO

O Manto da imagem peregrina é uma semiótica de doutrina e dogmas da Igreja Católica com um tema diferente a cada ano relacionada à ideologia religiosa e à figura de Maria e seu papel e relevância na Igreja Católica. Neste ano de 2024, o tema do Círio esteve envolto na ideia da oração e de perseverar na sua vida terrena em seguir à vontade e aos desígnios de Deus. Dom Alberto Taveira, arcebispo metropolitano de Belém, salientou que “O mundo precisa

dessa proteção de Nossa Senhora”, concretizada no manto. Os fiéis são incentivados a se colocarem debaixo do manto de Maria, um lugar de carinho e proteção e a perseverarem na oração a Deus como fez Maria ao dizer “sim” ao projeto de Deus. Uma verdadeira missão de evangelizar pelos símbolos do Círio e pelo alcance do Círio de Nazaré no universo católico.

Os dois grandes lírios transmitem a mensagem da pureza de Maria e da vida pós- morte em um mundo terno e sem sofrimentos. Os arabescos em fios de ouro representam as bênçãos da Cruz de Cristo que se encontra na parte posterior superior do Manto. Os fios de ouro dos arabescos se dirigem ou emanam da Cruz de Cristo, símbolo católico de sacrifício e redenção. As flores bordadas, bênçãos e graças recebidas, simbolizam a intercessão de Maria entre os humanos e Deus, ente divino superior para os cristãos.

Na parte posterior do Manto, o “M” de Maria está envolvido por uma moldura de arabescos em flores com o formato da berlinda, reportando-se a outros dois símbolos do Círio: a imagem peregrina na berlinda nas procissões em outubro. Abaixo do “M”, o tema do Círio em um enunciado bíblico, registro no Novo Testamento: o sim de Maria “Eis aqui a serva do Senhor” na anunciação do anjo Gabriel sobre a vontade de Deus de Maria ser a mãe de Jesus. Mesclando mensagens de transmitir a doutrina da Igreja e seu papel missionário, homenagens são prestadas na medalha na parte posterior e no broche na frente do Manto: os 50 anos da Guarda de Nossa Senhora de Nazaré e a imagem de Nossa Senhora da Divina Providência, de devoção pelos Barnabitas.

Com mais de 200 zircônias de 1 quilate cada, em toda a borda do Manto, há o simbolismo das Aves Marias do rosário (4 terços marianos com 200 orações da Ave Maria), símbolo máximo da oração no mundo Católicos. Observa-se também que esse Manto é repleto de flores, na frente e na parte posterior, confeccionados com cristais, pérolas, prata. Essas flores direcionam o público a ideia da pureza, da figura de Maria, terna e mãe dos católicos.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma espécie de “tradução” das tradições culturais populares, pode-se considerar que uma marca do Manto do Círio em suas edições anuais é estar impregnado de referências à Maria e a seu filho Jesus, homem e divino, como pode ser observado em outros Mantos em anos anteriores. O Manto do Círio também apresenta um “toque” regional, uma referência a instituições, a objetos e a lugares de Belém relacionados à Igreja e ao Círio. Essa tendência de particularizar o Manto em características locais tem o propósito de ser o discurso da identidade entre o Manto e o povo paraense na sua devoção mariana, reforçando as relações de poder e a ideologia da Igreja Católica na Amazônia.

A identidade do povo com a Santa chega a um certo grau de intimidade entre o devoto e o objeto de devoção a ponto de muitas pessoas tratarem a imagem como alguém da família e chamá-la carinhosamente de “Nazinha” e como dizem os promesseiros da corda: “Quem faz o Círio andar é o povo.” O Manto, a cada ano em uma cerimônia pomposa, passa pela aprovação dos devotos em admirá-lo como objeto de arte, como uma peça que “cobre” a imagem peregrina. Nota-se, assim, a referência do manto no Novo Testamento. Tocar no manto ou na roupa de Jesus levava a cura de muitos doentes durante as caminhadas de Jesus em terras da Judeia e da Galileia.

A ideia da evangelização na Amazônia e, em especial, no Pará, está muito entrelaçada com a figura de Maria e nos símbolos do Círio: Manto, Cartaz, imagem de Maria. A questão da mudança de temas a cada ano tem como motivação o discurso do Vaticano, representante oficial da doutrina e da ideologia da Igreja Católica e em séculos da presença dessa Igreja na região Norte do Brasil. Afinal, vale lembrar que o Círio nasceu, em 1793 com a imagem original com um modesto manto azul, e cresceu no Pará ao longo desse tempo, e se mantém vivo e renovado cada vez mais pela enorme devoção dos paraenses a Maria com o discurso de ser a mãe de

Jesus, a intercessora dos homens junto ao seu Filho nos momentos mais difíceis na vida de cada promesseiro-devoto.

O Manto do Círio, além de ser o discurso de uma instituição religiosa, é a identidade do povo com um traço religioso-cultural muito forte no Pará. Além de ser fruto da criatividade de um/uma estilista e sua equipe, é a ‘tradução’ de uma tradição e resultado de várias conversas e documentos (textos verbais orais e escritos) entre a equipe da confecção do Manto e a Diretoria da Festa e membros da Igreja sobre o tema a ser abordado no Manto daquele determinado ano. O Manto poderia ser considerado uma “transcrição” de textos verbais para uma imagem (uma montagem fotográfica) transformada em uma peça de arte em tecido, bordados e pedras preciosas. Ele ganha destaque com a figura central da imagem peregrina e sua ligação com o povo paraense e sua cultura local, tendo o Manto o papel de evangelizar e embelezar a figura de Maria a cada ano.

REFERÊNCIAS

ALVES, Mariana Janaina dos Santos; Universidade Federal do Pará. **Tradução cultural e intersemiótica no conto rapunzel dos irmãos Grimm**. 2012. 105 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Pará. Instituto de Letras e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras, Belém, 2012.

BENJAMIN, Walter. “**A Tarefa do Tradutor**”. Tradução de Fernando Camacho. Revista Humboldt, nº 04, Munique, Bruckmann, 1979, p. 38-44. Título original: *Die Aufgabe des Übersetzters*.

BENJAMIN, Walter. **A tarefa do tradutor**. Tradução de Susana Kampff Lages. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2008. Título original: *Die Aufgabe des Übersetzters*.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Avila, Eliane Livia Reis, Glauce Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CALDAS-COULTHARD, Carmen Rosa. Da Análise do Discurso à Análise Crítica do Discurso: introduzindo conceitos. *In.*: CALDAS-COULTHARD, Carmen Rosa; SCLiar-CABRAL, Leonor (Orgs). **Desvendando discursos: conceitos básicos**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007. p. 19-44.

CAMPOS, Haroldo. Da Razão Antropofágica. **Revista Colóquio/Letras**, Lisboa, 1981, p. 10-25.

CANÇÃO NOVA. **Apresentado o manto de Nossa Senhora de Nazaré para o Círio 2024**. Canção Nova, 2024. Disponível em: <https://noticias.cancaonova.com/igreja/apresentado-o-manto-de-nossa-senhora-de-nazare-para-o-cirio-2024/>. Acesso em: 10 nov. 2024.

DIÁRIO DO PARÁ. **Círio 2024**: veja o descritivo do manto de Nossa Senhora de Nazaré. Diário do Pará, 2024. Disponível em: <https://diariodopara.com.br/cirio-de-nazare/cirio-2024-veja-o-descritivo-do-manto-de-nossa-senhora-de-nazare/>. Acesso em: 10 nov. 2024.

DINIZ, Thaís Flores Nogueira. Tradução intersemiótica: do texto para a tela. **Cadernos da Tradução**, Florianópolis: UFSC, v.1, n. 3, p. 313-338, 1998.

G1 PARÁ. **Conheça o manto de Nossa Senhora de Nazaré para o Círio 2024.** G1, 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/cirio-de-nazare/noticia/2024/10/10/conheca-o-manto-de-nossa-senhora-de-nazare-para-o-cirio-2024.ghtml>. Acesso em: 10 nov. 2024.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na pós-modernidade.** 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HEBERLE, Viviane M. Análise Crítica do Discurso e Estudos de Gêneros (gender): Subsídios Para a Leitura e Interpretação de Textos. *In*: FORTKAMP, Mailce Borges Mota; TOMITCH, Lêda Maria Braga (Orgs.). **Aspectos da Linguística Aplicada:** Estudos em homenagem ao Professor Hilário Inácio Bohn. 2 ed. Florianópolis: Editora Insular, 2008. p. 289-316.

MEURER, J. L. Gêneros textuais na análise crítica de Fairclough. *In*: MEURER, J. L.; BONINI Adair; MOTTA-ROTH, Désirée (Orgs.). **Gêneros:** teorias, métodos, debates. São Paulo: Parábola Editora, 2005. p. 81-106.

PLAZA, Júlio. **Tradução intersemiótica.** São Paulo: Perspectiva, 1987. Coleção Estudos: 94.

VASCONCELLOS, Elisabeth Mendonça; BONNA, Mauro Cezar Klautau (Edt.). **O Livro do Círio.** Belém: Floresta: Guia, 2009.

A FORMAÇÃO DE ENFERMEIROS NA AMAZÔNIA: DESAFIOS E PERSPECTIVAS DE UM MOSAICO SOCIOCULTURAL

Monique Teresa Amoras do Nascimento¹

Dândara Lanara Sousa Cordeiro²

Pamela Correia Castro³

Nádile Juliane Costa de Castro⁴

RESUMO

Este ensaio tem como objetivo refletir criticamente sobre os desafios e as potencialidades da formação de profissionais de Enfermagem em contextos socioculturais complexos da Amazônia, à luz da decolonialidade. O texto articula revisão de literatura não sistemática, análise de experiências extensionistas dos autores junto a comunidades tradicionais e fundamentação teórica ancorada em Vygotsky e autores do sul global como Quijano, Baniwa e Krenak. Foram definidas três categorias analíticas: desafios éticos e morais; contribuições teóricas e conceituais; integração e valorização do mosaico multicultural e multiétnico. Os resultados evidenciam lacunas na aplicação das Diretrizes Curriculares Nacionais e sugerem caminhos para incorporar saberes interculturais, fortalecer a competência cultural e promover uma Enfermagem comprometida com a equidade.

Palavras-chave: Características culturais. Capacitação de recursos humanos em saúde. Competência cultural. Enfermagem. Territórios socioculturais.

THE TRAINING OF NURSES IN THE AMAZON: CHALLENGES AND PERSPECTIVES OF A SOCIOCULTURAL MOSAIC

ABSTRACT

This essay aims to critically reflect on the challenges and potentialities of training nursing professionals in the complex sociocultural contexts of the Amazon, in the light of decoloniality. The text articulates a non-systematic literature review, analysis of the authors' extension experiences with traditional communities, and theoretical grounding based on Vygotsky and Global South thinkers such as Quijano, Baniwa and Krenak. Three analytical categories were defined: ethical and moral challenges; theoretical and conceptual contributions; integration and appreciation of the multicultural and multiethnic mosaic. The results highlight gaps in the application of the National Curriculum Guidelines and suggest pathways to incorporate intercultural knowledge, strengthen cultural competence, and promote a Nursing practice committed to equity.

Keywords: Cultural characteristics. Health human resources training. Cultural competence. Nursing. Sociocultural territories.

Data de submissão: 14.07.2025

Data de aprovação: 06.12.2025

1 Mestre. Universidade Federal do Pará. E-mail: mtanascimento@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1413-1565>

2 Graduanda. Universidade Federal do Pará. E-mail: pamelacorreiacc@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9027-7932>

3 Graduanda. Universidade Federal do Pará. E-mail: dandara.cordeiro@ics.ufpa.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-6666-2973>

4 Doutora em Ciências Socioambientais. Universidade Federal do Pará. E-mail: nadiledecastro@ufpa.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7675-5106>

INTRODUÇÃO

Para responder às especificidades e exigências das sociedades atuais, tornou-se imprescindível promover transformações paradigmáticas na formação dos profissionais de Enfermagem no Brasil. Cabe, portanto, às instituições formadoras a responsabilidade de reorientar o processo de ensino, priorizando o desenvolvimento de práticas demandadas pelo contexto sociocultural, superando modelos tradicionais e verticalizados de ensino (SURDEZ-PÉREZ *et al.*, 2018; FROTA *et al.*, 2020).

Historicamente, os profissionais de Enfermagem constituíram a base de hospitais e campos de batalha, evoluindo em resposta às demandas sociais e refletindo as necessidades emergentes de saúde da população, bem como os contextos socioculturais em constante transformação (FROTA *et al.*, 2020). Essa trajetória evidencia a capacidade de adaptação e resiliência da Enfermagem diante das mudanças sociais e sanitárias, consolidando seu papel estratégico na promoção da saúde.

Em um cenário cada vez mais dinâmico, marcado por intensos processos migratórios e movimentos populacionais, a capacidade da Enfermagem de responder e adaptar-se às transformações socioculturais tornou-se ainda mais importante. Nesse contexto, a formação de profissionais culturalmente alicerçado em questões regionais se mostra imprescindível, reforçando a necessidade de inclusão de conteúdos e práticas voltados à diversidade nos currículos de Enfermagem (ARRUDA-BARBOSA *et al.*, 2020; SOARES *et al.*, 2022; CASTRO *et al.*, 2025). Tal necessidade é evidenciada no discurso sobre a oferta de cuidados eficazes e no desenvolvimento de habilidades para compreender e contemplar a diversidade cultural presente nos diferentes contextos de atuação da Enfermagem (MAGNAGO; PIERANTONI, 2020).

Assim, atributos socioculturais, fundamentados em compreensões profundas e respeitadas das diferenças culturais, são essenciais para que os profissionais de Enfermagem possam promover o cuidado equitativo. Esses pressupostos confrontam modelos epistemológicos eurocêntricos, tornando necessário superar as complexidades inerentes à formação, a incorporação da interdisciplinaridade e o reconhecimento dos diferentes modos de produção do conhecimento que revelem novas dimensões do cuidado. Desse modo, torna-se fundamental manter o diálogo com perspectivas decoloniais, promovendo uma formação crítica e contextualizada (FRANÇA *et al.*, 2023; LUZ, 2009).

