



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS

DÉBORA LOUISE FILGUEIRA

**COMUNIDADE QUILOMBOLA DE MITUAÇU, RACISMO AMBIENTAL E A
REAPROPRIAÇÃO DOS TERRITÓRIOS DE VIDA NO VALE DO RIO GRAMAME
NA PARAÍBA – PB**

JOÃO PESSOA- PB
2025

DÉBORA LOUISE FILGUEIRA

**COMUNIDADE QUILOMBOLA DE MITUAÇU, RACISMO AMBIENTAL E A
REAPROPRIAÇÃO DOS TERRITÓRIOS DE VIDA NO VALE DO RIO GRAMAME
NA PARAÍBA – PB**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas - PPGCJ do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Doutora em Ciências Jurídicas.

Área de concentração: Direitos Humanos e Desenvolvimento.

Linha de pesquisa 2 - Inclusão Social, Proteção e Defesa dos Direitos Humanos.

Orientação: Prof^ª. Dr^ª.: Maria Creusa de Araújo Borges

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F481c Filgueira, Debora Louise.

Comunidade quilombola de Mituaçu, racismo ambiental e a reapropriação dos territórios de vida no Vale do Rio Gramame na Paraíba - PB / Debora Louise Filgueira. - João Pessoa, 2025.
233 f. : il.

Orientação: Maria Creusa de Araújo Borges.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCJ.

1. Conflitos socioambientais. 2. Racismo ambiental. 3. Justiça ambiental. 4. Rio Gramame. 5. Comunidade quilombola de Mituaçu. I. Borges, Maria Creusa de Araújo. II. Título.

UFPB/BC

CDU 316.33:504(043)



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA CENTRO DE CIÊNCIAS
JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS**

ATA DE DEFESA DE DOUTORADO

Ata da Banca Examinadora da Doutoranda DÉBORA LOUISE FILGUEIRA candidata ao grau de Doutora em Ciências Jurídicas.

Às 09h30 do dia 25 de junho de 2025, em ambiente virtual (<https://meet.google.com/nzk-bmhy-vbx>), reuniu-se a Comissão Examinadora formada pelos seguintes Professores Doutores: Maria Creusa de Araújo Borges (Orientadora PPGCJ/UFPB), Luciano Mariz Maia (Avaliador Interno PPGCJ/UFPB), Fernando Joaquim Ferreira Maia (Avaliador Interno PPGCJ/UFPB), Inês Virgínia Prado Soares (Avaliadora Externa/PUC-SP), Joaquim Shiraishi Neto (Avaliador Externo/UFMA) e José Gilberto de Souza (Avaliador Externo/UFPB), para avaliar a tese de Doutorado da aluna Débora Louise Filgueira, intitulada: **“COMUNIDADE QUILOMBOLA DE MITUAÇU, RACISMO AMBIENTAL E A REAPROPRIAÇÃO DOS TERRITÓRIOS DE VIDA NO VALE DO RIO GRMAME NA PARAÍBA-PB”**, candidata ao grau de Doutor em Ciências Jurídicas, área de concentração em Direitos Humanos e Desenvolvimento. Compareceram à cerimônia, além da candidata, professores, alunos e convidados. Dando início à solenidade, a professora Maria Creusa de Araújo Borges (Orientadora PPGCJ/UFPB) apresentou a Comissão Examinadora, passando a palavra à doutoranda, que discorreu sobre o tema dentro do prazo regimental. A candidata foi a seguir arguida pelos examinadores na forma regimental. Ato contínuo, passou então a Comissão, em caráter secreto, à avaliação e ao julgamento do referido trabalho, concluindo por atribuir-lhe o conceito APROVADO, o qual foi proclamado pela Presidência da Comissão, achando-se a candidata legalmente habilitada a receber o grau de Doutora em Ciências Jurídicas, cabendo à Universidade Federal da Paraíba providenciar, como de direito, o diploma de Doutor ao que a mesma faz jus. Nada mais havendo a declarar, a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, Wlly Annie Feitosa Barbosa, Assistente em Administração do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, lavrei a presente ata, que assino juntamente com os demais membros da banca, para certificar a realização desta defesa, assim como também a participação dos membros acima descritos na comissão examinadora. João Pessoa, 25 de junho de 2025.XXXXXXX

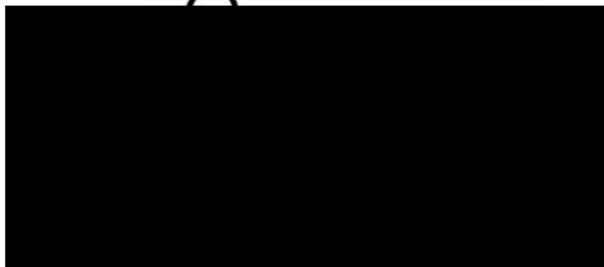
Assinado Digitalmente – SIPAC/UFPB
Profª. Dra. Maria Creusa de Araújo Borges
(Orientadora PPGCJ - UFPB)



Documento assinado digitalmente
LUCIANO MARIZ MAIA
Data: 30/07/2025 18:03:59-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinado Digitalmente –
SIPAC/UFPB Prof. Dr. Luciano
Mariz Maia (Avaliador Interno
PPGCJ - UFPB)

Assinado Digitalmente – SIPAC/UFPB
Prof. Dr. Fernando Joaquim Ferreira Maia
(Avaliador Interno PPGCJ - UFPB)



Profª. Dra. Inês Virginia Prado Soares
(Avaliadora Externa/PUC-SP)



Documento assinado digitalmente
JOAQUIM SHIRAISHI NETO
Data: 27/06/2025 15:06:15-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto
(Avaliador Externo/UFMA)



Documento assinado digitalmente
JOSE GILBERTO DE SOUZA
Data: 30/06/2025 11:43:41-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. José Gilberto de Souza
(Avaliador Externo/UFPB)

Dedico esta tese aos meu esposo, Daniel, que lutou minhas batalhas, suportou minhas ausências, chorou minhas lágrimas e me fez mais forte. Aos meus pais, Alberto e Prazeres, pelo amor e apoio incondicionais.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus por ser a fonte de todo conhecimento e de todo saber. Por ter me dado sabedoria, abrigo e descanso nos momentos de cansaço e angústia; força e alegria para continuar a jornada com a certeza de que estava comigo em todos os momentos.

Agradeço ao meu querido e amado esposo, Daniel, que me apoiou desde o início desta longa caminhada. Pela compreensão nos momentos de ausência e pelo suporte incondicional. Obrigada por carregar os meus fardos e torná-los mais leve. Eu amo você!

Agradeço a minha mãe, Prazeres, pela dedicação inabalável, pelas renúncias afetuosas e amor incondicionais dedicados a mim. Suas orações foram meu suporte em meio aos árduos momentos da trajetória deste doutorado, bem como de toda minha vida.

Ao meu pai, Alberto, por me ensinar, desde a mais tenra idade, o valor do trabalho, do esforço e dos estudos e da importância de dedicar-se com amor e determinação na conquista dos meus sonhos. Obrigada por me ensinar sobre perseverança e resiliência.

Agradeço a minha orientadora, Profa. Dra. Maria Creusa de Araújo Borges, por todo suporte e dedicação com que me acolheu e me conduziu no processo de construção desta tese. A dedicação com que exerce o árduo papel da docência e da pesquisa são dignos de reconhecimento e respeito.

À comunidade Quilombola de Mituaçu e à Escola Viva Olho do Tempo pelo acolhimento e hospitalidade, pelos diálogos, pela partilha dos saberes e da vida que foram fundamentais não apenas para a elaboração da tese, mas para a minha construção e aperfeiçoamento enquanto ser humano.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pelo financiamento durante a pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas – UFPB, professores, técnicos e alunos, por todo suporte e conhecimento compartilhados, pelas discussões construtivas e enriquecedoras ao longo desses quatro anos de pesquisa.

RESUMO

A presente tese desenvolve uma investigação crítica sobre o fenômeno do racismo ambiental, tendo como objeto empírico o caso da poluição do rio Gramame, no estado da Paraíba. As desigualdades sociais e as práticas de exclusão e injustiça ambiental a que estão submetidas as comunidades do Vale do Rio Gramame reafirmam a lógica da necropolítica aplicada aos territórios tradicionais e constituem violações sistemáticas e multidimensionais de direitos fundamentais assegurados pela Constituição Federal de 1988. Paralelamente, a resistência das comunidades impactadas revela-se como um processo ativo de ressignificação do território, de autodeterminação e de reapropriação dos seus territórios de vida. Essa resistência confronta a lógica da acumulação por desposseção e a destruição ambiental promovidas por projetos capitalistas, propondo alternativas sustentáveis frente à devastação ambiental imposta e configurando-se como ato político de (re)existência. Dessa forma, a pesquisa analisa de que maneira as comunidades do Vale do Rio Gramame, principalmente a comunidade quilombola de Mituaçu, constroem estratégias de resistência e se reapropriam de seus territórios de vida e reafirmam suas identidades. A tese orienta-se pela questão central: De que forma o racismo ambiental se manifesta nas dinâmicas de exclusão territorial e de negação de direitos fundamentais das comunidades tradicionais e vulneráveis do Vale do Rio Gramame, e como esses grupos constroem estratégias de resistência e reapropriação de seu território? Como objetivo geral, buscou-se analisar as manifestações concretas do racismo ambiental, com base na interseccionalidade, destacando a relação entre as injustiças ambientais, a violação dos direitos territoriais e a preservação cultural. Por sua vez, os objetivos específicos foram: a) Apresentar o debate teórico-conceitual do racismo ambiental perpetrado contra as comunidades vulneráveis e tradicionais; b) Investigar os conflitos socioambientais que envolvem a Bacia Hidrográfica do Rio Gramame e sua influência na dinâmica e estrutura territorial da comunidade quilombola de Mituaçu - PB e no processo identitário enquanto quilombolas; c) Analisar a defesa dos patrimônios naturais e culturais como expressão de resistência territorial e de construção de justiça ambiental por meio do diálogo de saberes; d) Avaliar a participação política dos sujeitos envolvidos na reivindicação de seus direitos fundamentais e as ações de reparo em favor da população desproporcionalmente atingida. Metodologicamente, adotou-se uma abordagem qualitativa, com revisão de fontes bibliográficas e documentais, além da pesquisa de campo que incluiu entrevistas semiestruturadas, observação participante, registro fotográfico e de áudio e diário de campo. Os resultados evidenciam que a resistência das comunidades tradicionais no Vale do Gramame constitui um processo ativo e contínuo de ressignificação dos lutas e da defesa dos territórios e de seus modos de vida, sustentado por uma lógica contra-hegemônica que confronta o modelo de desenvolvimento econômico vigente e propõe alternativas baseadas na justiça ambiental e na valorização da diversidade cultural.