Nesse contexto, as Diretrizes Curriculares Nacionais dos cursos de Enfermagem (DCENF), aprovadas pela Resolução n.º 3, de 7 de novembro de 2001, e cuja atualização está em fase de autorização no ano de 2024, determinam que os currículos atendam às necessidades sociais de saúde, voltados para a capacidade de abranger e agir de acordo com as especificidades culturais regionais. Neste estudo, destaca-se a relevância dessas diretrizes para as populações amazônicas, com o objetivo de propor estratégias de intervenção adequadas às realidades socioculturais destas populações (SILVA *et al.*, 2022).

Dando sequência à evolução adaptativa da Enfermagem, as diretrizes para a formação dos profissionais da área têm sido continuamente revistas e atualizadas, refletindo a complexidade do papel dos(as) profissionais de Enfermagem na atualidade. Notavelmente, à medida que a consciência sobre a diversidade sociocultural aumenta, essa complexidade tem vindo a ser discutida e incorporada em módulos específicos, como os de produção de conhecimento e de atendimento às necessidades regionais (SILVA *et al.*, 2022).

O reconhecimento e a incorporação de práticas culturalmente adaptadas demonstram o compromisso da profissão em responder proativamente às demandas socioculturais e em garantir cuidados de saúde inclusivos, visando à transformação da realidade prática (CASTRO *et al.*, 2023; 2025). Observado que a formação dos(as) profissionais de Enfermagem no Brasil perpassa diversos acontecimentos, inclusive de ordem global, observa-se que as DCENF não

são suficientes para estabelecer mudanças imediatas na formação, capazes de absorver, de forma ágil, processos e cenários socioculturais específicos.

Embora as DCENF estabeleçam um escopo amplo de competências e habilidades, nota-se que elas não são suficientemente detalhadas para abordar as especificidades culturais regionais, como as encontradas na Amazônia. As DCENF, por sua natureza generalista, não conseguem abarcar as diversidades socioculturais específicas que permeiam os territórios brasileiros, particularmente as vivências e necessidades de comunidades tradicionais, indígenas e quilombolas (MAGNAGO; PIERANTONI, 2020).

A limitação das DCENF, ao não detalharem de forma suficiente as especificidades culturais regionais, especialmente as vivenciadas na Amazônia, revela uma lacuna significativa na formação dos profissionais de Enfermagem. Tal déficit manifesta-se na insuficiente preparação para atuar em contextos que exigem, além do domínio técnico, uma compreensão profunda e respeitosa das práticas culturais locais (PRADO *et al.*, 2007; EL KADRI *et al.*, 2022). Além disso, observa-se a carência de pesquisas que avaliem o impacto de disciplinas voltadas para povos indígenas e populações tradicionais, o que evidencia a necessidade de contextualizar a formação para as realidades regionais.

Essa ausência se reflete na insuficiência de conteúdos que abordem a diversidade cultural, aspecto essencial para o exercício profissional em cenários amazônicos e similares, reforçando a necessidade de compreender e incorporar dimensões locais no cotidiano das redes de atenção à saúde (SOARES; SANTOS, 2022). Portanto, sustenta-se que é imprescindível superar tais lacunas, promovendo uma formação em Enfermagem que valorize saberes culturais diversos, visando à efetiva equidade e qualidade do cuidado prestado.

Os aspectos regionais têm sido identificados na produção de conhecimento na e sobre Amazônia e mostram as complexidades e as peculiaridades como do modo de vida, dos territórios líquidos e das tensões ambientais que interceptam o acesso à saúde o que deve ser refletida na formação (REIS *et al.*, 2024; EL KADRI *et al.*, 2022; SOUSA *et al.*, 2023). Há significativamente discussão sobre a integração de diferentes saberes, a partir da abordagem da sustentabilidade ecológica e a diversidade social da região, oferecendo insights sobre as barreiras de acesso, estratégias de organização dos serviços de saúde e de processos educativos (FAUSTO *et al.*, 2022; LIMA *et al.*, 2022; ARAÚJO *et al.*, 2022).

Historicamente, a Enfermagem evoluiu em resposta a transformações sociais e emergências sanitárias, mas permanece tensionada por lacunas estruturais e epistemológicas que limitam a integração de práticas culturalmente sensíveis (FROTA *et al.*, 2020). Apesar dos avanços das DCENF e de recentes debates de atualização, verifica-se que persistem déficits quanto à abordagem de conhecimentos que dialoguem com as realidades locais amazônicas (SILVA *et al.*, 2022).

Neste contexto, ganha força a perspectiva da decolonialidade, que questiona paradigmas hegemônicos e propõe diálogos interculturais que reconheçam a cosmovisão de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais (KRENAK, 2020; BANIWA, 2017). Tais dimensões ainda se expressam timidamente nos currículos de Enfermagem, demandando estudos reflexivos que articulem teoria, prática extensionista e literatura especializada.

Assim, este ensaio teórico-reflexivo tem como objetivo geral refletir criticamente sobre os desafios e potencialidades da formação em Enfermagem para contextos amazônicos, à luz da decolonialidade. Para isso, foram definidos os seguintes objetivos específicos: (1) analisar as lacunas das DCENF diante da diversidade sociocultural amazônica; (2) discutir a relevância de perspectivas teóricas e conceituais, como Vygotsky, Baniwa e Krenak, para a formação intercultural; e (3) apontar contribuições de práticas extensionistas para a integração de saberes e fortalecimento de uma Enfermagem comprometida com a equidade.

2 DESENVOLVIMENTO

Trata-se de um ensaio teórico-reflexivo, desenvolvido entre agosto de 2022 e março de 2024, que articula revisão de literatura, experiências extensionistas e análise crítica. Para a revisão, realizou-se uma busca não sistemática, mas intencional, de artigos, livros e documentos oficiais que abordam formação em Enfermagem, competência cultural, interculturalidade e decolonialidade, com ênfase em estudos realizados na Amazônia brasileira. Foram consultadas as bases de dados da Scientific Electronic Library Online (SciELO), Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde (LILACS) e Base de Dados de Enfermagem (BDENF), priorizando publicações dos últimos dez anos. Os critérios de inclusão envolveram estudos que abordassem (1) formação de profissionais de Enfermagem em contextos socioculturais complexos, (2) práticas extensionistas com povos tradicionais, (3) debates teóricos decoloniais aplicados à saúde. Foram excluídos documentos puramente descritivos sem articulação analítica ou foco regional.

Além da revisão, incorporaram-se dados empíricos indiretos, oriundos de relatórios de projetos de extensão e experiências dos autores com disciplinas curriculares sobre educação, formação e práticas comunitárias em comunidades tradicionais e povos indígenas. Tais fontes subsidiaram a construção de reflexões ancoradas em categorias temáticas: desafios éticos e morais, contribuições teóricas e conceituais e integração do mosaico multicultural.

Dentre as experiências extensionistas que subsidiaram este ensaio, destacam-se atividades realizadas em projetos vinculados à Universidade Federal do Pará (UFPA), desenvolvidos entre 2022 e 2024 relacionadas ao Edital PIBEX e Eixo Transversal, realizado junto a comunidades quilombolas do nordeste paraense e associação estudantil indígena. Essas ações incluíram: oficinas de educação em saúde com lideranças comunitárias; visitas de campo; rodas de conversa sobre práticas tradicionais de cuidado; e análise comparativa dos projetos pedagógicos de cursos de Enfermagem de universidades federais amazônicas.

Os registros desses projetos evidenciaram, de forma sistemática, três tensões recorrentes: (1) déficit na formação sobre políticas específicas de cuidado a povos indígenas; (2) a inadequação de instrumentos padronizados de avaliação clínica para realidades de povos e populações cujas práticas de saúde operam fora da lógica biomédica; e (3) a ausência de autores indígenas, negros e amazônidas nas ementas das disciplinas cursadas pelos discentes participantes.

Como fundamentação teórica, foram mobilizadas a Teoria Sociocultural de Lev Vygotsky (2007), conceitos da decolonialidade por meio de conceitos de Quijano (2000), Krenak (2020), Baniwa (2006; 2017) e documentos das DCENF, para dialogar criticamente com os achados e vivências relatadas.

A escolha por Quijano (2000) ancora-se em sua formulação da colonialidade do poder como estrutura que organiza hierarquias de saber e de ser ainda operantes nos currículos e nas práticas de saúde oferecendo o quadro conceitual de base sobre o qual as perspectivas de Krenak e Baniwa operam a partir de dentro dos territórios e das cosmologias amazônicas.

Krenak (2020) enfatiza a necessidade de integrar conhecimentos indígenas às práticas biomédicas, destacando a importância de uma visão de mundo que valoriza a terra e os recursos naturais como entidades vivas. Por sua vez, Baniwa (2006; 2017) argumenta pela descolonização da educação e pela valorização da autonomia e identidade cultural, sugerindo a inclusão de uma educação que respeite e integre os conhecimentos de outras culturas.

3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

3.1 DESAFIOS ÉTICOS E MORAIS

O contexto amazônico caracteriza-se por barreiras de acesso resultantes das condições geográficas, da diversidade de comunidades e de vulnerabilidades socioambientais, o que impacta diretamente a oferta de cuidados em saúde (FAUSTO *et al.*, 2022). Nesse cenário, destaca-se a presença significativa de populações indígenas e quilombolas, frequentemente invisibilizadas nos currículos de formação em Enfermagem, reforçando a necessidade urgente de disciplinas específicas e políticas afirmativas voltadas para esses grupos (BANIWA, 2006; 2017). A interação com diferentes grupos étnicos, especialmente povos indígenas (CASTRO *et al.*, 2025), exige dos profissionais preparo para lidar com cosmologias diversas e práticas tradicionais, ao mesmo tempo em que se conciliam cuidados biomédicos, configurando dilemas éticos e morais nos serviços de saúde da região (KRENAK, 2020).

Diante desse panorama, torna-se fundamental compreender e identificar as crenças e práticas de saúde locais, visando à implementação de estratégias assertivas tanto na formação quanto no exercício profissional em Enfermagem (FRANCO *et al.*, 2020). A construção de um cuidado equitativo demanda, assim, o reconhecimento da diversidade e o respeito às especificidades culturais, promovendo um ambiente de saúde mais inclusivo e sensível às necessidades das comunidades amazônicas.

Considerando a relevância da Amazônia para a saúde global, torna-se imprescindível que os(as) profissionais de Enfermagem desenvolvam habilidades práticas capazes de incorporar princípios de sustentabilidade nas suas atividades. Isso implica resgatar a ética da conservação, reconhecendo não só a responsabilidade desses profissionais na promoção da educação, mas também no exercício da advocacia comunitária em prol da preservação regional. Tal abordagem deve contemplar as problemáticas de saúde vivenciadas pelas comunidades amazônicas ao longo do tempo, refletindo sobre como essas experiências influenciam a prática e a ética da Enfermagem na região. Destaca-se, ainda, a importância da colaboração entre os diversos atores sociais locais, promovendo a participação popular e o controle social no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), como estratégia essencial para a construção de políticas e práticas de cuidado mais equitativas e sustentáveis (GOMES; ORFÃO, 2021).

Em relação ao processo que envolve esta formação, cita-se a necessidade de humanização do cuidado, o que pode interferir na própria prestação do serviço associado às funções técnicas, sociais e gerenciais, garantido que as características éticas e morais sejam trabalhadas nos níveis de graduação e de pós-graduação. Tal condição é de suma importância na concepção de profissionais capazes de compreender e de respeitar a diversidade e a complexidade humana inclusive para fortalecimento da identidade regional (AVILA *et al.*, 2018; SILVA *et al.*, 2022).

A formação em Enfermagem na Amazônia apresenta lacunas significativas, sobretudo no que diz respeito à inclusão de disciplinas específicas voltadas para a saúde de comunidades tradicionais, quilombolas e indígenas. Torna-se urgente abordar temas relacionados a questões étnico-raciais, racismo e violências regionais presentes nos territórios. Além disso, é necessário avançar na inserção de conteúdos fundamentados na perspectiva do sul global, promovendo uma abordagem mais contextualizada e sensível às realidades amazônicas (SOARES; SANTOS, 2022).

Embora as DCENF não estipulem distribuição proporcional de carga horária entre os eixos, a análise dos projetos pedagógicos de cursos de universidades federais amazônicas conduzida no âmbito das experiências extensionistas deste estudo indica que os componentes das Ciências Biológicas concentram, uma maior carga horária total, enquanto as Ciências Humanas e Sociais respondem uma menor ocupação, frequentemente com caráter eletivo ou

optativo, o que torna sua oferta instável e marginal no processo formativo (MAGNAGO; PIERANTONI, 2020; FROTA *et al.*, 2020).

Essa distribuição não é neutra, ela reflete uma hierarquia epistemológica que privilegia o paradigma biomédico e tecnicista em detrimento de uma formação ética, humanística e intercultural. Quando o tema da diversidade sociocultural aparece, está diluído em disciplinas de Saúde Pública, Atenção Básica ou Saúde da Família, com bibliografias compostas predominantemente por autores europeus ou norte-americanos. Esse dado confirma o que as práticas extensionistas evidenciaram empiricamente que estudantes chegam aos territórios tradicionais sem vocabulário conceitual, sem experiência de escuta intercultural e sem referenciais que sustentem uma prática de cuidado eticamente comprometida com a autonomia desses povos (BANIWA, 2017; SOARES; SANTOS, 2022).

Oportunamente, tal aspecto se adequa a princípios e a diretrizes legais, a exemplo do Código de Ética dos Profissionais de Enfermagem e da Política Nacional de Humanização (PNH), que compõem um perfil justo, equitativo, responsável, competente e honesto dos(as) profissionais de Enfermagem, considerando as necessidades e as especificidades de cada indivíduo assistido (AVILA *et al.*, 2018).

Trazendo estas questões para o contexto amazônico, região cultural, social e economicamente muito rica, mas com desafios em sua Rede de Atenção à Saúde (RAS), devido as suas especificidades (PRADO *et al.*, 2007; EL KADRI *et al.*, 2022), a integração destes pontos aos atributos socioculturais é essencial para os(as) profissionais de Enfermagem. Todavia, há pontos importantes que devem ser mais bem explorados pela enfermagem as ideias sobre descolonização da educação, políticas afirmativas, indigenismo e relações interétnicas (BANIWA 2017; CRUZ, 2017).

A decolonização da educação em enfermagem pode ser promovida pela integração dos saberes indígenas e tradicionais ao currículo, valorizando tanto a autonomia cultural quanto as práticas de cuidado locais, o que contribui para uma formação mais sensível e ajustada à realidade amazônica (CASTRO *et al.*, 2025; BANIWA, 2017). Nesse contexto, as políticas afirmativas desempenham papel fundamental ao garantir o acesso e a inclusão de estudantes indígenas, enriquecendo a diversidade cultural e as diferentes perspectivas no campo da saúde. Simultaneamente, o indigenismo fomenta o reconhecimento e o respeito pelas culturas indígenas, elementos essenciais para a prestação de cuidados culturalmente sensíveis, enquanto as relações interétnicas favorecem uma compreensão mais aprofundada das dinâmicas sociais e culturais, ampliando a eficácia e promovendo maior equidade nos serviços de saúde (CRUZ, 2017).

3.2 CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS E CONCEITUAIS

A Teoria Sociocultural de Vygotsky destaca a interação como mediadora do desenvolvimento humano, reforçando a importância do território e da cultura na aprendizagem. A articulação com a decolonialidade amplia esta visão ao propor uma ruptura com o eurocentrismo, favorecendo currículos que integrem saberes ancestrais, sustentáveis e contextualizados (ARAÚJO *et al.*, 2022; CRUZ, 2017).

Isso pode ocorrer pela inserção de teorias e conceitos no desenvolvimento de currículos, nos quais nota-se elementos para enfrentar os desafios de atuar na Amazônia, como o reconhecimento de diversidades étnica e a necessidade de fortalecer a identidade regional (ARAÚJO *et al.*, 2022). Essa abordagem, centrada na interação, aliada à valorização das práticas e das culturais locais, permite, aos profissionais em Enfermagem, a constituição de compreensões mais profundas e equitativas dos atores e dos espaços sociais de atuação (ARAÚJO *et al.*, 2022; CASTRO *et al.*, 2023; 2025).

A aplicação efetiva das teorias socioculturais, especialmente de Vygotsky (2007), no âmbito da Enfermagem, consolida uma prática que reconhece, valoriza e se fortalece a partir das nuances culturais presentes nos territórios amazônicos. A compreensão de que o desenvolvimento humano é mediado pelas interações sociais e culturais, conforme defendido por Vygotsky (2007), fundamenta a necessidade de integrar saberes locais, relações de grupo e individualidades no processo de formação e atuação dos profissionais de Enfermagem. Ao reconhecer que a cultura é constitutiva da natureza humana, conforme o autor evidencia, torna-se imprescindível que o exercício da Enfermagem na Amazônia transcenda o paradigma biomédico e incorpore uma abordagem dialógica e contextualizada (ARAÚJO *et al.*, 2022; CASTRO *et al.*, 2023; 2025), capaz de promover práticas de cuidado verdadeiramente humanizadas e interculturais.

Vygotsky (2007) defende que o indivíduo se constitui a partir de suas relações com o meio social e cultural, sendo essas interações as principais mediadoras do desenvolvimento psicológico e cognitivo. Aplicando esse conceito ao contexto amazônico, é possível afirmar que a Enfermagem, ao reconhecer e dialogar com as diversas culturas presentes na região, se potencializa enquanto ciência e prática social. Esse reconhecimento permite que a implementação da RAS seja mais efetiva, pois considera as especificidades culturais, as dinâmicas coletivas e as potencialidades individuais, promovendo a equidade e o respeito à diversidade (ARAÚJO *et al.*, 2022; CASTRO *et al.*, 2023; 2025). Essa abordagem contribui para o fortalecimento da identidade regional e a Enfermagem torna-se agente de transformação.

A formação em Enfermagem, especialmente no contexto amazônico, destaca-se pela valorização da cultura e da multiculturalidade presentes nas vidas dos indivíduos e na própria sociedade. O ambiente multicultural exerce papel fundamental no processo de aprendizagem, uma vez que favorece o contato com diferentes realidades e amplia a compreensão da diversidade humana. As interações vivenciadas durante a formação contribuem de maneira significativa para o desenvolvimento de profissionais mais abertos à pluralidade e à complexidade do cuidado, tornando-os aptos a lidar com as múltiplas dimensões culturais que permeiam o exercício da Enfermagem (FRANÇA *et al.*, 2023; CASTRO *et al.*, 2025).

Em consonância com os pressupostos de Vygotsky (2007) e com base na realidade amazônica, observa-se que ainda há necessidade de ajustes na forma de educar, especialmente no que se refere à atenção aos povos indígenas e populações tradicionais. Esse cenário evidencia a urgência de incorporar práticas pedagógicas que promovam o reconhecimento e a valorização da diversidade cultural (CASTRO *et al.*, 2025).

Nesse sentido, sendo o Brasil um país ricamente diverso, em termos de etnias, de regionalidades e peculiaridades, exige que profissionais de Enfermagem estejam preparados para atender a diferentes perfis populacionais (SILVA *et al.*, 2022). Há necessidades de que os(as) enfermeiros desenvolvam ações e tomem decisões, considerando as características culturais dos indivíduos atendidos, a partir de interações com estes meios, desde a graduação, principalmente na região Amazônica (SILVA *et al.*, 2022; CASTRO *et al.*, 2025).

Além disso, os(as) profissionais de Enfermagem necessitam de habilidades que contribuam na construção e na disposição técnica por meio de suas atuações sociopolíticas, instância considerada basilar do conhecimento em Enfermagem (RABELO; SILVA, 2022; MAIA *et al.*, 2023). É um aspecto desafiador que deve ser instigado desde a graduação, com direcionamento a uma postura crítica e reflexiva que apontem caminhos aos cuidados humanizado e multicultural que são deficitárias e incipientes (SILVA *et al.*, 2022).

Nesse sentido, o diálogo relacionados à interculturalidade, à biodiversidade e à valorização de cosmovisões de povos é fundamental para integrar outros conhecimentos para além das epistemologias eurocêntricas (CASTRO *et al.*, 2025). Isso valoriza e integra os conhecimentos e diferentes as culturas, fortalece a identidade e a autonomia e favorece a

descolonização do currículo de enfermagem, incluindo conteúdos que desafiem as perspectivas hegemônicas e valorizem outras epistemologias – indígenas e quilombolas, principalmente.

A contribuição de Aníbal Quijano (2000) é estruturante nesse debate porque nomeia o mecanismo que sustenta a generalidade curricular relacionada a colonialidade do poder. Aplicada à formação em Enfermagem, essa lente revela que a ausência de autores indígenas e quilombolas nas ementas é expressão de uma colonialidade do saber ainda operante do currículo. Reconhecer isso implica que a reforma curricular não é questão de inclusão pontual de conteúdos, mas de ruptura com uma arquitetura epistemológica que define, desde a base, o que conta como conhecimento válido para formar enfermeiros(as).

Krenak (2020) e Baniwa (2006; 2017) apontam esse diagnóstico a partir de dentro dos próprios territórios. Krenak, ao afirmar que a terra é entidade viva com quem os povos originários mantêm relação de reciprocidade e não de exploração, oferece à Enfermagem amazônica um princípio de cuidado que transcende o modelo individual-clínico, ou seja, a indissociabilidade do cuidar da pessoa do cuidar do território. Isso reorienta diretamente práticas como visita domiciliar, educação em saúde e promoção da saúde em comunidades ribeirinhas, quilombolas e indígenas, nas quais o adoecimento frequentemente não se dissocia de desequilíbrios territoriais, espirituais e coletivos.

Baniwa, por sua vez, articula a descolonização da educação como projeto político concreto em que não basta incluir conteúdos sobre povos indígenas nos currículos é preciso reconhecer a autonomia epistêmica desses povos, o que significa que estudantes e docentes não ensinam sobre as comunidades, mas com elas, a partir de relações de escuta, respeito e co-produção de saberes. Essa distinção entre ensinar sobre e aprender com é o princípio pedagógico que deve fundamentar as práticas extensionistas (ARAÚJO *et al.*, 2022).

3.3 INTEGRAÇÃO E VALORIZAÇÃO DO MOSAICO MULTICULTURAL E MULTIÉTNICO

É fundamental reconhecer a importância de perspectivas diversas na formação em Enfermagem. A compreensão da terra e dos recursos naturais como entidades vivas e sagradas – uma cosmovisão característica dos povos indígenas – tem o potencial de enriquecer significativamente a prática de enfermagem. Essa abordagem promove um cuidado holístico e sustentável, pautado no respeito às visões de mundo indígenas, além de outras populações tradicionais, e reforça a necessidade de interação respeitosa e integrada com a natureza durante o processo formativo (KRENAK, 2020).

A descolonização da formação, a valorização da autonomia e a identidade cultural dos povos e populações amazônicas são questões fundamentais no encontro com o outro. A inclusão de atividades curriculares específicas sobre a diversidade cultural e os direitos dessas populações no currículo é fundamental para que seja apresentado autores indígenas, quilombolas e amazônicas. Essas disciplinas devem abordar não apenas as práticas de saúde biomédicas, mas os desafios e as lutas por direitos dessas comunidades (PADRO *et al.*, 2007; BANIWA, 2006; 2017; FAUSTO *et al.*, 2022; LIMA *et al.*, 2022; EL KADRI *et al.*, 2022).

Estudos de caso sobre região amazônica oferecem exemplos concretos de como integrar essas práticas na formação. O Projeto Xingu, desenvolvido pelo Instituto Socioambiental (ISA), trabalha diretamente com comunidades indígenas do Parque Indígena do Xingu, promovendo a valorização dos conhecimentos tradicionais de saúde na formação de profissionais (MARTINS *et al.*, 2020). Da mesma forma, ações às comunidades quilombolas mostram como a participação ativa das comunidades na construção e implementação de ações de saúde garante que as especificidades culturais sejam respeitadas (SOUZA *et al.*, 2022).

Nesse contexto, a consolidação dessas práticas extensionistas demanda o fortalecimento de parcerias efetivas com instituições locais e organizações indígenas, em diálogo estreito com

lideranças comunitárias e profissionais de saúde da região. Essa cooperação possibilita a escuta ativa e o reconhecimento das necessidades reais das comunidades, promovendo a troca de saberes e experiências (KRENAK, 2020; SOUZA *et al.*, 2022). Ao integrar diferentes atores sociais, não apenas se prepara o profissional de Enfermagem para compreender e atuar diante das especificidades culturais e sociais amazônicas, como também se reforça a dimensão ética e moral do cuidado, em consonância com as demandas por uma formação crítica, reflexiva e comprometida com a justiça social.

A inclusão de um diálogo com o mosaico multicultural e multiétnico das vidas das pessoas na Amazônia é fundamental para apresentar os diferentes contextos que existem na imensidão da Amazônia. Não apenas amplia a compreensão dos futuros enfermeiros e enfermeiros sobre as singularidades culturais e práticas de saúde das diversas comunidades que compõem a região, mas também lhes permite desenvolver empatia e respeito por essas diferenças (EL KADRI *et al.*, 2022; REIS *et al.*, 2024; SOUZA *et al.*, 2022).

A interação com as comunidades permite aos profissionais aprender sobre os sistemas de cura, rituais culturais relacionados à saúde e bem-estar, bem como compreender os desafios específicos enfrentados por essas populações diante da expansão de empreendimentos de desenvolvimento (BENTES *et al.*, 2021). Essa aproximação promove uma formação holística, baseada no diálogo e na co-criação de práticas e políticas de saúde adaptadas, além de estratégias de cuidado alinhadas às realidades locais. Como resultado, não só se eleva a qualidade do cuidado prestado, mas também se fortalece a confiança e a colaboração mútua entre profissionais e comunidades. Desse modo, os futuros enfermeiros e enfermeiras tornam-se mais sensibilizados para lidar com as dinâmicas socioculturais da Amazônia, contribuindo decisivamente para a promoção da equidade e da justiça social no âmbito da saúde (EL KADRI *et al.*, 2022; REIS *et al.*, 2024).

Outrossim, ao conduzir-se em uma imersão sobre a região, em que os enfermeiros não apenas observam, mas experienciam diretamente os desafios e as nuances culturais, sociais e ambientais que caracterizam a Amazônia. Essa vivência permite uma análise mais precisa e contextualizada das necessidades de formação, levando em consideração as especificidades locorregionais (EL KADRI *et al.*, 2022; REIS *et al.*, 2024).

A imersão permite uma interação contínua e significativa com autores e pesquisadores locais, cujas obras e insights são fundamentais para compreender a complexidade da região. Além disso, autores amazônidas, que abordam a interseção entre saúde, cultura e meio ambiente, fornecem uma base teórica sólida para o desenvolvimento de currículos de Enfermagem que sejam culturalmente pertinentes às perspectivas locais, enriquece a formação, e promove uma abordagem de aprendizado colaborativo que valoriza o conhecimento tradicional e acadêmico da Amazônia.

Essa abordagem valoriza o mosaico multicultural e multiétnico da Amazônia na formação em enfermagem e se torna um verdadeiro instrumento de transformação social, promovendo a equidade e a justiça na atenção à saúde. A inclusão de perspectivas de autores como Krenak, Baniwa, entre outros, enriquece a formação dos profissionais, garantindo que estejam preparados para enfrentar os desafios únicos da região amazônica com sensibilidade e competência cultural (PADRO *et al.*, 2007; FAUSTO *et al.*, 2022; LIMA *et al.*, 2022; EL KADRI *et al.*, 2022).

Diante disto, aponta-se que os projetos extensionistas demonstram potencial para fortalecer a articulação entre universidade e comunidades, aproximando academia de territórios. Experiências com oficinas, vivências imersivas e co-produção de materiais educativos são caminhos para consolidar uma Enfermagem sensível às especificidades amazônicas (Souza *et al.*, 2022). Ademais, parcerias com lideranças e organizações comunitárias favorecem a construção de estratégias mais justas e equitativa. Todavia, requer a inclusão de conceitos

teóricos que valorizam a diversidade cultural e étnica da região como já apontando (BANIWA, 2017; CRUZ, 2017).

Com base nas práticas extensionistas, é possível propor, de forma fundamentada, a inclusão de atividades curriculares nos cursos de Enfermagem da Amazônia. Essas não derivam de arranjo meramente teórico, elas respondem diretamente ao que os registros das experiências extensionistas revelaram como ausência formativa estrutural e respondem à ausência, identificada nas ementas analisadas, de referenciais que questionem o eurocentrismo hegemônico das ciências da saúde. Neste cenário propõem-se ementas direcionadas à colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano, 2000); decolonialidade na educação e na saúde; racismo estrutural e saúde da população negra (Carneiro, 2005; Nascimento, 1978); gênero, território e vulnerabilidades socioambientais na Amazônia; crítica ao eurocentrismo nos currículos de Enfermagem e caminhos para uma formação anticolonial.