Palavras-chave: território; racismo ambiental; necropolítica; rio Gramame; comunidade quilombola de Mituaçu.

ABSTRACT

This thesis develops a critical investigation into the phenomenon of environmental racism, using as its empirical object the case of pollution in the Gramame River, in the state of Paraíba, Brazil. The social inequalities and practices of exclusion and environmental injustice to which the communities of the Gramame River Valley are subjected reaffirm the logic of necropolitics applied to traditional territories and constitute systematic and multidimensional violations of fundamental rights guaranteed by the 1988 Federal Constitution. At the same time, the resistance of the affected communities emerges as an active process of territorial re-signification, self-determination and reappropriation of their life territories. This resistance confronts the logic of accumulation by dispossession and the environmental destruction promoted by capitalist projects, proposing sustainable alternatives to the imposed environmental devastation and establishing itself as a political act of (re)existence. Accordingly, the research analyzes how the communities of the Gramame River Valley, especially the quilombola community of Mituaçu, develop strategies of resistance, reappropriate their territories of life and reaffirm their identities. The thesis is guided by the central question: How does environmental racism manifest itself in the dynamics of territorial exclusion and denial of fundamental rights affecting traditional and vulnerable communities in the Gramame River Valley, and how do these groups construct strategies of resistance and territorial reappropriation? The general objective was to analyze the concrete manifestations of environmental racism based on an intersectional perspective, highlighting the relationship between environmental injustices, the violation of territorial rights and cultural preservation. The specific objectives were: (a) to present the theoretical and conceptual debate on environmental racism perpetrated against vulnerable and traditional communities; (b) to investigate the socio-environmental conflicts involving the Gramame River Basin and their influence on the territorial dynamics and structure of the quilombola community of Mituaçu (PB), as well as on its identity-building process as a quilombola community; (c) to analyze the defense of natural and cultural heritage as an expression of territorial resistance and the construction of environmental justice through a dialogue of knowledges; and (d) to assess the political participation of the subjects involved in the struggle for their fundamental rights and the actions of reparation in favor of the disproportionately affected population. Methodologically, a qualitative approach was adopted, consisting of a review of bibliographical and documentary sources, as well as field research that included semi-structured interviews, participant observation, photographic and audio records, and a field diary. The results show that the resistance of traditional communities in the Gramame Valley constitutes an active and continuous process of re-signifying struggles and defending their territories and ways of life, supported by a counter-hegemonic logic that confronts the current model of economic development and proposes alternatives based on environmental justice and the appreciation of cultural diversity.

Keywords: territory; environmental racism; necropolitics; Gramame River; quilombola community of Mituaçu.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Território quilombola de Mituaçu – PB	109
Figuras 2 e 3	Ponte dos Arcos que liga João Pessoa ao Município do Conde	109
Figuras 4 e 5	Entrada da Comunidade Quilombola de Mituaçu – PB	110
Figura 6	Placa de venda de terreno dentro da Comunidade de Mituaçu	113
Figuras 7 e 8	Escola Municipal Ovídio Tavares Moraes	115
Figura 9	Pavilhão do Quintal Cultural de Mituaçu	116
Figuras 10 e 11	Unidade de Saúde da Família de Mituaçu	116
Figura 12	Sede da rádio comunitária	117
Figuras 13 e 14	Rua do rio e rua da associação comunitária	118
Figura 15	Sede da Associação Comunitária de Mituaçu	119
Figuras 16 e 17	Roçado do Entrevistado 7	121
Figura 18	Plantação de macaxeira	122
Figura 19	Plantação de feijão macassar	122
Figura 20	Pé de jaca	123
Figura 21	Pé de mamão	123
Figuras 22 e 23	Criação de equinos e suínos	125
Figura 24	Margens do rio Gramame	126
Figuras 25 e 26	Covo: Instrumento de pesca utilizado para pescar camarão e pequenos peixes	132
Figura 27	Ratoeira: Instrumento para pescar caranguejo e goiamum	132
Figura 28	Índice de qualidade das águas do Rio Gramame	137
Figura 29	Mutirão de limpeza no Rio Gramame	145
Figura 30	Igreja Católica de Mituaçu	149
Figura 31	Igreja Assembleia de Deus	149
Figuras 32 e 33	Festa da Lapinha	150
Figura 34	Coco de Roda	154
Figuras 35 e 36	Festa da Consciência Negra em Mituaçu	155
Figuras 37 e 38	Ações desenvolvidas pela EVOT	181
Figura 39	Ocupação do Rio Gramame	182
Figura 40	Remada do Abraço	182
Figuras 41 e 42	Sessão especial para discutir medidas de preservação do rio Gramame na Câmara Municipal de João Pessoa	184
Figuras 43 e 44	Reunião com o Ministério Público Estadual, representantes da UFPB, outros movimentos sociais e EVOT	185
Figuras 45 e 46	Selos vencedores categoria ensino fundamental	190

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Localização da bacia hidrográfica do rio Gramame, Paraíba.....	17
Mapa 2 - Localização do território quilombola de Mituaçu, Paraíba.....	108

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Instrumentos normativos internacionais sobre discriminação, racismo e questões ambientais	27
Quadro 2 – Instrumentos normativos nacionais sobre discriminação, racismo e questões relacionadas.....	28
Quadro 3 – Quadro resumo das expressões concretas do Racismo Ambiental.....	146

LISTA DE SIGLAS

AESA	Agência Executiva de Gestão das Águas da Paraíba
AGNU	Assembleia Geral das Nações Unidas
BHRG	Bacia Hidrográfica do Rio Gramame
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CIDH	Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CNS	Conselho Nacional de Saúde
Corte IDH	Corte Interamericana de Direitos Humanos
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
EVOT	Escola Viva Olho do Tempo
GESTAR	Grupo de Pesquisa Trabalho, Território e Cidadania
INCRA	Instituto Nacional de Reforma Agrária
MPE	Ministério Público Estadual
MPF	Ministério Público Federal
OEА	Organização dos Estados Americanos
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PCTs	Povos e Comunidades Tradicionais
PIDCP	Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos
PIDESC	Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PPGDH	Programa de Pós em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas
PRDC	Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão
RBJA	Rede Brasileira de Justiça Ambiental
TAC	Termo de Ajustamento de Conduta
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 Da contextualização e delimitação do problema	16
1.2 Da justificativa	20
1.3 Da hipótese e da estrutura da tese	22
1.4 Dos objetivos.....	24
1.4.1 Objetivo geral.....	24
1.4.2 Objetivos específicos.....	24
1.5 Concepções e orientações teórico-metodológicas	25
1.5.1 Da pesquisa de campo	29
1.5.2 Análise e discussão dos dados.....	32
1.5.3 Considerações sobre o método	33
2 RACISMO AMBIENTAL: TERRITÓRIOS DE VIDA X TERRITÓRIOS DE SACRIFÍCIO	36
2.1 Uma análise histórica do movimento por justiça ambiental no plano internacional 40	
2.1.1 O movimento por justiça ambiental no Brasil no contexto das desigualdades estruturais do capitalismo.....	43
2.2 Racismo ambiental e a necropolítica dos territórios: As faces excludentes do desenvolvimento	52
2.3 Arcabouço jurídico de direitos humanos de enfrentamento ao racismo	65
2.4 A lógica abissal e a colonialidade no direito: Mecanismos de exclusão e silenciamento	79
3 TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES NO VALE DO RIO GRAMAME: CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS E ESTRATÉGIAS DE REAPROPRIAÇÃO.....	87
3.1 Concepções e reflexões sobre a dinâmica multidimensional dos territórios	88
3.2 Territórios Quilombolas e Direitos Humanos: A emergência de um campo jurídico em disputa.....	95
3.3 Comunidade Quilombola de Mituaçu - PB: Territorialidades e manifestações culturais no processo de resistência e de reapropriação do território	107
3.4 Problemas socioambientais decorrentes da poluição do Rio Gramame e seus impactos no território	136
3.5 Práticas culturais, resistência e identidade quilombola	147
4 ENTRE SABERES E TERRITÓRIOS: A DEFESA DOS PATRIMÔNIOS NATURAIS E CULTURAIS COMO ATO DE (RE)EXISTÊNCIA E JUSTIÇA AMBIENTAL	156
4.1 Do arcabouço jurídico internacional dos direitos humanos acerca da defesa dos patrimônios naturais e culturais.....	157

4.2 Fundamentos normativos da proteção do patrimônio cultural no ordenamento jurídico brasileiro	166
4.3 Educação patrimonial como um direito humano: Visibilidade de novos paradigmas	169
4.3.1 Histórico e fundamentação da Educação Patrimonial no direito brasileiro	173
5 CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS NA BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO GRAMAME E MEDIDAS DE COMBATE	178
5.1 Histórico de lutas e resistência na luta contra o racismo ambiental no Vale do Gramame- PB.....	179
5.1.2 O Ministério Público Brasileiro e a promoção da justiça socioambiental no Vale do Gramame	186
5.2 Participação social e a democratização ambiental: Fundamentos jurídicos e operacionais à luz do Acordo de Escazú	198
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	206
REFERÊNCIAS	212
APÊNDICE A	224
APÊNDICE B.....	227
ANEXO A.....	229
ANEXO B.....	230

1 INTRODUÇÃO

Enfrentar os problemas socioambientais têm sido uma das principais demandas do século XXI. Trata-se de questões urgentes e complexas, principalmente devido às concepções de progresso e desenvolvimento que são base do paradigma econômico vigente predominantemente centrado na maximização do lucro e na exploração dos recursos naturais.