Como bibliografias estruturantes sinaliza-se Quijano (2000), Nilma Lino Gomes (2017), Abdias Nascimento (1978), Cruz (2017), Soares; Santos (2022). Para sustentabilidade aponta-se metodologia como seminários de discussão com textos de autores negros, indígenas e amazônidas; análise crítica de ementas de cursos vigentes; elaboração coletiva de propostas de reforma curricular utilizando o próprio currículo dos discentes como objeto de reflexão pedagógica. Ambas ações não são propostas como encargos adicionais ao currículo, mas como reorganização das horas já destinadas às Ciências Humanas e Sociais hoje subutilizadas e epistemologicamente marginalizadas.

A experiência extensionista das autoras demonstra que, quando essas temáticas são trabalhadas de forma imersiva e com participação ativa das comunidades, há mudança na postura dos estudantes, há redução de condutas etnocentricamente orientadas e ampliação da capacidade de escuta qualificada. A formalização dessas práticas como atividade curricular é, portanto, o caminho para que o que hoje ocorre como experiência extensionista singular passe a integrar o horizonte formativo de todos os(as) futuros(as) enfermeiros(as) da região amazônica (BANIWA, 2017; CRUZ, 2017; KRENAK, 2020).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nota-se que, apesar dos avanços normativos das DCENF, persistem lacunas para que a formação de profissionais de Enfermagem na Amazônia contemple de modo consistente os aspectos socioculturais, éticos e decoloniais necessários para uma prática efetivamente equitativa.

Este ensaio reafirma que integrar teorias críticas, como a Teoria Sociocultural de Vygotsky e as perspectivas decoloniais de Quijano, Krenak e Baniwa, fortalece o potencial transformador da Enfermagem, rompendo com a transmissão linear de conhecimentos e valorizando práticas pedagógicas interculturais.

Recomenda-se, portanto, que futuras revisões curriculares incorporem discussões sobre disciplinas obrigatórias com carga horária dedicada à diversidade étnico-racial, promovendo o protagonismo de autores e lideranças locais. Além disso, sugere-se expandir as parcerias com comunidades indígenas e tradicionais, a partir de projetos de extensão que permitam imersões culturais reais e produção de conhecimentos compartilhados com obrigatoriedade da participação dos atores dos territórios. Além disso, indica-se a necessidade de pesquisas empíricas que avaliem os impactos de tais inovações formativas na qualidade do cuidado, ampliando as evidências sobre práticas pedagógicas sensíveis à complexidade amazônica.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, J. S. *et al.* Public policy for social inclusion in higher education and extension practices with ethnic groups. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 75, p. e20210970, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2021-0970>.
- ARRUDA-BARBOSA, L.; SALES, A. F. G.; TORRES, M. E. M. **Impacto da migração venezuelana na rotina de um hospital de referência em Roraima, Brasil**. *Interface (Botucatu)*, v. 24, p. e190807, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/Interface.190807>.
- AVILA, L. I. *et al.* **Construção moral do estudante de graduação em Enfermagem como fomento da humanização do cuidado**. *Texto & Contexto - Enfermagem*, v. 27, n. 3, p. e4790015, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-070720180004790015>.
- BANIWA, G. J. L. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Mec/Secad, 2006. 224p.
- BANIWA, G. J. L. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. **Revista de Educação Pública**, v. 26, n. 62, p. 295-310, 2017
- BENTES, N. M. S.; KOURY, S. E. C.; PEREIRA, A. L. C. J. **Os impactos dos projetos de mineração na Amazônia em populações tradicionais: o estudo do caso Cachoeira Porteira**. *Revista Jurídica (FURB)*, v. 25, n. 56, p. e9887, 2021. Disponível em: <https://ojsrevista.furb.br/ojs/index.php/juridica/article/view/9887/5159>
- CARNEIRO, S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) — Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CASTRO, N. J. C. *et al.* **Processos de aprendizagem sobre equidade para reflexão da prática social da Enfermagem**. *REME - Revista Mineira de Enfermagem*, v. 27, 28 jul. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/remo/article/view/42296>.
- CASTRO, N. J. C. D.; GAVIÃO, P. L.; SANTOS, A. L. P. D.; PAES, F. T. Linguistics and semiotics in indigenous and non-indigenous people's training and performance in nursing. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 59, p. e20250023, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-220X-REEUSP-2025-0023en>
- CRUZ, F. S. M. Indígenas Antropólogos e o Espetáculo da Alteridade. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 11, n. 2, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/15949>.
- EL KADRI, M. R.; SCHWEICKARDT, J. C.; FREITAS, C. M. D. **Os modos de fazer saúde na Amazônia das Águas**. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, v. 26, p. e220056, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/interface.220056>.
- FAUSTO, M. C. R. *et al.* **Sustentabilidade da Atenção Primária à Saúde em territórios rurais remotos na Amazônia fluvial: organização, estratégias e desafios**. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 27, p. 1605-1618, 2022.

FRANÇA, B. S. *et al.* **O cuidado de Enfermagem e a diversidade cultural: um estudo reflexivo.** Revista Praxis, v. 15, n. 29, 2023. Disponível em: <https://revistas.unifoa.edu.br/praxis/article/view/3799/3058>.

FRANCO, P. C. *et al.* **Cotidiano do enfermeiro no atendimento ao idoso na estratégia saúde da família em Manacapuru, Amazonas.** Cogitare Enfermagem (Online), 2020. Disponível em: <https://pesquisa.bvsalud.org/gim/resource/ru/biblio-1124574>

FROTA, M. A. *et al.* **Mapeando a formação do enfermeiro no Brasil: desafios para atuação em cenários complexos e globalizados.** Ciência & Saúde Coletiva, v. 25, n. 1, p. 25-35, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-81232020251.27672019>.

GOMES, J. F. F.; ORFÃO, N. H. **Desafios para a efetiva participação popular e controle social na gestão do SUS: revisão integrativa.** Saúde em Debate, v. 45, n. 131, p. 1199-1213, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-1104202113118>.

GOMES, N. L. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação.** Petrópolis: Vozes, 2017.

KRENAK, A. Reflexão sobre a saúde indígena e os desafios atuais em diálogo com a tese "Tem que ser do nosso jeito": participação e protagonismo do movimento indígena na construção da política de saúde no Brasil. **Saúde e Sociedade**, v. 29, n. 3, p. e200711, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902020200711>.

LIMA, J. G. *et al.* **Barreiras de acesso à Atenção Primária à Saúde em municípios rurais remotos do Oeste do Pará.** Trabalho, Educação e Saúde, v. 20, p. e00616190, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1981-7746-ojs616>.

LUZ, M. T. **Complexidade do campo da Saúde Coletiva: multidisciplinaridade, interdisciplinaridade, e transdisciplinaridade de saberes e práticas - análise sócio-histórica de uma trajetória paradigmática.** Saúde e Sociedade, v. 18, n. 2, p. 304-311, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902009000200013>

MAGNAGO, C.; PIERANTONI, C. R. **A formação de enfermeiros e sua aproximação com os pressupostos das Diretrizes Curriculares Nacionais e da Atenção Básica.** Ciência & Saúde Coletiva, v. 25, n. 1, p. 15-24, jan. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-81232020251.28372019>.

MAIA, N. M. F. S. *et al.* Contributions of the institutions for the nursing professionalization: integrative review (2010-2020) in the light of Freidsonian conceptions. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 76, n. 1, p. e20220153, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2022-0153>.

MARTINS, J. C. L.; MARTINS, C. L.; OLIVEIRA, L. S. S. Attitudes, knowledge and skills of nurses in the Xingu Indigenous Park. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 73, n. 6, p. e20190632, 2020.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PRADO, M. L. *et al.* **Políticas públicas na formação em saúde: contribuição da enfermagem para superação das desigualdades regionais brasileiras.** *Texto & Contexto - Enfermagem*, v. 16, n. 3, p. 531-535, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-07072007000300020>.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 107-126.

RABELO, A. R. M.; SILVA, K. L. Let it not be that nursing that asks for silence: participation in social movements and sociopolitical-emancipatory knowledge. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 75, n. 4, p. e20210630, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2021-0630>.

REIS, A. E. S. *et al.* **Navegando pelo "rio da vida": a produção do cuidado em situações de urgência e emergência em um território da Amazônia.** *Interface (Botucatu)*, v. 28, p. e230649, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/interface.230649>

SILVA, K. L. *et al.* Perspectivas de docentes e discentes sobre desigualdades sociais na formação em enfermagem. **Acta Paulista de Enfermagem**, v. 35, p. eAPE039006034,. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.37689/acta-ape/2022AO006034>

SOARES, F. J. P.; SANTOS, L. F. P. B. **Document analysis of nursing training for the care of cultural diversity in primary care.** *NTQR*, v. 13, p. e649, 2022. Disponível em: <https://publi.ludomedia.org/index.php/ntqr/article/view/649>

SOUSA, R. de F. *et al.* **Condições de saúde e relação com os serviços de saúde na perspectiva de pessoas de quilombo.** *Escola Anna Nery*, v. 27, p. e20220164, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2177-9465-EAN-2022-0164pt>

SOUZA, V. A; GURGEL, I. G. D.; ALBUQUERQUE, P. C. Residência Multiprofissional em Saúde: (trans) formação para o SUS em comunidades quilombolas. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 32, n. 3, p. e320313, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312022320313>

SURDEZ-PÉREZ, E. G.; SANDOVAL-CARAVEO, M. C.; LAMOYI-BOCANEGRA, C. L. Satisfacción estudiantil en la valoración de la calidad educativa universitaria. **Educación y Educadores**, v. 21, n. 1, p. 9-26, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.5294/edu.2018.21.1.1>

VYGOTSKY, L. S. **A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores.** 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

O PROCESSO DE FORMAÇÃO NO SUBEIXO TÉCNICAS DE SOBREVIVÊNCIA PESSOAL DO PROJETO EDUCAPESCA E O DIÁLOGO ENTRE SABERES TRADICIONAIS E CIENTÍFICOS NA EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS NA AMAZÔNIA BRAGANTINA

Jean Maurício Araújo da Silva¹
Georgina Negrão Kalife Cordeiro²
Marcos Renan Freitas de Oliveira³
Rogerio Andrade Maciel⁴

RESUMO

Este artigo analisa o processo formativo desenvolvido no subeixo Técnicas de Sobrevivência Pessoal do Projeto Educapesca, evidenciando os diálogos estabelecidos entre saberes tradicionais e saberes científicos no contexto da Educação de Jovens e Adultos no município de Bragança, no estado do Pará. O estudo resulta de um recorte analítico de uma pesquisa de mestrado, de natureza qualitativa, que se configurou como pesquisa de campo, bibliográfica e documental. A investigação foi realizada com educandos pescadores, docentes formadores, um técnico do Instituto Federal do Pará, militares do Corpo de Bombeiros e a coordenação do projeto. A coleta de dados ocorreu por meio de entrevistas semiestruturadas, posteriormente analisadas a partir da técnica de análise de conteúdo. Os resultados indicam que os pescadores participantes possuem saberes tradicionais construídos ao longo de suas trajetórias de vida e trabalho na pesca artesanal, os quais dialogam com os conhecimentos científicos apresentados nas formações relacionadas à segurança no trabalho no mar. O estudo evidencia que o processo formativo desenvolvido no Projeto Educapesca possibilita a construção de práticas educativas baseadas no diálogo entre diferentes formas de conhecimento, contribuindo para a valorização dos saberes das comunidades pesqueiras e para a qualificação profissional dos educandos da Educação de Jovens e Adultos no contexto amazônico.

Palavras-chave: Educação de Jovens e Adultos. Saberes tradicionais. Formação profissional.

THE TRAINING PROCESS IN THE SUB-AXIS OF PERSONAL SURVIVAL TECHNIQUES OF THE EDUCAPESCA PROJECT AND THE DIALOGUE BETWEEN TRADITIONAL AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE IN THE EDUCATION OF YOUNG PEOPLE AND ADULTS IN BRAGANÇA'S AMAZON

ABSTRACT

This article analyzes the formative process developed in the sub-axis "Personal Survival Techniques" of the Educapesca Project, highlighting the dialogues established between traditional and scientific knowledge in the context of Youth and Adult Education in the municipality of Bragança, in the state of Pará. The study results from an analytical excerpt of a qualitative master's research project, which was configured as field, bibliographic, and documentary research. The investigation was carried out with fishermen students, teacher trainers, a technician from the Federal Institute of Pará, military personnel from the Fire Department, and the project coordination. Data collection occurred through semi-structured interviews, subsequently analyzed using content analysis techniques. The results indicate that

¹ Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFGA). Professor da Rede Pública Municipal de Educação de Bragança-Pará. E-mail: jeansilvabm@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-8820-3533>

² Professora Titular da Faculdade de Educação do Instituto de Ciências da Educação (FAED/ICED/UFGA). Doutora em Educação (PPGED/ UFRN). <https://lattes.cnpq.br/1399644816577073>

³ Mestre em Educação. Professor da Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: marcos.renan@uepa.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0540-9345>

⁴ Doutor em Educação. Professor da Universidade Federal do Pará/Campus Universitário de Bragança (UFGA/CBRAG). E-mail: rogeriom@ufpa.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1673-5215>

the participating fishermen possess traditional knowledge built throughout their life and work trajectories in artisanal fishing, which dialogues with the scientific knowledge presented in the training related to safety at work at sea. The study shows that the training process developed in the Educapesca Project enables the construction of educational practices based on dialogue between different forms of knowledge, contributing to the appreciation of the knowledge of fishing communities and to the professional qualification of students in Youth and Adult Education in the Amazonian context.

Keywords: Youth and Adult Education. Traditional knowledge. Vocational training.

Data de submissão: 11.10.2025

Data de aprovação: 15.12.2025

INTRODUÇÃO

A Educação de Jovens e Adultos (EJA) constitui uma modalidade da Educação Básica destinada a sujeitos que, por diferentes razões históricas, sociais e econômicas, não tiveram acesso ou permanência na escola durante a idade considerada regular. No contexto amazônico, essa modalidade assume características específicas, pois atende populações inseridas em territórios marcados por práticas culturais próprias e por formas de produção do conhecimento profundamente vinculadas ao trabalho e à vida comunitária. Nesse sentido, os educandos da EJA chegam à escola trazendo consigo saberes construídos ao longo de suas trajetórias de vida e trabalho, os quais constituem importantes referências para a construção de práticas educativas contextualizadas.

Segundo Arroyo (2000), os sujeitos da EJA são produtores de saberes produzidos nas experiências de vida, especialmente nas atividades produtivas e nas práticas culturais desenvolvidas em seus territórios. Reconhecer esses saberes constitui um desafio fundamental para a construção de práticas pedagógicas que dialoguem com as realidades socioculturais dos educandos.

No município de Bragança, localizado no nordeste do Estado do Pará, a atividade pesqueira constitui um dos principais elementos da organização social e econômica da região. A pesca representa não apenas uma importante fonte de renda para inúmeras famílias, mas também um conjunto de práticas culturais e conhecimentos tradicionais transmitidos entre gerações. Esses saberes envolvem técnicas de navegação, leitura das condições ambientais, estratégias de captura de espécies e práticas de sobrevivência em situações adversas no ambiente marítimo.

Nesse contexto surge o Projeto Educapesca, iniciativa educacional que articula a EJA com a formação profissional voltada ao setor pesqueiro. O projeto resulta de uma articulação entre instituições educacionais e órgãos públicos locais, buscando promover processos formativos que dialoguem com as realidades socioculturais das comunidades pesqueiras.

Entre os eixos estruturantes da proposta pedagógica do projeto destaca-se o eixo segurança, que contempla conhecimentos voltados à prevenção de acidentes e à preservação da vida no mar. Um dos componentes desse eixo é o subeixo Técnicas de Sobrevivência Pessoal, que aborda conhecimentos relacionados à salvação, ao uso de equipamentos de segurança e aos procedimentos de emergência durante a navegação.

Freire (1996) destaca que o processo educativo deve partir da realidade concreta dos educandos, valorizando seus saberes e promovendo o diálogo entre diferentes formas de conhecimento. Nesse sentido, compreender como se estabelecem as relações entre saberes tradicionais e científicos no processo formativo do Educapesca torna-se fundamental para refletir sobre práticas educativas voltadas às populações amazônicas.

Diante desse contexto, o presente artigo tem como objetivo analisar o processo de formação desenvolvido no subeixo Técnicas de Sobrevivência Pessoal do Projeto Educapesca,

buscando compreender os diálogos estabelecidos entre os saberes tradicionais dos pescadores educandos da EJA e os saberes científicos mobilizados pelos formadores no contexto da Amazônia bragantina.

Este artigo está organizado em cinco seções, além desta introdução. A primeira seção apresenta os procedimentos metodológicos que orientaram a investigação. Na sequência, discute-se o contexto de criação e desenvolvimento do Projeto Educapesca no âmbito da EJA no município de Bragança, no estado do Pará. Posteriormente, são analisados os saberes tradicionais dos pescadores participantes da pesquisa e os saberes científicos mobilizados no processo formativo desenvolvido no projeto. Em seguida, discute-se o diálogo estabelecido entre essas diferentes formas de conhecimento no contexto das formações realizadas no subeixo Técnicas de Sobrevivência Pessoal. Por fim, apresentam-se as considerações finais, nas quais são retomados os principais resultados do estudo e suas contribuições para a reflexão sobre a formação de trabalhadores da pesca na EJA no contexto amazônico.

1 METODOLOGIA

Este artigo resulta de um recorte analítico da pesquisa desenvolvida na dissertação de mestrado⁵, a qual teve como foco o processo formativo desenvolvido no âmbito do Projeto Educapesca no município de Bragança, estado do Pará. Trata-se de um estudo de natureza qualitativa que se configura também como pesquisa bibliográfica e documental, uma vez que articula a análise teórica da literatura sobre a EJA, saberes tradicionais e formação profissional com dados empíricos produzidos no contexto da investigação realizada no mestrado.

A pesquisa de mestrado caracterizou-se como uma pesquisa de campo de abordagem qualitativa, desenvolvida com o objetivo de compreender o processo de formação desenvolvido no subeixo Técnicas de Sobrevivência Pessoal do Projeto Educapesca, analisando os diálogos estabelecidos entre os saberes tradicionais dos pescadores educandos da EJA e os saberes científicos mobilizados pelos formadores envolvidos nas atividades formativas. Para a elaboração deste artigo foi realizado um recorte analítico dos dados produzidos no âmbito da pesquisa de mestrado, tomando-se como foco os relatos e experiências relacionadas às atividades formativas desenvolvidas no referido subeixo.

A opção pela abordagem qualitativa justifica-se pelo fato de que esse tipo de investigação possibilita compreender fenômenos sociais a partir das percepções, experiências e significados atribuídos pelos sujeitos envolvidos no processo investigado. Conforme destaca Minayo (2014), a pesquisa qualitativa trabalha com o universo de significados, valores, crenças e práticas presentes nas relações sociais, permitindo compreender dimensões da realidade que não podem ser reduzidas a dados quantitativos.

Participaram da pesquisa de mestrado doze sujeitos, entre eles um coordenador do programa Educapesca, quatro docentes formadores da rede municipal de ensino, um formador do Instituto Federal do Pará (IFPA), dois militares do Corpo de Bombeiros responsáveis pelas formações práticas do eixo segurança e quatro pescadores educandos matriculados na EJA vinculada ao projeto. A participação desses sujeitos possibilitou compreender o processo formativo a partir de diferentes perspectivas, contemplando tanto a visão da gestão do programa quanto a experiência dos docentes formadores e dos próprios educandos participantes das atividades.

⁵ Este artigo resulta de um recorte analítico da dissertação de mestrado intitulada Saberes da pesca na Amazônia paraense: diálogos dos formadores e educandos da EJA no Projeto Educapesca, defendida em 2025 no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA), da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Bragança.

A coleta de dados foi realizada por meio de entrevistas semiestruturadas, instrumento amplamente utilizado em pesquisas qualitativas por permitir maior flexibilidade na condução das conversas e favorecer a expressão das percepções e experiências dos participantes. As entrevistas foram realizadas individualmente, gravadas mediante autorização prévia e posteriormente transcritas para fins de análise. Para o presente artigo são apresentados alguns relatos dos participantes da pesquisa, selecionados a partir de sua pertinência para a compreensão do processo formativo desenvolvido no subeixo Técnicas de Sobrevivência Pessoal do Projeto Educapesca.

Para o tratamento dos dados foi utilizada a técnica de análise de conteúdo, conforme proposta por Bardin (2011), que possibilita organizar, sistematizar e interpretar os discursos dos participantes a partir da identificação de categorias temáticas presentes nas narrativas. A partir desse procedimento analítico foram identificadas categorias relacionadas aos saberes tradicionais da pesca, aos saberes científicos mobilizados nas formações e às formas de diálogo estabelecidas entre essas diferentes formas de conhecimento no processo formativo do Projeto Educapesca.

No que se refere aos aspectos éticos, a pesquisa de mestrado foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, conforme as diretrizes estabelecidas pela Resolução nº 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde (BRASIL, 2012). O estudo foi registrado na Plataforma Brasil mediante o Certificado de Apresentação para Apreciação Ética (CAAE) nº 82198324.2.0000.0018, aprovado no ano de 2024, garantindo o respeito aos princípios éticos da pesquisa científica, bem como a preservação da identidade e da confidencialidade das informações fornecidas pelos participantes.

2 O PROJETO EDUCAPESCA NO CONTEXTO DA EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS

No município de Bragança, localizado no nordeste do estado do Pará, a atividade pesqueira constitui um dos principais elementos da organização social, econômica e cultural da região. A pesca artesanal, além de representar uma importante fonte de renda para inúmeras famílias, também expressa modos de vida, conhecimentos tradicionais e práticas culturais que estruturam a vida das comunidades costeiras e ribeirinhas. Nesse contexto, grande parte dos sujeitos que frequentam a EJA no município está diretamente vinculada ao trabalho na pesca, o que evidencia a necessidade de propostas educativas que dialoguem com as realidades socioculturais e profissionais desses sujeitos.

Foi nesse cenário que surgiu o Projeto Educapesca, iniciativa educacional desenvolvida no município de Bragança com o objetivo de articular a escolarização na modalidade EJA com processos de formação profissional voltados ao setor pesqueiro. O projeto integra o Programa de Desenvolvimento Sustentável do Setor Pesqueiro do município e resulta de uma articulação interinstitucional entre a Secretaria Municipal de Educação (SEMED), a Secretaria Municipal de Aquicultura e Pesca (SEMAP), o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA) e a Universidade Federal do Pará (UFPA), por meio de grupos de pesquisa que atuam na formação pedagógica dos educadores envolvidos na proposta.

A criação do Educapesca está diretamente relacionada à necessidade de garantir aos trabalhadores da pesca o direito à educação, considerando as especificidades de suas trajetórias de vida e trabalho. Muitos pescadores e pescadoras do município não tiveram acesso ou permanência na escolarização regular durante a idade considerada própria para o ensino fundamental, em razão das condições socioeconômicas e das dinâmicas próprias da atividade pesqueira. Nesse sentido, o projeto surge como uma alternativa educativa que busca integrar a elevação da escolaridade com processos formativos voltados às demandas concretas da atividade pesqueira.

Segundo a coordenação do Projeto Educapesca, a proposta foi construída a partir do reconhecimento das necessidades formativas dos pescadores do município, buscando articular os conhecimentos escolares com os saberes construídos no cotidiano do trabalho. Como destaca a coordenadora do programa:

O Educapesca nasce justamente da necessidade de pensar uma educação voltada para os pescadores do município. Muitos deles não tiveram oportunidade de concluir os estudos e, ao mesmo tempo, possuem um conhecimento profundo sobre a pesca. A proposta foi articular a EJA com uma formação profissional que dialogasse com esses saberes e com as necessidades da atividade pesqueira (Coordenadora do Projeto Educapesca).

A fala da coordenadora evidencia que a proposta pedagógica do projeto parte do reconhecimento dos saberes produzidos no cotidiano dos educandos. Essa perspectiva aproxima-se das reflexões de Arroyo (2000), ao afirmar que os sujeitos da Educação de Jovens e Adultos são portadores de conhecimentos construídos ao longo de suas trajetórias de vida e trabalho, os quais precisam ser reconhecidos e valorizados no interior das práticas educativas. No caso das comunidades pesqueiras, esses conhecimentos estão relacionados à leitura das marés, às técnicas de navegação, ao manejo dos artefatos de pesca e às estratégias de sobrevivência no mar, saberes transmitidos entre gerações e profundamente enraizados nas experiências de trabalho.

A proposta pedagógica do Educapesca organiza-se a partir de um currículo integrado, no qual a formação básica da EJA dialoga com conteúdos da formação profissional voltados à atividade pesqueira. Nesse modelo, os conhecimentos escolares são articulados às práticas sociais dos educandos, permitindo que a escola se aproxime das experiências concretas vividas pelos trabalhadores da pesca. Essa organização curricular busca romper com a lógica tradicional de ensino descontextualizado, aproximando-se da perspectiva freiriana de educação, na qual o processo educativo deve partir da realidade dos educandos e de seus saberes.

Além disso, a proposta formativa do projeto também se ancora nos marcos legais que regulamentam a articulação entre a EJA e a Educação Profissional no Brasil. Nesse sentido, a organização curricular dialoga com a Resolução CNE/CP nº 1, de 5 de janeiro de 2021 (BRASIL, 2021), que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Profissional e Tecnológica. Essa resolução prevê, entre suas possibilidades de oferta, a Educação de Jovens e Adultos articulada à Educação Profissional, por meio de cursos de qualificação profissional ou de formação técnica de nível médio. No caso do Projeto Educapesca, essa diretriz possibilitou a construção de uma proposta educativa voltada especificamente aos trabalhadores da pesca, integrando a formação escolar da EJA com um curso de qualificação profissional de pescador profissional. Nesse processo formativo, são abordados conteúdos relacionados à condução e operação de embarcações, conhecimentos elementares de primeiros socorros, técnicas de sobrevivência pessoal e segurança no trabalho no mar, entre outros aspectos fundamentais para o exercício seguro da atividade pesqueira.

A formação profissional ofertada no âmbito do projeto é desenvolvida em parceria com o IFPA, por meio de cursos de qualificação voltados ao setor pesqueiro. Entre os conteúdos trabalhados destacam-se conhecimentos relacionados à condução e operação de embarcações, sistemas de motores, primeiros socorros, prevenção e combate a incêndios e técnicas de sobrevivência no mar. Esses conteúdos são organizados em diferentes eixos formativos, buscando preparar os pescadores para enfrentar as situações de risco presentes no exercício da atividade pesqueira.

Entre esses eixos destaca-se o eixo segurança, que contempla conhecimentos voltados à prevenção de acidentes e à proteção da vida durante as atividades de pesca. Esse eixo é composto por diferentes subeixos formativos, entre eles conhecimentos elementares de

primeiros socorros, prevenção e combate a incêndios, segurança em operações de embarcações e técnicas de sobrevivência pessoal. Este último constitui o foco analítico deste estudo, por se tratar de um conjunto de conhecimentos fundamentais para a segurança dos pescadores que atuam em alto-mar e em áreas costeiras.

Ao integrar escolarização e formação profissional, o Projeto Educapesca configura-se como uma experiência educativa que busca responder às demandas formativas dos trabalhadores da pesca na Amazônia bragantina. Mais do que promover a elevação da escolaridade dos educandos da EJA, o projeto contribui para a valorização dos saberes tradicionais da pesca e para a construção de processos formativos que dialogam com os territórios, os modos de vida e as experiências de trabalho das comunidades pesqueiras da região.

3 SABERES TRADICIONAIS DOS PESCADORES

Os saberes tradicionais dos pescadores amazônicos são construídos a partir da experiência cotidiana no trabalho e da relação direta com os ambientes naturais. Esses conhecimentos são produzidos ao longo do tempo, por meio da observação da natureza, da convivência comunitária e da transmissão oral entre gerações. No contexto da pesca artesanal, esses saberes orientam práticas relacionadas à leitura das marés, aos ventos, à navegação, ao manejo das embarcações e às estratégias de sobrevivência no mar.