A concepção de desenvolvimento ultrapassa os limites do domínio econômico, transcendendo os ideários de riqueza e evolução pautados nas ideologias hegemônicas e neodesenvolvimentistas. Esses pensamentos têm como premissa a racionalidade econômico-tecnológica com ênfase no aumento da capacidade produtiva, ao mesmo tempo em que negligencia as reflexões acerca da luta de classes e das relações de poder que sustentam as estruturas sociais, bem como as injustiças sociais, ambientais, econômicas e raciais.

À revelia das dos direitos humanos previstos em tratados e acordos internacionais e nacionais, as comunidades mais vulnerabilizadas, incluindo as tradicionais (indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, dentre outras), rurais e campesinas, além da classe trabalhadora nas periferias dos centros urbanos e no campo, enfrentam diversas formas de discriminação, inclusive no que diz respeito às questões ambientais.

Tais práticas resultam no enriquecimento de poucos e na exploração, violência e morte daqueles que resistem a serem absorvidos pela lógica do mercado e reduzidos às razões do poder econômico. Dessa forma, tais comunidades são consideradas atrasadas, improdutivas, sem cultura e, portanto, empecilho ao “progresso” e ao “desenvolvimento”.

Essas operações se dão por intermédio de uma lógica de exploração da natureza com aporte em práticas predatórias que destroem culturas, uniformizam as cosmovisões e os modos de criar, fazer e viver, desconsiderando os saberes tradicionais, inferiorizando e invisibilizando culturas e modos de vida.

Dessa forma, constantemente, as perspectivas e interesses desses grupos marginalizados são estruturalmente prejudicados no processo de formulação e na efetivação de políticas públicas de desenvolvimento territorial e de proteção ambiental. Seus impactos transcendem as questões materiais, uma vez que afetam diretamente os territórios de vida, as identidades e os modos de ser, viver e produzir dessas comunidades.

Neste cenário, protagonizado pelo conflito entre interesses divergentes no que diz respeito ao meio ambiente e aos diferentes modos de apropriação da natureza e das questões culturais e econômicas, propõe-se o debate acerca da resistência contra o racismo ambiental e

o processo de (re)apropriação dos territórios de vida no contexto da poluição do rio Gramame no estado da Paraíba.

O arcabouço teórico que trata sobre o racismo ambiental ainda é incipiente para dar conta das particularidades e especificidades desse fenômeno no Brasil, em razão das assimetrias estruturantes dos problemas ambientais e das desigualdades socioeconômicas. Contudo, as reivindicações dos movimentos sociais e o surgimento do debate público tem trazido maior relevância à discussão, tanto no cenário internacional quanto nacional.

Destaca-se, portanto, a necessidade de compreender as dimensões que estão interseccionadas dentro das vulnerabilidades, estabelecendo um debate articulado entre a temática do meio ambiente e as questões econômicas, a diversidade cultural, bem como o impacto da escravidão e do colonialismo nas questões socioambientais.

Para a construção de um novo paradigma econômico e produtivo, é preciso romper com a racionalidade da modernidade que exclui e homogeneiza a relação homem-natureza-cultura. É necessária uma reorientação das estruturas de poder que subordinam a natureza à lógica do valor de troca e da acumulação, de modo a desafiar a lógica dominante de exploração dos recursos naturais pautada pela maximização do lucro.

Sob essa ótica, é fundamental a elaboração de ações coletivas e democráticas, considerando os diálogos interculturais, a partir das especificidades locais, das questões culturais e identitárias para debater e encontrar soluções viáveis, eficientes e democráticas para os problemas socioambientais.

Nesse contexto, destacamos a importância do reconhecimento e da valorização dos saberes tradicionais na construção e elaboração de alternativas sustentáveis que abranjam os interesses das comunidades mais vulnerabilizadas, capaz de abrir caminhos que conduzam à justiça ambiental e à garantia do direito à vida e ao bem-estar de todos sem qualquer tipo de distinção.

1.1 Da contextualização e delimitação do problema

A pesquisa delimita-se, territorialmente, à Bacia Hidrográfica do Rio Gramame (BHRG), com ênfase no trecho que compreende as comunidades periféricas localizadas na região do Vale do Gramame, na divisa dos municípios de João Pessoa e Conde, no Estado da Paraíba.

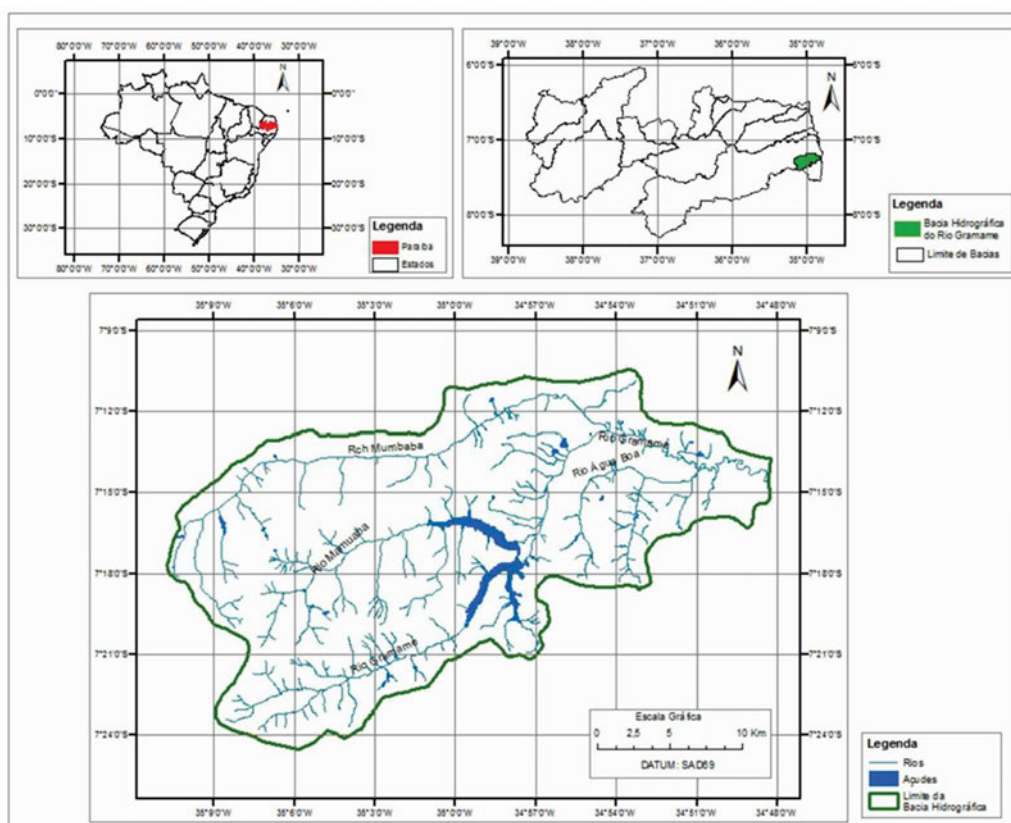
A área rural, situada às margens do Rio Gramame, é formada pelas comunidades de Engenho Velho e Gramame, ambas localizadas em João Pessoa, e Mituaçu, comunidade

quilombola localizada no município do Conde - PB. Essas comunidades apresentam características semelhantes como altas taxas desemprego, alto índice de concentração de população de baixa renda, baixa escolaridade, falta de equipamentos infraestruturais básicos, além de serem alvo da especulação imobiliária (Maia; Ramos, 2019).

A Bacia Hidrográfica do Rio Gramame possui uma área de, aproximadamente, 589,1 km² e localiza-se entre as latitudes 7°11' e 7°23' Sul e as longitudes 34°48' e 35°10' Oeste, no Litoral Sul da Paraíba e abrange parte dos municípios de Alhandra, Cruz do Espírito Santo, João Pessoa, Santa Rita, São Miguel de Taipu, Conde e Pedras de Fogo (Nunes, 2017). As nascentes localizam-se na região do Oratório, área rural no município de Pedras de Fogo, desaguando na Barra de Gramame, limite entre João Pessoa e Conde.

O principal curso d'água da bacia é o rio Gramame, com extensão de 54,3 km. É responsável por cerca de 70% do abastecimento de água de João Pessoa e região metropolitana que compreende os municípios de João Pessoa, Cabedelo, Bayeux e parte de Santa Rita, e das cidades de Pedras de Fogo e Conde, beneficiando mais de um milhão de pessoas. Seus principais afluentes são os rios Mumbaba, Mamuaba e Água Boa (Nunes, 2017).