Durante as entrevistas realizadas com os educandos da Educação de Jovens e Adultos participantes do Projeto Educapesca, foi possível identificar que muitos desses conhecimentos já fazem parte do cotidiano dos pescadores antes mesmo de qualquer formação técnica. Um dos educandos relata:

A gente aprende essas coisas no dia a dia da pesca. Desde pequeno eu acompanho meu pai e meus tios no mar, e eles vão ensinando como olhar o tempo, como saber se a maré tá boa ou não, como cuidar da embarcação e também como se proteger quando acontece alguma coisa (Pescador Educando).

A fala evidencia que o processo de aprendizagem ocorre principalmente por meio da experiência e da convivência com outros pescadores mais experientes. Nesse sentido, o conhecimento não é adquirido apenas em espaços formais de ensino, mas é construído no próprio cotidiano do trabalho e nas relações sociais estabelecidas dentro das comunidades pesqueiras. Outro educando participante da pesquisa destaca a importância da observação da natureza e da experiência acumulada ao longo dos anos de trabalho na pesca:

Quem vive da pesca aprende muito olhando a natureza. A gente olha o vento, a maré, o céu, e já sabe mais ou menos se dá pra sair ou não. Essas coisas a gente aprende com o tempo, com a experiência (Pescador Educando).

Esse relato reforça a ideia de que os pescadores desenvolvem conhecimentos específicos sobre o ambiente onde vivem e trabalham, conhecimentos que são fundamentais para a realização segura da atividade pesqueira. Tais saberes são construídos a partir da prática e da interação constante com o território, configurando uma forma própria de conhecimento.

Além disso, os pescadores também destacam que a cooperação entre os trabalhadores do mar constitui um elemento importante para enfrentar situações de risco. Conforme relatado por um dos educandos:

No mar a gente sempre depende um do outro. Quando acontece algum problema, todo mundo ajuda. A gente já tem esse costume de ajudar o companheiro, porque sabe que qualquer um pode precisar (Pescador Educando).

Esses relatos evidenciam que os saberes tradicionais dos pescadores não se restringem apenas às técnicas de pesca, mas envolvem também práticas de solidariedade, cooperação e cuidado coletivo, elementos fundamentais para a segurança no trabalho no mar.

No contexto do Projeto Educapesca, esses saberes tradicionais foram reconhecidos como parte fundamental do processo formativo. Conforme evidenciado na análise dos dados da pesquisa, o curso busca articular esses conhecimentos empíricos com os saberes técnicos e científicos apresentados pelos formadores durante as atividades de formação. Dessa forma, a aprendizagem ocorre quando os conteúdos trabalhados dialogam com as experiências vividas pelos pescadores, uma vez que o conhecimento se torna significativo quando está relacionado à realidade concreta dos educandos. Como apontam os resultados da pesquisa, os relatos dos pescadores e formadores evidenciam que a aprendizagem significativa ocorre quando o conhecimento se ancora na vida real. O pescador aprende mais quando reconhece o conteúdo como útil à sua sobrevivência, à sua segurança e à de seus companheiros.

Assim, os saberes tradicionais dos pescadores constituem um importante patrimônio cultural e social das comunidades pesqueiras amazônicas. Nesse sentido, os saberes produzidos nas experiências de trabalho e nas práticas culturais das comunidades constituem formas legítimas de conhecimento socialmente construído. Conforme destaca Brandão (2007), os saberes populares emergem das práticas cotidianas dos sujeitos e expressam modos próprios de compreender e interagir com o mundo.

Reconhecer esses conhecimentos significa compreender que os educandos da EJA são sujeitos portadores de experiências e saberes construídos ao longo de suas trajetórias de vida e trabalho. Nesse sentido, o processo educativo no Projeto Educapesca busca promover o diálogo entre os saberes tradicionais e os conhecimentos técnicos, valorizando as experiências dos pescadores e contribuindo para a construção de práticas formativas mais contextualizadas e significativas.

4 SABERES CIENTÍFICOS NA FORMAÇÃO

No contexto do Projeto Educapesca, os saberes científicos ocupam um papel relevante no processo formativo desenvolvido com os educandos da EJA. Esses conhecimentos são mobilizados principalmente pelos formadores técnicos vinculados ao IFPA e pelos militares do Corpo de Bombeiros responsáveis pelas atividades práticas do eixo segurança. Diferentemente dos saberes tradicionais, que são construídos a partir das experiências cotidianas dos pescadores no exercício da atividade pesqueira, os saberes científicos são sistematizados em instituições de ensino e em órgãos responsáveis pela regulamentação e pela segurança do trabalho no mar.

No âmbito do projeto, esses conhecimentos são trabalhados principalmente nas formações relacionadas às técnicas de sobrevivência pessoal, primeiros socorros, prevenção e combate a incêndio e segurança nas operações de embarcações de pesca. Esses conteúdos fazem parte da estrutura curricular do curso de qualificação profissional de pescador, ofertado em articulação com a EJA, contemplando tanto momentos teóricos quanto atividades práticas de formação.

Durante a pesquisa de campo realizada no mestrado, o formador técnico do IFPA destacou que o objetivo da formação científica não é substituir os saberes dos pescadores, mas contribuir para ampliar os conhecimentos relacionados à segurança no trabalho no mar. Conforme relatado pelo entrevistado:

[...] Professores do IF participaram de uma formação [...] com a Marinha [...] aprendemos todos os conteúdos [...] desde primeiros socorros, salvatagem, combate a incêndio [...] e a Marinha prioriza muito a questão da segurança [...] não é 'pra' ensinar

pescador a pescar. É ‘pra’ trabalhar a segurança de quem trabalha embarcado (Formador IFPA).

A fala do formador evidencia que a proposta formativa parte do reconhecimento do conhecimento já existente entre os pescadores. O objetivo não é ensinar a atividade da pesca, uma vez que essa prática já faz parte da trajetória de vida dos educandos, mas oferecer conhecimentos técnicos que possam contribuir para a prevenção de acidentes e para a preservação da vida no exercício da atividade pesqueira.

Nesse processo formativo, as atividades práticas desenvolvidas pelos militares do Corpo de Bombeiros também desempenham um papel importante na transmissão desses conhecimentos técnicos. Durante as formações, os educandos participam de simulações de salvamento, exercícios de flutuação e atividades relacionadas ao uso adequado de equipamentos de segurança. Um dos bombeiros formadores destacou, em entrevista, que a experiência com os pescadores também contribuiu para enriquecer as atividades desenvolvidas:

[...] Sem dúvida, a formação foi uma via de mão dupla e eu aprendi com os discentes [...] as experiências práticas e o conhecimento empírico que os pescadores trouxeram engrandeceram enormemente as discussões [...] ajudaram a adaptar e enriquecer o conteúdo das aulas tornando o eixo segurança ainda mais alinhado com a realidade prática (Formador Corpo de Bombeiros).

O relato evidencia que o processo formativo desenvolvido no projeto não ocorre de maneira unilateral. Ao mesmo tempo em que os formadores apresentam conhecimentos técnicos sistematizados, os pescadores também compartilham suas experiências práticas acumuladas ao longo de anos de trabalho no mar. Esse processo de troca contribui para a construção de uma formação mais contextualizada, na qual diferentes formas de conhecimento dialogam.

Além disso, os próprios pescadores participantes da pesquisa destacaram que as formações contribuíram para ampliar sua compreensão sobre a importância da segurança no trabalho embarcado. Um dos educandos relatou que, mesmo possuindo experiência na atividade pesqueira, o curso possibilitou aprender procedimentos técnicos importantes para lidar com situações de risco:

“[...] Eu pescador tenho conhecimento grande [...] mas no Educapesca eu aprendi [...] como evitar acidente, como se prevenir [...] como não se desesperar [...] também tem que ter cuidado [...] como se deve navegar [...] e tudo isso aí eles passaram ‘pra’ gente” (Pescador Educando).

Esse depoimento evidencia que o processo formativo desenvolvido no Projeto Educapesca contribui para ampliar a consciência dos pescadores sobre a importância da prevenção de acidentes e da adoção de práticas seguras no exercício da atividade pesqueira. Nesse sentido, os saberes científicos não são apresentados como conhecimentos superiores aos saberes tradicionais, mas como conhecimentos que podem dialogar com as experiências dos pescadores, contribuindo para fortalecer práticas de segurança no trabalho no mar.

Essa articulação entre diferentes formas de conhecimento aproxima-se da perspectiva defendida por Freire (1996), ao afirmar que o processo educativo deve partir dos saberes e das experiências dos sujeitos, reconhecendo-os como protagonistas da construção do conhecimento. No caso do Projeto Educapesca, o diálogo entre saberes tradicionais e saberes científicos possibilita a construção de um processo formativo mais significativo, no qual o conhecimento técnico se articula com as experiências concretas vividas pelos pescadores em seus territórios de trabalho e de vida.

5 DIÁLOGO ENTRE SABERES TRADICIONAIS E SABERES CIENTÍFICOS

No processo formativo desenvolvido no Projeto Educapesca, o diálogo entre saberes manifesta-se na interação constante entre os conhecimentos científicos apresentados nas formações e os saberes tradicionais trazidos pelos pescadores educandos. Durante as atividades pedagógicas e práticas desenvolvidas no eixo segurança, os participantes compartilham experiências acumuladas ao longo de anos de trabalho na pesca artesanal, contribuindo para enriquecer as discussões e adaptar os conteúdos técnicos à realidade vivenciada nas embarcações.

Nesse processo, as experiências dos pescadores tornam-se fundamentais para contextualizar os conteúdos científicos apresentados durante as formações.

Os próprios pescadores educandos também reconhecem essa relação entre os saberes construídos na prática da pesca e os conhecimentos adquiridos nas formações do projeto. Um dos participantes da pesquisa destacou que o curso contribuiu para ampliar sua compreensão sobre a atividade pesqueira e sobre os cuidados necessários no trabalho embarcado:

[...] A gente já trabalha no mar há muito tempo e aprende muita coisa na prática, mas no curso a gente vê coisas que ajudam a melhorar o trabalho da gente. Tem coisas que a gente fazia de um jeito e depois passa a entender melhor por que tem que fazer daquele jeito ou de outro, principalmente na questão da segurança (Pescador Educando).

O depoimento evidencia que o processo formativo desenvolvido no Projeto Educapesca possibilita a articulação entre o conhecimento empírico dos pescadores e os conhecimentos técnicos apresentados nas formações. Ao dialogar com as experiências vividas pelos educandos, os conteúdos científicos tornam-se mais compreensíveis e significativos para os participantes, contribuindo para a construção de práticas mais seguras no exercício da atividade pesqueira.

Essa dinâmica aproxima-se da perspectiva defendida por Freire (1996), ao afirmar que a educação deve constituir-se como um processo dialógico, no qual educadores e educandos aprendem mutuamente na construção coletiva do conhecimento. Para o autor, o reconhecimento dos saberes populares e das experiências dos sujeitos constitui um elemento fundamental para a construção de práticas educativas mais democráticas e contextualizadas.

No caso do Projeto Educapesca, o diálogo entre saberes tradicionais e saberes científicos permite a construção de um processo formativo que valoriza as experiências dos pescadores ao mesmo tempo em que introduz conhecimentos técnicos voltados à segurança e à qualificação profissional. Como destaca Diegues (2000), os conhecimentos tradicionais presentes nas comunidades pesqueiras constituem sistemas complexos de interpretação da natureza, resultantes da interação histórica entre os sujeitos e os ambientes onde vivem e trabalham.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida neste artigo permitiu compreender o processo formativo realizado no subeixo Técnicas de Sobrevivência Pessoal do Projeto Educapesca, evidenciando a importância do diálogo entre saberes tradicionais e saberes científicos na formação de pescadores educandos da EJA no município de Bragança, no estado do Pará. A partir do recorte analítico da pesquisa de mestrado, foi possível identificar que o projeto constitui uma experiência educativa que busca articular a escolarização da EJA com processos de qualificação profissional voltados à realidade sociocultural e produtiva das comunidades pesqueiras da Amazônia bragantina.

Os resultados da investigação evidenciam que os pescadores educandos participantes do projeto possuem um amplo conjunto de conhecimentos construídos ao longo de suas trajetórias

de vida e trabalho no mar. Esses saberes tradicionais, relacionados às práticas de navegação, ao conhecimento das marés, às condições climáticas e às estratégias de sobrevivência no ambiente marítimo, constituem um patrimônio cultural fundamental das comunidades pesqueiras e desempenham papel importante na organização da atividade pesqueira. No entanto, o estudo também demonstra que, embora esses conhecimentos sejam amplamente utilizados no cotidiano da pesca artesanal, muitas práticas relacionadas à segurança no trabalho embarcado não se encontram sistematizadas ou articuladas a procedimentos técnicos voltados à prevenção de acidentes.

Nesse sentido, o processo formativo desenvolvido no subeixo Técnicas de Sobrevivência Pessoal do Projeto Educapesca contribui para ampliar a compreensão dos pescadores acerca da importância da segurança no exercício da atividade pesqueira. A inserção de conteúdos relacionados a primeiros socorros, técnicas de salvatagem, prevenção de acidentes e segurança no trabalho no mar possibilita que os educandos tenham acesso a conhecimentos científicos e técnicos que complementam e dialogam com suas experiências práticas.

Ao mesmo tempo, a pesquisa evidenciou que o processo formativo desenvolvido no projeto não se configura como uma simples transmissão de conhecimentos científicos aos pescadores. Pelo contrário, as entrevistas realizadas com os participantes demonstram que as experiências e os saberes tradicionais trazidos pelos educandos são constantemente incorporados às discussões e às atividades desenvolvidas nas formações. Esse processo de troca de conhecimentos contribui para tornar as atividades pedagógicas mais contextualizadas e próximas da realidade vivida pelos pescadores.

Nesse sentido, o Projeto Educapesca apresenta-se como uma experiência educativa que dialoga com os princípios defendidos por Freire (1996), ao reconhecer os educandos como sujeitos portadores de saberes e experiências que precisam ser considerados no processo educativo. A valorização dos conhecimentos construídos pelos pescadores ao longo de suas trajetórias de vida contribui para fortalecer processos formativos mais democráticos, participativos e contextualizados.

Além disso, o estudo evidencia que a articulação entre EJA e formação profissional voltada às atividades produtivas locais constitui uma estratégia importante para ampliar as possibilidades de acesso e permanência de trabalhadores e trabalhadoras nos processos educativos. No caso das comunidades pesqueiras da Amazônia bragantina, iniciativas como o Projeto Educapesca contribuem para aproximar a escola das realidades socioculturais e econômicas vivenciadas pelos educandos, promovendo uma educação mais significativa e conectada às necessidades dos sujeitos envolvidos.

Por fim, destaca-se que experiências educativas como a desenvolvida pelo Projeto Educapesca revelam o potencial da EJA para promover processos formativos que integrem diferentes formas de conhecimento e valorizem os saberes produzidos nos territórios. Ao articular saberes tradicionais e saberes científicos no processo educativo, o projeto contribui para fortalecer práticas pedagógicas comprometidas com a valorização das culturas locais, com a qualificação profissional dos trabalhadores da pesca e com a construção de uma educação contextualizada no contexto amazônico.

REFERÊNCIAS

ARROYO, Miguel González. **Ofício de mestre: imagens e autoimagens**. Petrópolis: Vozes, 2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação popular**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

BRASIL. **Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012.** Dispõe sobre diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Conselho Nacional de Saúde. Brasília: Ministério da Saúde, 2012.

BRASIL. **Resolução CNE/CP nº 1, de 25 de maio de 2021.** Define as Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Profissional e Tecnológica. Brasília: Conselho Nacional de Educação, 2021.

DIEGUES, Antônio Carlos. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. *In:* DIEGUES, Antônio Carlos (org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos.** São Paulo: Hucitec; NUPAUB/USP, 2000. p. 1-46.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.** São Paulo: Paz e Terra, 1996.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde.** 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

ENSAIOS ETNOFOTOGRAFICOS

SOBRE MANGAS E MANGUEIRAS: MINHAS MEMÓRIAS GUSTATIVAS E AFETIVAS

ABOUT MANGOES AND MANGO TREES: MY GUSTATORY AND EMOTIONAL MEMORIES

Miguel de Nazaré Brito Picanço¹

Data da submissão: 11.03.2025

Data da aprovação: 10.12.2025

As mangas e as mangueiras são mais do que frutos e árvores: são memórias enraizadas na vida cotidiana amazônica, fios que entrelaçam experiências gustativas, afetivas e identitárias. Ao narrar lembranças de infância em Araí, no nordeste paraense, o presente texto convida a revisitar um universo em que o ato de “juntar manga” não era apenas uma prática alimentar, mas uma vivência coletiva, carregada de rituais, brincadeiras e afetos.

A narrativa aqui apresentada parte de lembranças pessoais para, em seguida, entrecruzar histórias de outros sujeitos amazônidas, mostrando como a manga se constitui em patrimônio afetivo e cultural que ultrapassa gerações, geografias e contextos sociais. Trata-se de um exercício de memória que se expande, revelando como o simples gesto de colher e comer uma fruta é capaz de evocar paisagens, modos de vida e vínculos comunitários.

Nesse sentido, mais do que contar histórias particulares, este ensaio propõe uma reflexão sobre como a comida, e em especial a manga, se converte em linguagem cultural, comunicando pertencimentos, afetos e identidades que se mantêm vivos tanto nos quintais do interior quanto nas ruas da cidade de Belém, conhecida, não por acaso, como a “cidade das mangueiras”. Hoje aqui em Araí e debaixo de uma mangueira revisei minha infância, minha história, minha trajetória e minha identidade, a qual é de “Bicho do Mato.”

A epígrafe deste texto faz referência às minhas memórias, que, no dia 5 de abril de 2023, foram aguçadas quando, por volta de 8h da manhã e debaixo de alguns leves pingos de chuva ou, como dizem meus conterrâneos araienses, debaixo de um chuvisco, recebi da querida amiga e conterrânea Miroca (apelido carinhoso da Germiniana) um saboroso convite: “Miguel, bora ali juntar e apanhar mangas.” Convite imediatamente aceito, conforme testemunha (KOSSOY, 2021) a imagem 1.

Preciso antes dizer que a mangueira em questão povoa o quintal do professor Ricarlos. Inclusive, elas marcam quase todos os quintais e também as paisagens dos territórios araienses. Então, como a chuva ameaçava cair, achamos melhor não subir na mangueira que estava um tanto lisa e nos oferecia certo perigo de escorregar. Adotamos a estratégia de apanhar as mangas com uma vara de bambu, cujo foco era acertar as famosas mangas “oriscas”, ou seja, as amarelinhas, como as mostradas nas imagens 2 e 3. Então, foi em meio aos pingos dos chuviscos que eu e Miroca garantimos naquela manhã um paneiro abarrotado de mangas, muitas delas eram, como dizem os araienses, oriscas (imagem 4).

Antes de prosseguir, preciso dizer que sou nativo da comunidade de Araí, de onde migrei faz mais de 30 anos para Ananindeua, região metropolitana de Belém, lugar onde também moro ainda hoje. Digo também porque vivo ora em Ananindeua ora na querida Araí. Certamente, é onde estão meu coração, minhas histórias e minhas memórias afetivas e quiçá as gustativas, aquelas que mais contam sobre mim, as quais emanam das minhas experiências vividas, outrora,

¹ Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos/UNISINOS. Pesquisador membro do Alere, Grupo de Pesquisa em História da Alimentação e Abastecimento na Amazônia/CNPq. E-mail: micanbri2013@gmail.com

lá, em minha querida Araí, a qual está geograficamente localizada no meio rural de Urumajó (hoje Augusto Corrêa), na Amazônia Atlântica, do nordeste paraense.

Dentre as experiências vivenciadas quando criança em Araí, certamente aquelas atravessadas pela manga marcam saborosamente minha trajetória, povoando de modo muito singular minhas memórias gustativas e afetivas, as quais, hoje e debaixo da mangueira do Ricarlos foram deliciosamente acionadas, fazendo-me lembrar de como as mangueiras e as mangas figuravam emblemáticas vivências que emaranhavam meu viver, conforme descrevo no que segue.

Durante o inverno amazônico, que, com regularidade, ocorre de janeiro a junho, costumávamos (eu, minhas irmãs, irmãos primos etc.) madrugar, acordar bem cedinho, às 5h da manhã. Madrugávamos com um propósito já acordado no dia anterior, a saber, para juntar manga nas mangueiras que lindamente “povoavam” os quintais de muitas casas da comunidade. Dentre essas mangueiras havia uma que ocupava lugar primeiro em nossa preferência, falo da mangueira do tio João. Essa preferência tinha razão de ser: era a mangueira que nos oferecia as mais desejadas e saborosas mangas: as oriscas, ou seja, aquelas que, de tão maduras, se mostravam amarelinhas, indicando que estavam próprias para serem degustadas, mas não de qualquer maneira: por essas paragens da Amazônia as mangas oriscas são saboreadas ora com farinha (imagem 5) ora, como dizem os araienses, elas são chupadas.

Juntar mangas era uma deliciosa tarefa, permitindo-nos não apenas assegurar a merenda do dia, mas também nos proporcionavam vivências marcadas por momentos de intensas brincadeiras e felicidade e, por vezes, algumas peraltices, como, por exemplo, quando “roubávamos” as mangas do tio João sobre o seu jirau. É que, como ele sabia que nós iríamos às cinco horas, ele acordava antes de chegarmos e juntava as melhores mangas e as escondiam em um paneiro que era guardado sobre o jirau. Descobrimos o esconderijo e levávamos, algumas; as melhores.

Afora isso, costumamos apanhar as mangas escondidos da proprietária da mangueira, lembro muito bem fazíamos isso na mangueira da dona Luiza, pois ela não gostava de dividir suas mangas. Então, aproveitávamos o momento em que estava na sua madorna (cochilo costumeiro dos araienses, após o almoço). Enquanto dona Luiza cochilava, arrumávamos uma vara cumprida e de galho em galho íamos cutucando as mangas oriscas, garantindo a “boia” do dia. Até que por um descuido nosso, talvez, um barulho das quedas das mangas ou até mesmo das cutucadas, dona Luiza acordava e, muito brava, coloca-nos para fora de seu quintal. Deixávamos o pé de mangueira às carreiras e com muitas risadas.

Outras saborosas experiências figuravam-se quando comíamos manga verde. Esse costume alimentar era corriqueiro e tinha a competência de juntar em uma roda comensal debaixo da mangueira um número significativo de crianças, as quais com uma cuia com sal e algumas mangas verdes garantiam a merenda daquele dia, regada a muitas brincadeiras, conversas de criança e muitas caretas, estas últimas provocadas pelo azedume que é próprio das mangas verdes.

Ao que parece, as experiências performadas com e pela manga na minha infância em Araí podem ser pensadas como fenômenos comensais, que, ao serem coletivizados, afetaram e quiçá afetam os modos de viver do povo paraense, particularmente daqueles que povoam os territórios amazônidas e caboclos do nordeste paraense, como a comunidade de Araí. Outros sujeitos em outros territórios contam sobre os atravessamentos das mangueiras e suas mangas, conforme pode ser notado nas narrativas de André Mariano, professor de sociologia e morador da cidade de Castanhal e de Ana Maria, também professora socióloga e moradora da vila de Americano, no município de Santa Izabel, nordeste paraense.

Quando a gente era criança, meu pai trabalhava com casa de farinha e ele vendia farinha pra uma senhora que morava em Belém, a dona Mocinha. Dona mocinha trazia de paneiro de manga comum pra gente (manga comum é como chamam os paraenses

para as mangas que são mostradas neste ensaio) e a gente comia com farinha. Na época a manga comum era difícil aqui em Americano. Também lembro de outra história; a gente tinha um vizinho que tinha uma mangueira grande no quintal dele e aí caía pro lado do nosso quintal os galhos cheios de mangas e a gente juntava as mangas que caíam em nosso quintal. Mas quando o vizinho brigava com a gente, ele ia e cortava os galhos que estavam no nosso quintal, isso pra não pegarmos as mangas dele (Conversa com Ana Maria, em 10 de abril, 2023).

Morava ali próximo ao terminal e nessa época as ruas não eram asfaltadas, os quintais não tinham muro, pouquíssimos tinham muro, A maioria tinha cerca, aquelas feitas com estaca e arame. A gente tinha, a molecada, o hábito de tá entrando nos quintais, entra num, entrava noutro, pra roubar frutas. Aquilo uma tradição nossa. Tanto é, que a gente já tinha um lugar pra passar pro quintal, já sabíamos o lugar pra passar. Já íamos lá, abria o arame, tirava a estaca e entrava. E, quanto mais perigoso, melhor era a fruta, parecia, né. Tinham várias frutas, mas a manga verde é que era a história, né. Comia a manga verde com sal à vontade, nesse tempo. Depois, na adolescência, a história mudou, já era a manga verde com um temperozinho: sal e pimenta do reino, aí já não era mais para comer a manga, era pra tira-gosto de cachaça (Conversa com André, em 03 de maio de 2023).

Certamente, comer manga constitui-se em um hábito alimentar dos paraenses forjados desde muito cedo, desde a infância, isso é notório nas imagens 6 e 7.

As experiências dos paraenses com a manga são histórica e não se limitam apenas aos territórios rurais. A capital, Belém, também é emaranha de vivências forjadas por mangueiras e mangas, as quais, ao povoarem a cidade, figuram singularidades a capital paraense de modo que ajudam a figurar as paisagens, ao desenharem túneis nas ruas da cidade (imagem 8), as sonoridades provocadas pelos barulhos das mangas que caem nas ruas, sobre os carros, por vezes sobre as cabeças dos transeuntes, outras vezes pelas quedas das mangueiras mais antigas (imagem 9). Neste último caso, as implicações podem resultar em prejuízos diversos, desde a interrupção da energia elétrica até o congestionamento do trânsito na cidade, transformando-se em manchete das emissoras de televisão e dos jornais locais.

A presença da árvore marca de tal maneira a vida da cidade que a Belém foi atribuído um apetitoso epíteto de cidade das mangueiras.

Antes de findar, preciso relatar uma experiência que ajuda a entender os atravessamentos da manga na vida paraense e o lugar que ela ocupa em nossas experiências, falo de um certo dia, quando, ao terminar o recreio e, após alguns longos minutos, percebi que alguns estudantes não haviam retornado (sou professor de Sociologia da Educação Básica de Belém). Resolvi procurá-los, encontrando-lhes debaixo de um pé de mangueira que havia no quintal da escola (imagem 10).

As lembranças aqui revisitadas deixam entrever que a manga não é apenas fruto, mas um signo cultural que atravessa corpos, tempos e territórios amazônicos. Seja na infância em Araí, seja nos quintais de Castanhal, Santa Izabel ou mesmo nas ruas de Belém, ela figura como alimento que nutre não apenas o corpo, mas também a memória, o afeto e a identidade.

Ao reunir experiências próprias e narrativas de outros sujeitos, percebe-se que a manga é partilhada como herança coletiva, capaz de conectar gerações e recriar laços de pertencimento em diferentes espaços. Essa partilha, atravessada por sabores, brincadeiras e até conflitos cotidianos, revela a centralidade da fruta nas sociabilidades paraenses.

Por fim, se a manga é linguagem, como sugerido, ela comunica modos de viver amazônicos e paraenses que resistem e se reinventam. Ao cair das mangueiras, seja no quintal da roça, na calçada de Belém ou no pátio da escola, ela insiste em nos lembrar que o alimento é também memória e que comer, mais do que um ato biológico, é um gesto de identidade, afeto e cultura, de modo tal, que por essas bandas do norte brasileiro não basta comê-la, simplesmente, é costume degustá-la com farinha (PICANÇO, 2021).

REFERÊNCIAS

KOSSOY, B. **Fotografia e História**. 2a edição. São Paulo: Ateliê Editorial. B., 2001.