Mapa 1 – Localização da bacia hidrográfica do rio Gramame, Paraíba



Fonte: Lucena; Pires; Filgueira (2017)

O Rio Gramame constitui um dos principais recursos hídricos da bacia hidrográfica do Rio Gramame, exercendo função essencial na segurança hídrica, na preservação da biodiversidade local, bem como na geração de renda e na manutenção dos modos de vida das comunidades que dependem do rio para sua sobrevivência física e cultural.

Apesar de seu importante papel para o abastecimento da região, a bacia vem enfrentando um intenso processo de degradação antrópica que afeta cerca de um milhão de pessoas. A partir da década de 1960, com a instalação do Distrito Industrial de João Pessoa, às margens da BR-101, tem-se observado um aumento da poluição dos recursos hídricos

Destacam-se, nesse cenário, as indústrias dos setores de plásticos, papéis, têxteis, calçadistas, cerâmicos e de transporte, cujos processos produtivos geram elevados volumes de efluentes e resíduos químicos. Esses materiais, frequentemente, são descartados de forma inadequada, comprometendo a qualidade da água, a integridade dos ecossistemas aquáticos, a saúde, a renda e os modos de vida da população que sobrevive da pesca.

Além disso, destacam-se o uso e ocupação do solo de forma desordenada, a ausência de planejamento urbano, o descarte inadequado de resíduos sólidos, a ausência de saneamento básico, além do uso indiscriminado de agrotóxicos, pesticidas, fertilizantes e outros poluentes advindos, principalmente, das plantações de cana-de-açúcar e do desmatamento das áreas de preservação permanente.

Tais práticas têm contribuído para a redução da biodiversidade, além de comprometer a saúde, a renda e a qualidade de vida das comunidades que vivem em seu entorno, principalmente, aquelas marcadas pelo histórico de vulnerabilidade em razão da baixa distribuição de renda, dos elevados índices de desemprego e de baixa escolaridade.

Dessa forma, é possível constatar uma série de violações tanto ao meio ambiente, como à vida e à dignidade desses sujeitos em estado de vulnerabilidade. Esses processos evidenciam as limitações e contradições de uma economia de mercado que está pautada, unicamente, no crescimento econômico desvinculado de políticas ambientais, culturais e territoriais eficazes. Esse "modus operandi" aprofunda as vulnerabilidades a que esses grupos são expostos cotidianamente e afeta, de modo particular, comunidades que dependem diretamente desses recursos para sua subsistência e reprodução de seus modos de vida.

Além da poluição industrial, destaca-se a contaminação provocada pelo uso intensivo de agrotóxicos. Segundo dados do mapa: “Gota d’água: cartografia dos rios e corais ameaçados de João Pessoa” (2020), organizado por pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo e do projeto de extensão do Departamento de Geociências da

Universidade Federal da Paraíba - UFPB, foram identificados mais de 29 metais pesados no Rio Gramame, entre eles, o mercúrio. Também foram detectados 43 tipos de agrotóxicos, dos quais: 27,9% são extremamente tóxicos; 30,2% altamente tóxicos; 32,6% medianamente tóxicos; 6,9% pouco tóxicos e 2,3% indefinidos (Nunes, 2017).

O aumento da poluição agrícola, industrial e urbana ultrapassa a dimensão dos danos relacionados à questão ecológica, atingindo aspectos econômicos, sociais e culturais. Os impactos da degradação também comprometem os vínculos socioculturais que são estabelecidos com o rio. Nesse sentido, o rio Gramame é considerado por essas comunidades como um bem cultural, ele representa um valor simbólico e imaterial diretamente relacionado à identidade, ao trabalho, aos modos de vida e as expressões culturais. Dessa forma, apesar de afetar de modo geral toda sociedade, é possível constatar um padrão de imposição desproporcional do ônus do modelo de desenvolvimento hegemônico às classes mais vulnerabilizadas da sociedade.

Além disso, essas comunidades são frequentemente marginalizadas e excluídas do processo de tomada de decisão, bem como das etapas de formulação de políticas públicas. Essa discriminação revela as relações assimétricas de poder que acabam perpetuando práticas de invisibilização e negação de saberes, interesses e formas de organização social próprias dessas populações.

Sendo assim, é fundamental reconhecer a importância da diversidade cultural e, portanto, de um olhar especial às comunidades economicamente vulneráveis e tradicionais que resistem e lutam pela reapropriação de seus territórios de vida, pela manutenção dos seus modos de ser, fazer e criar, e pela autogestão dos bens comuns com base em suas expressões culturais, identidades, saberes ancestrais, modos próprios de viver e de produzir.

Ao reivindicar seus direitos fundamentais, tais grupos operam na contramão do paradigma do desenvolvimento econômico fundamentado no lucro, na propriedade privada da terra e na expropriação dos recursos naturais e da exploração da mão de obra. Assim, essas comunidades reiteram a importância de suas identidades, conhecimentos ancestrais e cultura como base para a construção de alternativas sustentáveis e inclusivas, a fim de assegurar a justiça ambiental e social no Vale do Rio Gramame. Destarte, a reapropriação dos territórios de vida e a autoafirmação da identidade configuram-se como atos de resistência diante das desigualdades históricas e estruturais que marcam historicamente esses sujeitos.

Sendo assim, a questão do racismo ambiental no Vale do Rio Gramame consiste em uma disputa entre interesses opostos e conflitantes que envolve diversos setores da sociedade e que requer a articulação entre setor privado, governo, comunidades impactadas e pesquisadores

de forma a conscientizar a população, mobilizar e articular as populações impactadas por meio de uma abordagem interseccional, participativa e intersetorial.

Diante desse cenário, esta tese propõe investigar o seguinte problema de pesquisa: De que maneira o racismo ambiental se manifesta nas dinâmicas de exclusão territorial e na negação dos direitos fundamentais das comunidades tradicionais do Vale do Rio Gramame, e de que forma esses grupos constroem estratégias de resistência e reapropriação de seus territórios?

1.2 Da justificativa

A relevância da presente tese doutoral reside, dentre outros fatores, na necessidade de uma análise jurídica da temática do racismo ambiental a partir de diálogos interculturais e interseccionais. Embora existam diversos estudos, entre monografias, dissertações e teses sobre a Bacia do Rio Gramame, esses trabalhos concentram-se majoritariamente em áreas como geografia, ciências biológicas, engenharia ambiental, educação e antropologia.

Apesar do grande número de trabalhos, não foi encontrado, por meio de levantamento no repositório institucional da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), nenhuma dissertação ou tese no âmbito do Direito que trate especificamente das questões jurídicas relacionadas à Bacia do Gramame.

Diante dessa lacuna, destaca-se a necessidade de desenvolver uma pesquisa com foco na análise jurídica dos impactos gerados pelas violações de direitos humanos decorrentes do racismo ambiental ocasionado em virtude da poluição do Rio Gramame com o objetivo de auxiliar a comunidade e os movimentos sociais envolvidos. Nesse contexto, a pesquisa se desenvolve a partir de uma perspectiva interdisciplinar, intercultural e fundamentada nos direitos humanos, buscando compreender as múltiplas dimensões da problemática e propor caminhos para sua superação.

Nesse sentido, destaca-se a importância de repensar o Direito a partir das reivindicações dos grupos e comunidades em situação de vulnerabilidade, considerando suas especificidades culturais, sociais e territoriais com objetivo de compreender a realidade local ao evidenciar as práticas e formas de resistência desses sujeitos, em diálogo com as dimensões globais, valorizando a diversidade sociocultural e no respeito aos direitos territoriais e ambientais, contribuindo para a formulação de ações e políticas públicas.

A relevância social da pesquisa se dá no sentido de que a problemática em questão envolve milhares de pessoas, tendo em vista que atinge o direito fundamental ao meio ambiente

sadio e equilibrado, o direito ao território, dentre outros. Além de atingir, de forma desproporcional, os modos de vida dessas comunidades que guardam uma relação não apenas física com o território, mas também simbólica, cultural e identitária.

Faz-se necessário, portanto, uma análise crítica de como o Direito e seus agentes têm atuado no contexto de interesses divergentes, em que são postos em xeque o bem-estar e a vida de grupos e comunidades vulnerabilizadas em contraposição aos interesses do capital e do desenvolvimento econômico. Em muitos casos, esse *modus operandi* dificulta a responsabilização dos agentes responsáveis pelos danos ambientais e fragiliza a atuação do Estado na fiscalização e monitoramento dos problemas socioambientais.

Ademais, a temática desenvolvida nesta tese está diretamente relacionada com a trajetória acadêmica da pesquisadora. O ponto nodal de aproximação com a temática em tela, o qual fez surgir a ideia inédita da tese, emergiu ainda durante a pesquisa de mestrado, ao se deparar com os impactos da poluição do Rio Gramame nos territórios, nos modos de vida, nas práticas coletivas, identitárias e nas formas de subsistência das comunidades afetadas.

Desde os primeiros períodos da graduação, a pesquisadora já atuava em temas correlatos por meio do Núcleo de Extensão Popular Flor de Mandacaru, vinculado ao Centro de Ciências Jurídicas (CCJ/UFPB), prestando assessoria jurídica universitária a movimentos sociais. Entre 2016 e 2017, estagiou no Ministério Público Federal da Paraíba (MPF/PB), mais especificamente na Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão (PRDC), cuja atuação inclui a defesa dos direitos das populações tradicionais, como as comunidades quilombolas.

Essas vivências permitiram aprofundar o conhecimento sobre os processos de luta e resistência desses grupos na busca por cidadania plena e pela efetivação de seus direitos territoriais, sociais, econômicos e culturais, além de compreender a importância do reconhecimento dos sujeitos enquanto sujeitos de direito.

Em 2018, a pesquisadora ingressou no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH/UFPB), com apoio do Programa Institucional de Bolsas da Capes. Durante o mestrado, participou de atividades de extensão e pesquisa voltadas às comunidades quilombolas, como os projetos “Mulheres Quilombolas: Interseccionalidade e Cultura no Território Tradicional Cruz da Menina, Dona Inês – PB” e “Café Geográfico: Olhares Interdisciplinares”, além do grupo de pesquisa “Gestar: Laboratório de Estudos do Território, da Cultura e Etnicidade”, ampliando sua compreensão das lutas e dos direitos desses povos.

Na dissertação de mestrado, intitulada “Identidade, Territorialidade e o Processo de Regularização Fundiária da Comunidade Quilombola de Mituaçu – PB”, investigou as

implicações jurídicas, culturais e territoriais do processo de regularização fundiária da comunidade quilombola de Mituaçu, evidenciando as múltiplas dimensões envolvidas na relação entre identidade e território.

No âmbito do doutorado, a pesquisadora integrou o grupo de pesquisa “Cortes Internacionais, Tribunais Constitucionais, Direito à Educação e Sociedade”, voltado à análise de normativas, decisões e documentos relacionados aos direitos humanos, com ênfase em povos e populações tradicionais nos cenários internacionais e nacional que contribuíram para o amadurecimento das ideias centrais desenvolvidas nesta tese.

1.3 Da hipótese e da estrutura da tese

A investigação realizada partiu do pressuposto de que o processo de discriminação que atinge as populações vulnerabilizadas do Vale do Gramame, em razão dos impactos da poluição, insere-se no âmbito do racismo ambiental.

Nesse contexto, parte-se da hipótese de que o racismo ambiental na região do Vale do Rio Gramame, apresenta-se como expressão das desigualdades estruturais que resulta na negação de direitos, bem como na invisibilização e criminalização de modos de vida que não se adequam a racionalidade econômica.

Destarte, o racismo ambiental se manifesta de diversas formas, seja pela omissão e negligência do poder público através da reprodução de práticas discriminatórias na gestão territorial e ambiental, seja pela forma como os agentes econômicos privados estendem o domínio do capital com impactos na natureza e na exploração da mão de obra.

Essa lógica institucionalizada perpetua a marginalização das comunidades tradicionais e fortalece um modelo de desenvolvimento predatório que privilegia a exploração econômica em detrimento da proteção e da autogestão dos bens comuns e dos direitos socioambientais e culturais.

Dessa forma, destaca-se que tais práticas discriminatórias reiteram a lógica da necropolítica, conforme delineada por Mbembe (2018), tendo em vista que definem aqueles que importam e os que não importam, os que tem valor e os que são descartáveis. Além disso, podem ser consideradas como violações sistemáticas e multidimensionais de direitos fundamentais assegurados pela Constituição Federal de 1988 e por tratados internacionais de direitos humanos.

Dentre os direitos violados, destacam-se o direito à terra, ao território, à territorialidade, à cultura, à dignidade, ao modo de vida e à identidade étnica, como o direito de ser quilombola,

na medida em que esses sujeitos têm negado o acesso equitativo a recursos essenciais e sua autonomia econômica e sociocultural é comprometida.

Paralelamente, a resistência das comunidades impactadas revela-se como um processo ativo de ressignificação e reapropriação dos territórios de vida e da autodeterminação. Essa resistência confronta a lógica da acumulação por desposseção (Harvey, 2005) e da apropriação dos bens comuns pelo privado, da mercantilização da vida e da destruição ambiental promovidas por projetos capitalistas e hegemônicos.

Nesse contexto, essas diferentes perspectivas sustentam as bases para a efetivação de uma cidadania plena, centrada na participação ativa e no protagonismo dos sujeitos como agentes de transformação social. O compartilhamento de saberes, aliado à valorização das culturas, das identidades e dos territórios de vida, fortalece uma consciência crítica e emancipatória que favorece a construção de uma nova realidade social baseada na diversidade, na alteridade e na justiça socioambiental (Borges; Filgueira, 2024).

A tese foi estruturada em quatro capítulos, além da introdução e das considerações finais. Na introdução, apresenta-se a delimitação do tema, os objetivos da pesquisa, a justificativa teórica e social, a contextualização do problema, bem como o percurso metodológico e os procedimentos adotados ao longo da pesquisa.

O segundo capítulo, intitulado “Racismo Ambiental: Territórios de Vida x Territórios de Sacrifício”, dedica-se à conceituação do racismo ambiental, a partir do desenvolvimento das categorias de raça, racismo, colonialidade, injustiça ambiental e necropolítica. Estabelece-se uma correlação entre esses conceitos, situando os conflitos socioambientais dentro de uma estrutura que produz a condição de morte a que estão submetidas as populações negras e as comunidades tradicionais. Para tanto, dialoga-se com autores como Achille Mbembe (2014, 2018), Ramón Grosfoguel (2008), Aimé Césaire (1978), Malcolm Ferdinand (2022), Sílvio Almeida (2019), entre outros.

O terceiro capítulo, “Território e Territorialidades no Vale do Rio Gramame: Conflitos Socioambientais e Estratégias de Reapropriação”, analisa as questões relacionadas à dinâmica multidimensional dos territórios e a emergência do direito ao território como um direito humano. Como parte do estudo de caso, analisa a construção das territorialidades dos sujeitos quilombolas de Mituaçu, comunidade quilombola situada na zona rural do Vale do Gramame.

Neste capítulo, os relatos e dados coletados por meio da pesquisa de campo e das entrevistas foram fundamentais para compreender o cenário de lutas, conflitos, estratégias organizativas no combate ao impacto da degradação ambiental e nos referenciais identitários

da comunidade. O referencial teórico inclui autores como Raffestin (1993), Milton Santos (1994), Porto-Gonçalves (2006;2010), Rogério Haesbaert (2004), Souza (2009) entre outros.

No quarto capítulo intitulado: “Entre Saberes e Territórios: A defesa dos patrimônios naturais e culturais como ato de (re)existência e justiça ambiental” discute a importância do diálogo de saberes como base para a construção de alternativas sustentáveis e para o reconhecimento da diversidade cultural-epistêmica presente nas práticas tradicionais como eixo de luta por justiça ambiental e por um modelo de convivência mais plural, justo e ecologicamente equilibrado.

Por fim, o quinto capítulo, intitulado “Conflitos Socioambientais na Bacia Hidrográfica do Rio Gramame e Instrumentos de Combate”, analisa as demandas por justiça ambiental na região e analisa as ações e políticas que vêm sendo implementadas para combater a poluição e preservar o Rio Gramame. Nesse contexto, ressalta o papel dos diversos sujeitos e entidades, incluindo o Ministério Público, as organizações da sociedade civil, as instituições de pesquisa e a comunidade local na defesa do meio ambiente. Ressalta-se especialmente o protagonismo da sociedade na gestão ambiental, por meio de ações de sensibilização, conscientização e visibilização do problema ambiental enfrentado na região.

1.4 Dos objetivos

1.4.1 Objetivo geral

Como objetivo geral, busca-se: Analisar de que forma o racismo ambiental se manifesta no Vale do Rio Gramame, evidenciando a relação entre injustiças ambientais, violação de direitos territoriais e a preservação cultural, bem como as estratégias de resistência e de reapropriação dos territórios.

1.4.2 Objetivos específicos

A partir do objetivo geral destacamos os seguintes objetivos específicos:

- a) Apresentar o debate teórico-conceitual do racismo ambiental perpetrado contra as comunidades vulneráveis e tradicionais;
- b) Investigar os conflitos socioambientais que envolvem a Bacia Hidrográfica do Rio Gramame e sua influência na dinâmica e estrutura territorial da comunidade quilombola de Mituaçu - PB e no processo identitário enquanto quilombolas;

- c) Analisar a defesa dos patrimônios naturais e culturais como expressão de resistência territorial e de construção de justiça ambiental por meio do diálogo de saberes;
- d) Avaliar a participação política dos sujeitos envolvidos na reivindicação de seus direitos fundamentais e as ações de reparo em favor da população desproporcionalmente atingida.

1.5 Concepções e orientações teórico-metodológicas

A presente pesquisa caracteriza-se enquanto qualitativa, pois permite uma interpretação holística dos contextos, fatos e realidades. A pesquisa qualitativa é relevante para uma melhor compreensão das subjetividades e particularidades que permeiam as relações sociais e as ações dos sujeitos (Minayo, 2010). Para Chizzotti (2016, p.28), tais pesquisas pretendem “interpretar o sentido do evento a partir do significado que as pessoas atribuem ao que falam e fazem”.

A escolha pela abordagem qualitativa é justificada pela necessidade de compreender, de forma ampla e contextualizada, os impactos do racismo ambiental e as lutas socioambientais relacionadas à poluição do Rio Gramame. A presente tese, portanto, propõe uma análise crítica e dialética da realidade investigada, considerando os aspectos históricos, econômicos, sociais, políticos, jurídicos e culturais que atravessam esse contexto.

Quanto à estratégia metodológica, a pesquisa adotou como base o levantamento bibliográfico e documental. Esse arcabouço teórico-metodológico contempla a análise de literatura especializada sobre o racismo ambiental, território, territorialidades e justiça socioambiental. Além disso, inclui um exame das normas jurídicas pertinentes, tanto em âmbito nacional quanto internacional.