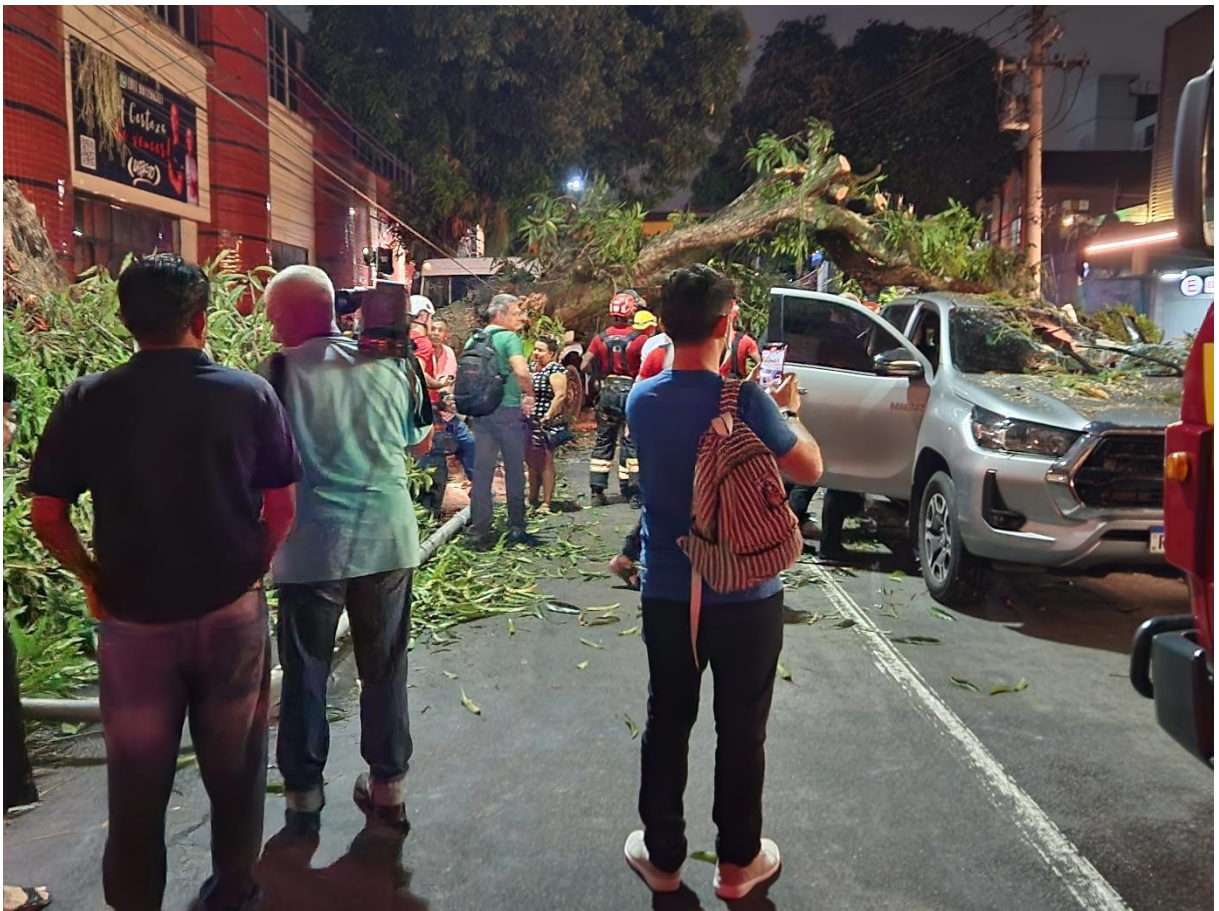
PICANÇO, Miguel de Nazaré Brito. **Comida Cabocla, uma questão de identidade na Amazônia: desde uma perspectiva fotoetnográfica**. Ed.1, Belém: Paka-Tatu, 2021.













Fotos: Arquivo do autor

RESENHAS

LÍNGUA EM DISPUTA: *LINGUAGEM “NEUTRA”* E OS DESAFIOS DA INCLUSÃO

LANGUAGE IN DISPUTE: “NEUTRAL” LANGUAGE AND THE CHALLENGES OF INCLUSION

Élidi Preciliana Pavanelli¹

Nos últimos tempos, termos como *todes*, *amigues* e *ile* passaram a integrar com frequência os debates públicos em torno da linguagem. Associados à chamada linguagem neutra, essas formas têm gerado posicionamentos diversos: de um lado, defensores que ressaltam seu caráter inclusivo; de outro, críticos que questionam sua legitimidade ou aplicabilidade. O uso da linguagem neutra tem sido, inclusive, alvo de propostas legislativas em âmbitos municipais e estaduais no Brasil. No entanto, essas iniciativas vêm sendo consideradas inconstitucionais pelo Supremo Tribunal Federal, uma vez que legislar sobre o uso da língua ultrapassa as competências desses entes federativos, sobretudo no campo educacional.

Foi nesse contexto de disputas políticas e culturais, intensificadas pela presença do tema nas redes sociais durante a pandemia de Covid-19, que os professores Fábio Ramos Barbosa Filho e Gabriel de Ávila Othero organizaram a coletânea *Linguagem “Neutra”: Língua e Gênero em Debate*, publicada pela Editora Parábola em 2022. A obra reúne contribuições de diferentes especialistas, com o objetivo de fomentar reflexões entre docentes, linguistas e demais interessados. Em vez de oferecer respostas definitivas, os autores propõem análises embasadas que evidenciam a natureza dinâmica e mutável da linguagem.

A organização do livro busca articular a dimensão teórica com as práticas concretas. Nos seis capítulos iniciais, conceitos e discussões acadêmicas são acompanhados de exemplos para contextualizá-los. Já os três capítulos finais abordam aspectos legais e educacionais, examinando os efeitos e os sentidos atribuídos ao uso da linguagem neutra em diferentes espaços sociais e institucionais.

No primeiro capítulo, *O gênero e o gênero*, o linguista Sírio Possenti, professor titular da Unicamp e especialista em análise do discurso, explora as intersecções entre gênero gramatical e gênero social. A partir de vivências docentes e de uma tabela amplamente compartilhada nas redes sociais que evidencia significados distintos entre substantivos masculinos e femininos (como *cão/cadela*), Possenti argumenta que os termos femininos frequentemente carregam conotações pejorativas, especialmente relacionadas à sexualidade. Ele discute também as perspectivas da gramática, da linguística e do uso popular, apontando como aspectos culturais e ideológicos são frequentemente negligenciados em análises linguísticas. Para Possenti, o uso da língua pode envolver decisões políticas e intervenções conscientes voltadas à redução da discriminação, destacando que suas reflexões são marcadas por sua trajetória e contexto sociopolítico.

No segundo capítulo, *Reversão de gênero gramatical no português brasileiro*, Heronides Moura e Guilherme Ribeiro Colaço Mäder analisam o fenômeno da inversão de gênero gramatical. Termos tradicionalmente masculinos são usados para mulheres e vice-versa, os quais se baseiam em exemplos de tweets e dados do português brasileiro, os autores questionam a ideia de neutralidade do gênero masculino, argumentando que a gramática reflete divisões e assimetrias sociais. Eles identificam três funções principais para a reversão de

¹ Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagem (PPGEL/UFMT/Cuiabá). Possui graduação em Letras - L.Portuguesa, Inglesa e suas Literaturas pela Universidade do Estado de Mato Grosso (2005), Especialização em Tecnologias na Educação (PUC/RIO) e mestrado em Estudos de Linguagem pela Universidade Federal de Mato Grosso (2014). E-mail: elidipavanelli@gmail.com

gênero: depreciativa, aproximativa e apreciativa, destacando a predominância de usos positivos para termos masculinos e negativos para os femininos. A análise reforça que a gramática não é neutra, mas sim um reflexo das hierarquias sociais.

O terceiro capítulo, *Conflito de regras e dominância de gênero*, de Raquel Meister Ko Freitag, critica as diretrizes propostas pelo *Guia de Comunicação Inclusiva* da União Europeia, que sugere intervenções na linguagem para promover inclusão. Segundo a autora, essas propostas podem gerar confusão e exclusão, especialmente pela introdução de pronomes neutros, como *x/ile/dile*. Ela também aborda a resistência social e legislativa à linguagem neutra no Brasil, destacando preocupações com a substituição do gênero masculino genérico por formas alternativas que podem, paradoxalmente, marginalizar grupos como as mulheres. Freitag conclui que a adoção de uma linguagem inclusiva exige cuidado, considerando a diversidade de contextos e opiniões.

O quarto capítulo, *A morfologia de gênero neutro e a mudança acima do nível de consciência*, da doutora Silvia Cavalcante, professora associada da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, explora a implementação do gênero neutro na língua portuguesa. A análise utiliza exemplos de textos produzidos por alunos e professores da UFRJ, destacando suas propostas para integrar o gênero neutro em diferentes idiomas. Cavalcante examina alterações morfológicas em substantivos, adjetivos e pronomes no português, visando acolher identidades que não se enquadram nos gêneros binários. Entre as sugestões, está o uso de sufixos como “-e” no lugar de “-a” e “-o”, criando formas como “alune” em substituição a “aluno” ou “aluna”.

A autora também discute os desafios dessa mudança em uma língua com regras normativas estabelecidas, enfrentando resistência de quem prefere manter formas tradicionais ou considera o processo complexo. Apesar disso, Cavalcante conclui que o uso do gênero neutro tem ganhado espaço em diversos contextos sociais, acadêmicos e profissionais, refletindo uma sociedade mais inclusiva. Ela enfatiza que essas alterações não são apenas linguísticas, mas carregam significados sociais e culturais importantes.

O quinto capítulo, *Feminismo, mídias digitais e linguagem inclusiva*, colaboração entre Anna Christina Bentes, professora do Departamento de Linguística da Unicamp, Rafaely Carolina da Cruz, doutoranda em Linguística; e Carolina Jansen Gandara Mendes, graduanda em Letras na Unicamp, analisa práticas de linguagem inclusiva em produções de coletivos feministas nas mídias digitais entre 2019 e 2021, com ênfase na marcação de gênero. As autoras identificam diferentes estratégias de marcação: o uso coordenado de formas masculinas e femininas, a coordenação de três formas de gênero, a substituição de morfemas tradicionais por formas neutras, e o uso exclusivo de formas femininas. Elas observam que a marcação coordenada é comum em textos direcionados a públicos amplos, enquanto o sufixo neutro “-e” é empregado em menor frequência. O uso exclusivo do feminino predomina em textos voltados a grupos com identidades compartilhadas. O estudo conclui que a variedade de marcas de gênero evidencia um "estilo social", o qual reflete a identidade e os objetivos discursivos de quem adota a linguagem inclusiva.

O sexto capítulo, *Quem é ela? A invenção de um pronome não binário*, de autoria de Danniell Carvalho, linguista da Universidade Federal da Bahia, examina a criação e a implementação de pronomes não binários no português. Carvalho, que adota uma abordagem crítica, considera os valores de gênero atribuídos aos pronomes pessoais como logofóricos, ou seja, representações linguísticas de atribuições sociais e culturais. Ele utiliza a ideia de "fala dentro da fala", descrita por Jakobson, para explicar como o gênero gramatical reflete convenções linguísticas compartilhadas por uma comunidade.

Carvalho também discute a distribuição de gênero em diferentes línguas, normalmente restrita aos valores feminino e masculino, e apresenta tentativas de introduzir formas não binárias. Ele reflete sobre as dificuldades enfrentadas no Brasil para incorporar pronomes

neutros, analisando as barreiras culturais e linguísticas que limitaram sua aceitação. Por fim, o autor argumenta que, mais do que neutralizar o gênero, é essencial buscar uma justiça de gênero nas línguas, respeitando as demandas por inclusão e diversidade.

No sétimo capítulo, *Projetos de lei contrários à “linguagem neutra” no Brasil*, Fábio Ramos Barbosa Filho, organizador da obra e professor na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, analisa seis propostas legislativas que buscam proibir o uso da linguagem neutra. Ele inicia a reflexão destacando que “as línguas sempre entretêm alguma relação com os espaços políticos, com os territórios e com a vida material das diferentes sociedades históricas” (p. 143), situando o debate em um contexto de mudanças políticas que atravessam a história do Brasil. Barbosa Filho examina esse fenômeno contemporâneo com foco na linguagem neutra.

O autor enfatiza que não busca emitir juízos de valor sobre os projetos analisados, mas sim levantar dúvidas e reflexões. Ele sugere que a controvérsia em torno da linguagem neutra não é meramente linguístico-gramatical, é essencialmente semântica, envolvendo questões de significado e interpretação. Ao investigar os argumentos e justificativas desses projetos expõe possíveis motivações subjacentes, questionando quem ou o que estaria sendo impactado pelas mudanças associadas à adoção da linguagem neutra. Assim, conclui que tais propostas frequentemente refletem um “fascismo linguístico”, que instrumentaliza a língua como veículo para combater o que seus defensores denominam “ideologia de gênero”.

No oitavo capítulo, *Contribuições para intervir na esfera pública: projeto de lei sobre a linguagem inclusiva de gênero*, Mara Glozman, professora e pesquisadora do Instituto de Linguística da Universidade de Buenos Aires, apresenta um projeto de lei argentino que propõe a adoção da linguagem inclusiva. Glozman descreve os objetivos e a fundamentação teórica do projeto, desenvolvido em colaboração com uma deputada nacional e uma comissão técnica. A autora analisa trechos do texto legislativo, demonstrando como as pluralidades de formas linguísticas coexistentes promovem liberdade de expressão e fortalecem direitos já estabelecidos. Ela também identifica paralelos entre os desafios enfrentados pelas sociedades argentina e brasileira em relação ao tema, destacando a importância de respeitar a diversidade cultural e linguística.

Por fim, no nono capítulo, *A linguagem neutra e o ensino de língua portuguesa na escola*, Samuel Gomes de Oliveira, doutor em Letras e professor no município de Canoas (RS), explora como a neutralização de gênero pode ser incorporada ao ensino da língua portuguesa. Oliveira defende que a linguagem neutra deve ser abordada nas escolas, considerando sua relevância social e seu potencial para fomentar a reflexão crítica. Ele enfatiza que professores de língua portuguesa desempenham um papel central nesse processo, sendo responsáveis por mediar debates sobre o poder simbólico da linguagem e suas implicações sociais. O capítulo inclui sugestões práticas para que educadores incorporem o tema em suas aulas de forma construtiva e reflexiva.

É possível concluir que o livro oferece um panorama multifacetado e crítico sobre a linguagem neutra, evidenciando sua relevância para debates contemporâneos sobre inclusão e justiça social. Longe de propor respostas simples, a obra convida à reflexão e ao diálogo, mostrando como as questões linguísticas estão intrinsecamente ligadas a dinâmicas culturais e políticas.

Data de submissão: 16.09.2025

Data de aprovação: 15.12.2025

REFERÊNCIAS

BARBOSA FILHO, F. R.; OTHERO, G. (org.) **A Linguagem “neutra”: língua e gênero em debate**. São Paulo: Parábola, 2022.

Nova Revista Amazônica

novarevistaamazonica.ufpa@gmail.com