A revisão bibliográfica permitiu estabelecer as bases conceituais que fundamentam a análise empírica. Essas referências teóricas contribuíram para a construção de um enquadramento crítico que possibilitou identificar e interpretar as violações de direitos humanos nos territórios afetados.

Nesse sentido, destaca-se a relevância de uma pesquisa interdisciplinar no campo dos direitos humanos. Tal perspectiva é fundamental para articular saberes diversos e interpretar criticamente as práticas sociais em sua complexidade e contradições inerentes. A interdisciplinaridade permite ampliar o campo de análise e integrar diferentes formas de conhecimento de forma crítica e problematizadora.

Para Casanova (2006), no atual estágio de desenvolvimento do capitalismo, é imperativo refletir sobre como os seres humanos produzem suas existências, considerando a complexidade das forças produtivas, assim como as novas descobertas científicas. Essas reflexões impõem o

desafio de analisar as ciências a partir das novas configurações das relações sociais de exploração e da renovada dialética que emerge dessas relações.

A revolução tecnológica e científica contemporânea tem influenciado significativamente a produção do conhecimento. Segundo Morin (2003), essa realidade impõe a necessidade de uma análise integrada e contextualizada, que compreenda a complexidade dos fatores sociais e naturais. É imprescindível pensar o conhecimento em rede, superando lógicas fragmentadas.

Destarte, o processo de divisão e articulação do trabalho intelectual (hiperespecialização da ciência), marcado pela fragmentação dos saberes em compartimentos estanques, tem demonstrado dificuldades epistemológicas, teóricas e metodológicas. Esse processo compromete uma compreensão mais integrada e adequada dos fenômenos. Sendo assim, o autor destaca que a separação disciplinar acarreta problemas de incomunicabilidade entre os campos do saber, que tem afetado o conhecimento da própria realidade que pretende transformar (Casanova, 2006).

Corroborando a opção metodológica e interdisciplinar adotada, apoiamo-nos em Santos (2010), que propõe uma contra epistemologia fundamentada no conceito de “ecologia de saberes”. Essa perspectiva reconhece a heterogeneidade dos saberes e conhecimentos e defende a possibilidade de interações dialógicas, colaborativas, sustentáveis e dinâmicas entre diferentes formas de saberes. Tais interações ocorrem sem anular as especificidades e singularidades dos sujeitos envolvidos, capacitando-os para reivindicar suas próprias epistemologias e cosmovisões de mundo.

Nesse sentido, estabeleceu-se um diálogo interdisciplinar com os campos do Direito, da Educação, da Geografia e da Sociologia. Essas áreas do saber foram articuladas pela perspectiva dos direitos humanos. A intercomunicação entre esses saberes ampliou a compreensão das dinâmicas territoriais, das desigualdades socioambientais e das estratégias de resistência das comunidades tradicionais.

Para a construção do enquadramento teórico, foram definidos descritores em língua portuguesa com o objetivo de localizar e recuperar estudos e pesquisas sobre os temas investigados. A seleção das palavras-chave foi orientada pela pertinência conceitual e alinhamento com os eixos centrais da pesquisa. A busca bibliográfica foi orientada pelas seguintes palavras-chave: “*racismo ambiental*”, “*território*”, “*Vale do Rio Gramame*”, “*justiça ambiental*” e “*comunidades tradicionais*”.

Com base nesses descritores, foram realizadas buscas em diferentes bases de dados eletrônicos. As plataformas consultadas incluíram: Plataforma Sucupira; Biblioteca Digital

Brasileira de Teses e Dissertações; Biblioteca Digital de Teses e Dissertações teses do programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da UFPB, Portal de Periódicos da Capes, portal da SCIELO Brasil – Scientific Electronic Library Online, o Portal Redalyc e a Biblioteca do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD, Prevention ONU e da Biblioteca da Corte Interamericana de Direitos Humanos.

No campo normativo, realizamos uma análise do arcabouço jurídico nacional e internacional relacionado às categorias centrais da pesquisa. Essa análise incluiu dispositivos constitucionais, legais e infralegais relacionados à matéria ambiental, normas de proteção a comunidades tradicionais, direitos territoriais e patrimônio cultural. Além disso, investigamos pactos internacionais de direitos humanos e diretrizes da Organização das Nações Unidas sobre a temática, conforme detalhado nos quadros apresentados a seguir:

Quadro 1 – Instrumentos normativos internacionais sobre discriminação, racismo e questões ambientais

MARCOS LEGAIS INTERNACIONAIS	REFERÊNCIA
Carta das Nações Unidas (1945)	Assinada em São Francisco, em 26 de junho de 1945, após o término da Conferência das Nações Unidas sobre Organização Internacional. Entrou em vigor em 24 de outubro do mesmo ano. Promulgada pelo Brasil por meio do Decreto nº 19.841 de 22 de outubro de 1945.
Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)	Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembleia Geral da ONU em 10 de dezembro de 1948.
Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais - PIDESC (1966)	Adotado pela Resolução n.2.200-A (XXI) da Assembleia Geral ONU em 16 de dezembro de 1966 e ratificada pelo Brasil em 24 de janeiro de 1992.
Pacto Internacional sobre Direitos Cíveis e Políticos – PIDCT (1966)	Adotado pela Resolução n.2.200-A (XXI) da Assembleia Geral ONU em 16 de dezembro de 1966 e ratificada pelo Brasil em 06 de julho de 1992.
Resolução nº 1.514 (XV) de 14 de dezembro de 1960.	Declaração sobre a concessão da independência aos países e povos coloniais.
Resolução nº 1.904 (XVIII) de 20 de novembro de 1963	Declaração das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial.
Resolução 2.106-A (XX), da Assembleia Geral da ONU de 21 de dezembro de 1965	Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial. Promulgada pelo Brasil por meio do Decreto nº 65.810 de 08 de dezembro de 1969.
Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 07 de junho de 1989.	Promove direitos referentes à cidadania dos povos e comunidades tradicionais como respeito à herança cultural, acesso às suas terras e territórios,

	contratação e condição de emprego, formação profissional, seguridade e saúde.
Declaração e Plano de Ação de Durban (2001)	Adotados na III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância realizada em 2001, na África do Sul, em Durban.
Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância (2013)	Firmada na 43ª Sessão Ordinária da Assembleia Geral das Organizações dos Estados Americanos (OEA), realizada na Guatemala em 5 de junho de 2013. (Decreto nº 10.932/2022)
Declaração de Estocolmo (1972)	Declaração da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano – 1972
Declaração Rio 92	Declaração do rio sobre meio ambiente e desenvolvimento
Agenda 21 (1992)	Resultado da conferência Eco-92 ou Rio-92, ocorrida no Rio de Janeiro, Brasil, em 1992. É um documento aprovado pela ONU que estabeleceu a importância de cada país a se comprometer a refletir, global e localmente, sobre a forma pela qual governos, empresas, organizações não-governamentais e todos os setores da sociedade poderiam cooperar no estudo de soluções para os problemas socioambientais.
Resolução n. 41/128 da Assembleia Geral ONU de 4 de dezembro de 1986	Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento
Agenda 2030 (2015)	Resultado de acordo firmado em 2015 pelos 193 Estado-membros da Organização Das Nações Unidas – ONU, com o compromisso de seguir as medidas recomendadas no documento “Transformando o Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável” para os próximos 15 anos, 2016-2030.

Fonte: Elaborado pela autora (2022)

Quadro 2 – Instrumentos normativos nacionais sobre discriminação, racismo e questões relacionadas

MARCOS LEGAIS NACIONAIS	REFERÊNCIA
Lei n.º 6.938, de 31 de agosto de 1981	Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências.
Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.	Arts. 215, 216, 231 e 232, além do art. 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias.
Lei n.º. 9.433, de 8 de janeiro de 1997.	Institui a Política Nacional de Recursos Hídricos, cria o Sistema Nacional de Gerenciamento de Recursos Hídricos, regulamenta o inciso XIX do art. 21 da Constituição Federal, e altera o art. 1º da Lei nº 8.001,

	de 13 de março de 1990, que modificou a Lei nº 7.990, de 28 de dezembro de 1989.
Lei nº. 12.288, de 20 de julho de 2010	Institui o Estatuto da Igualdade Racial.
Lei nº. 10.639, de 09 de janeiro de 2003	Altera a Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências.

Fonte: Elaborado pela autora (2022)

1.5.1 Da pesquisa de campo

Para o aprofundamento acerca das dimensões investigadas nesta tese destaca-se a importância do desenvolvimento de uma pesquisa de campo para aproximar a pesquisadora das complexidades da realidade social, bem como para conferir robustez aos resultados da pesquisa.

Em conjunto com a pesquisa documental e com as bases teóricas adotadas, a pesquisa de campo fornece o suporte necessário para a reflexão das relações sociais que produzem o espaço que não podem ser cristalizados pela teoria que também se constrói numa relação tempo-espaço e, portanto, são dinâmicas (Pereira, 2019).

Partindo do contato direto com o campo, buscou-se estabelecer relações entre a teoria e a realidade vivenciada pelos sujeitos atingidos pelo racismo ambiental (Kayser, 2006), articulando os processos de luta para a efetivação dos seus direitos fundamentais.

O trabalho de campo foi desenvolvido com o propósito de verificar *in loco* as condições de vida e de trabalho dos sujeitos investigados, assim como identificar os descompassos e os impactos provocados pela poluição do Rio Gramame sobre seus modos de vida e seus territórios.

Foram analisadas as práticas coletivas e institucionais de enfrentamento ao racismo ambiental, com ênfase no processo de mobilização e nas estratégias de resistência desenvolvidas pelos sujeitos sociais.

Tal análise foi realizada por meio do diálogo com lideranças comunitárias, atores diretamente envolvidos nas lutas territoriais, a Escola Viva Olho do Tempo (EVOT) bem como representantes do Ministério Público Estadual, possibilitando a compreensão das articulações políticas, pedagógicas e jurídicas que sustentam a defesa dos territórios e dos direitos socioambientais das comunidades tradicionais afetadas.

Durante a pesquisa de campo, utilizamos como fonte de coleta de dados as entrevistas semiestruturadas, compostas por questões abertas com o objetivo de conduzir o participante de forma livre a partir de suas concepções e percepções, memórias e vivências.

A observação do cotidiano das comunidades foi orientada por procedimentos próprios da pesquisa qualitativa, como o uso de caderno de campo para anotações, registros fotográficos e a gravação digital das entrevistas, assegurando a integridade dos dados obtidos e o anonimato.

Segundo Oliveira (2014), o caderno de campo funciona como um instrumento de registro de percepções, observações e inquietações do pesquisador, a partir da inserção no grupo observado e da interação com os sujeitos participantes, contribuindo para uma melhor compreensão acerca dos movimentos da/na pesquisa. Dessa forma, o caderno de campo contribuiu para uma compreensão mais profunda dinâmicas sociais e culturais observadas, funcionando como uma ferramenta essencial para a análise reflexiva e crítica da pesquisa.

O grupo social investigado foi composto pela liderança, bem como os moradores, agricultores e pescadores da comunidade quilombola de Mituaçu. Além da observação participante em reuniões e audiências públicas com a Escola Viva Olho do Tempo (EVOT) e representantes do poder público. Ao todo, foram entrevistados dez moradores da Comunidade Quilombola de Mituaçu, dos quais foram dois homens e oito mulheres com idade entre 31 e 65 anos.

Realizamos as entrevistas semiestruturadas a partir de roteiro previamente elaborado, que se encontra no apêndice B desta tese. O roteiro contempla questões que estimulam os entrevistados a narrarem suas origens e trajetórias, abordando temas como identidade, pertencimento e cultura, além de relações de trabalho e com a terra.

Também foram incluídas questões específicas sobre o rio Gramame. O cerne das referidas questões foi compreender de que forma a comunidade tem sido afetada, qual a percepção dos sujeitos quanto ao conflito ambiental, o racismo e suas formas de reparo/remediação. Além disso, buscou identificar a participação e o envolvimento da comunidade no processo de tomada das decisões ambientais.

As entrevistas foram realizadas mediante assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE (Apêndice A), devidamente aprovado pelo Comitê de Ética do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba – CEP/CCS (Anexo A).

Os participantes foram previamente informados sobre os aspectos gerais da pesquisa, bem como foi assegurado a garantia do anonimato e do sigilo das informações fornecidas e do direito de suspender a participação na pesquisa a qualquer momento. Também estavam cientes de que as entrevistas seriam gravadas a fim de proporcionar os registros das falas para posterior

transcrição. A pesquisadora também explicou os riscos e benefícios da pesquisa de forma acessível e clara.

Toda pesquisa científica que envolve seres humanos se depara com uma série de questões éticas que exigem do pesquisador posturas responsáveis, pautadas por princípios fundamentais da ética na produção do conhecimento.

Nesse contexto, a Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde (CNS) trata dos princípios e diretrizes norteadores dos procedimentos de aproximação, coleta e tratamento das informações obtidas em campo com os sujeitos da pesquisa, sendo normativa essencial em todas as etapas do processo investigativo.

Assim, em conformidade com as Resoluções nº 466/2012 e nº 510/2016, ambas do CNS, o projeto foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba (CEP/CCS/UFPB), tendo sido aprovado conforme documentação apresentada (Anexo B). A pesquisa de campo somente teve início após a aprovação pelo Comitê.

Além disso, o projeto foi apresentado à liderança da comunidade quilombola de Mituaçu, bem como à direção da Escola Viva Olho do Tempo, a fim de esclarecer os objetivos da pesquisa sob a perspectiva de uma prática ética e comprometida com os sujeitos envolvidos. De forma a garantir a efetivação de princípios éticos no curso da pesquisa e minimizar os riscos relacionados à intimidade e privacidade dos entrevistados, não será fornecida nenhuma informação que permita a identificação dos participantes como nome, iniciais, codinomes, números de telefone, endereços eletrônicos, fotografias ou características físicas sem a devida autorização expressa.

A fim de preservar o anonimato, os depoimentos foram identificados apenas por códigos, da seguinte forma: Entrevistado 1 (E1), Entrevistado 2 (E2), Entrevistado 3 (E3), e assim por diante. Além disso, foi assegurado ao entrevistado (a) o direito de interromper e desistir da entrevista em qualquer momento, sem qualquer prejuízo.

De acordo com a Resolução nº 466/2012 do CNS, toda pesquisa com seres humanos envolve algum nível de risco. No caso da presente investigação, não foram previstas intervenções invasivas e os riscos potenciais foram considerados de baixa escala. Entre eles, destacam-se: cansaço, desconforto devido ao tempo da entrevista, possíveis constrangimentos ou desconfiança, além de desgaste emocional ao relembrar experiências vividas desagradáveis. Diante disso, foram adotadas estratégias de cuidado desde as fases iniciais nos primeiros contatos com o campo e durante a realização das entrevistas, com especial atenção à preservação da dignidade dos participantes.

Quanto aos benefícios, destaca-se que a produção científica realizada em diálogo com os sujeitos e os movimentos sociais constitui um instrumento importante de visibilização e enfrentamento das demandas de grupos vulnerabilizados. O estudo contribui para inserir tais questões nos debates acadêmicos e políticos, fomentando novas pesquisas, fortalecendo a mobilização social em torno do meio ambiente e do combate ao racismo ambiental, e podendo fornecer subsídios para a reparação de danos.

Por fim, os resultados serão divulgados publicamente por ocasião da defesa da tese e encaminhados tanto à direção da Escola Viva Olho do Tempo quanto à liderança da comunidade quilombola de Mituaçu. Também serão submetidos à publicação em periódicos científicos, conforme estabelecido pelas Resoluções nº 466/2012, nº 510/2016 e pela Norma Operacional nº 001/2013, todas do CNS.

1.5.2 Análise e discussão dos dados

As pesquisas qualitativas geram uma série de dados que precisam ser organizados, codificados e categorizados para facilitar a análise. Essas etapas envolvem um processo contínuo e reflexivo, com o objetivo de compreender as relações, variedades, tendências, categorias e contextos dos fenômenos investigados. Ao desvendar os sentidos e as informações contidas nas mensagens, busca-se extrair aspectos relevantes para o desenvolvimento pesquisa.

Para analisar e interpretar os dados, foi utilizada a técnica de análise de conteúdo, com suporte teórico-metodológico de Bardin (2002). Essa técnica exige um processo sistemático de organização, codificação e categorização do material empírico obtido durante a pesquisa de campo. A autora define a Análise de Conteúdo como sendo:

Um conjunto de técnicas de análise de comunicação visando obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção destas mensagens (Bardin, 2002, p.44).

Tal abordagem se mostrou adequada para a compreensão das manifestações discursivas dos sujeitos entrevistados, pois possibilitou uma leitura crítica e aprofundada acerca das dimensões sociais, políticas e simbólicas. Permitiu a identificação dos variados sentidos, padrões e contradições presentes nas narrativas e documentos analisados.

O processo analítico foi estruturado em três fases principais: pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados. A primeira etapa consistiu na organização do corpus a

partir da transcrição integral das entrevistas, seguida da análise que compreende a reunião e leitura de todo material coletado durante a pesquisa de campo (entrevistas, registros, relatórios, leis, processos) para que se torne útil sua aplicação. A partir de então, parte-se para a exploração do material, que constitui a fase de codificação para formulação de categorias de análise.

Bardin (2002, p. 45) define codificação como “referenciação dos índices e a elaboração dos indicadores”. Nessa fase, o texto das entrevistas e de todo o material coletado é recortado em unidades de registro. No caso da presente pesquisa, utilizamos uma análise temática, a fim de compreender os núcleos de sentido, os significados dos pontos destacados em cada entrevista, assim como nos documentos e nas anotações do diário de campo.

A categorização, por sua vez, consiste na inferência e interpretação dos resultados obtidos a partir das interrogações, questionamentos e problemas para compreensão dos padrões e explicações em consonância com o referencial teórico adotado na pesquisa. Esse foi o percurso que seguimos para análise e interpretação dos dados obtidos durante a realização da pesquisa.

Sendo assim, é relevante destacar que a análise dos dados nesta pesquisa foi conduzida de forma contínua e articulada ao longo de toda a investigação, por meio de teorizações progressivas em um processo interativo com a coleta empírica (Alves-Mazzoti, 1998, p. 170).

Na etapa de tratamento dos dados, a partir da fundamentação teórica previamente estabelecida, foram formuladas interrogações analíticas que permitiram identificar os aspectos mais significativos das narrativas e documentos coletados.

1.5.3 Considerações sobre o método

O processo de análise de uma determinada realidade deve considerar a multiplicidade de relações epistemológicas, filosóficas e políticas que favoreçam uma compreensão mais adequada acerca dos objetos de estudo. Por este motivo, não é possível “explicar os métodos por si mesmos sem levar em conta os contextos teóricos e as condições histórico-sociais da produção destes e da pesquisa” (Sánchez, 1996, p. 62).

Dessa forma, a complexidade dos fatos sociais requer uma análise integrada que supere a fragmentação dos saberes, promovendo o diálogo entre diferentes áreas do conhecimento, mas sempre ancorada na compreensão das contradições estruturais da sociedade. Tal análise só é possível a partir de um compromisso com a totalidade concreta que busca captar os múltiplos

nexos entre os fenômenos e suas determinações históricas, políticas e econômicas (Kosik, 1976).

Para o desenvolvimento da tese e a concretização de seus objetivos, torna-se imprescindível a adoção de um método de investigação que seja compatível com as especificidades do fenômeno estudado. Nesse contexto, trata-se de um objeto que exige uma abordagem capaz de apreender as contradições estruturais inseridas no contexto da luta de classes, considerando o racismo como uma dimensão constitutiva da organização social capitalista (Almeida, 2019).

Nesse sentido, o método escolhido deve possibilitar a compreensão crítica das desigualdades socioambientais como expressões de uma lógica de dominação que articula exploração econômica e negação de direitos. Tal lógica opera por meio da naturalização das violências simbólicas e materiais vivenciadas por comunidades tradicionais e economicamente vulnerabilizadas em razão da privatização das terras e, consequente, expropriação dos territórios, além da mercantilização da natureza.

Adentrar um campo de estudo marcado por relações de poder que se não são estáticas, mas dialógicas e historicamente situadas, exige a adoção de um referencial teórico-metodológico crítico que vá além da pretensa “neutralidade científica” (Bourdieu, 2024). Essa suposta neutralidade é fundamentada por uma lógica sistêmica, homogeneizante e de matriz positivista que tende a obscurecer os conflitos, valorizando os conhecimentos, cosmovisões e interesses dos grupos dominantes.

Sendo assim, a presente tese se fundamenta no materialismo histórico-dialético que permite compreender os conflitos socioambientais como expressões concretas das relações de poder atravessadas pela luta de classes, pela exploração do trabalho e pela apropriação desigual dos recursos naturais (Harvey, 2011). A partir dessa abordagem, o conhecimento não é visto como neutro ou desvinculado da realidade, mas como prática social inserida em contextos históricos determinados e que estão em constante transformação

Dessa forma, as novas dinâmicas decorrentes da revolução tecnológica e científica, quando analisadas sob esse enfoque, revelam novas formas de controle e desigualdade que se articulam aos mecanismos clássicos de exploração capitalista (Almeida, 2019).

Em busca de respostas às interrogações e questionamentos inerentes à pesquisa, caminhamos para a compreensão do conceito de racismo ambiental, a partir das implicações práticas e impactos teóricos, buscando compreendê-lo em sua complexidade e suas vicissitudes.

Essa contribuição do pensamento marxista afirma-se na investigação científica como um método de explicitação científica da realidade social com interpretações calcadas em

significados específicos às diversas escalas, temporalidades e sociabilidades que permeiam o exercício de construção social do conhecimento.

A particularidade desse método consiste no fato de analisar a realidade social por meio de uma visão histórica e materialista, a partir das relações entre os aspectos que caracterizam o desenvolvimento das forças e poderes antagônicos que atuam no meio das relações sociais. Além disso, compreende que a sociedade como um processo em constante transformação, impulsionado pelas contradições entre classes sociais com interesses divergentes.

A totalidade dessas forças de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (Marx, 2008, p. 47).

Ou seja, a estrutura econômica de uma sociedade é que fornece as bases das estruturas políticas e jurídicas e à qual correspondem determinadas formas sociais de consciência, além de condicionar toda a vida social de modo mais amplo.

No atual estágio de desenvolvimento do capitalismo, as reflexões acerca de como a sociedade produz e reproduz suas (re) existências, da profundidade dos antagonismos e da complexidade das forças produtivas impõem o ato de analisar a ciência por intermédio de novas reflexões acerca das relações sociais, dos modos de exploração e de uma dialética renovada.

Nessa perspectiva, o materialismo histórico-dialético no âmbito dessa pesquisa fornece um fundamento mais sólido para revelar o movimento e a historicidade da realidade social apreendida. Por meio do materialismo histórico-dialético propõe-se refletir acerca das contradições inerentes à realidade investigada e analisá-las de forma crítica, a fim de que seus resultados possam fornecer meios adequados que conduzam ações de transformação da realidade social.

Partimos do pressuposto da necessidade de compreender as comunidades periféricas e tradicionais como pertencentes a uma classe social subalternizada, que, embora não se configure nos mesmos moldes das classes operárias industriais europeias do século XIX, também está inserida no antagonismo estrutural entre exploradores (detentores dos meios de produção e do poder político) e explorados (Santos; Melo da Silva; Da Silva, 2022).

Conforme aponta Moura (1996), essas comunidades protagonizam formas específicas de resistência, históricas e contemporâneas, uma vez que suas trajetórias são marcadas pela exclusão sistêmica e estrutural. Neste sentido, a análise de Fanon (2008) é fundamental ao

demonstrar que os processos de dominação colonial e pós-colonial não apenas marginalizaram economicamente, mas também desumanizaram sujeitos racializados, relegando-os a uma zona do “não ser”, onde suas formas de vida, saberes e territórios são sistematicamente negados.

No contexto atual, essas comunidades continuam a ocupar uma posição estrutural de subalternidade, sendo atravessadas por novas formas de exploração e exclusão no interior do sistema capitalista globalizado, que redefine os mecanismos de dominação sem romper com as lógicas fundantes da desigualdade econômica e social.

Assim, compreender essas comunidades como parte da classe trabalhadora exige reconhecer a interseccionalidade entre classe, raça e território, entendendo que a persistência das desigualdades se enraíza tanto nas estruturas econômicas quanto nas formas simbólicas e institucionais de dominação (Santos; Melo da Silva; Da Silva, 2022).

2 RACISMO AMBIENTAL: TERRITÓRIOS DE VIDA X TERRITÓRIOS DE SACRIFÍCIO

Apesar do amplo e complexo arcabouço jurídico-normativo e principiológico que trata das questões ambientais, disposto em diplomas e tratados de direitos humanos, bem como na legislação nacional que assegura o direito ao meio ambiente saudável e equilibrado, a sua efetivação, muitas vezes, não passa do nível discursivo. Quando implementado, muitas vezes, ocorre de forma desigual e discriminatória, refletindo as estruturas de poder e dominação que permeiam a sociedade.

A temática acerca do racismo ambiental não se circunscreve a questão ecológica, mas também se caracteriza como um problema social que demanda elucidação e aprofundamento teórico e prático, especialmente nos contextos periféricos do capitalismo. A realidade da extrema desigualdade econômica e o abismo social, a lesão dos direitos fundamentais, a herança histórico-cultural da colonialidade e os tentáculos do capitalismo são fatores que propiciam um racismo ambiental próprio da América Latina e do Brasil.

O racismo adentra na temática como determinante na forma como os danos ambientais são desigualmente distribuídos entre os mais vulneráveis. Constitui-se como fenômeno estrutural do sistema-mundo que se manifesta por meio de ações ou omissões, voluntárias ou involuntárias, de indivíduos e instituições, incluindo o Estado e seus órgãos, bem como o setor privado (Chavis, 1993).

Esse processo acentua as vulnerabilidades a que determinadas comunidades são expostas corriqueiramente e evidencia os interesses antagônicos presentes nas disputas entre as

comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas, ribeirinhas, quebradeiras de coco, dentre outras), além da classe trabalhadora situada nas periferias das cidades brasileiras e os agentes do capital (Santos; Da Silva; Da Silva, 2022).

Nesse contexto, destacamos que a realidade dos países periféricos do Sul Global, como é o caso do Brasil, apresenta aspectos econômicos, sociais e culturais específicos, características que merecem ser analisadas a fim de compreender a profundidade dos impactos da distribuição desigual e injusta dos danos ambientais nos diferentes grupos vulnerabilizados e como enfrentar tais desigualdades.

Nesta tese, defendemos a necessidade de reforçar a importância de compreender e estabelecer as dimensões desse conceito (ainda em formação) para o enfrentamento das desigualdades históricas e estruturais que marcam a realidade brasileira e que estão interseccionadas.

Deve-se considerar que as vulnerabilidades apresentam múltiplas formas de expressão e se relacionam de forma complexa. A intersecção das categorias de gênero, raça, classe e território, em suas diversas nuances, é essencial para compreender as dinâmicas de poder, bem como as múltiplas e cruzadas formas de opressão e desigualdade que marcam as lutas de determinadas comunidades e povos na busca pela efetivação de seus direitos a partir das diferentes realidades sociais desses sujeitos localizados histórica, social, política e culturalmente. Essas categorias não são esferas isoladas, mas se interrelacionam, configurando uma rede de opressões e resistências que influenciam diretamente nas estratégias de resistência e as demandas por justiça ambiental.

De acordo com Pacheco (2007), o racismo ambiental não se configura apenas por ações que tenham uma intenção racista, mas, igualmente, por meio de práticas ou omissões que tenham impacto “racial”, independentemente da intenção que lhes tenha dado origem atingindo direta ou indiretamente, de forma rigorosa e opressora essas populações. Dessa forma, primeiramente, é importante compreender que uma lógica reducionista desse fenômeno significa invisibilizar questões profundas como o racismo estrutural, as consequências modernas da colonialidade e as desigualdades socioeconômicas.

Além disso, desconsiderar esse fenômeno também implica ignorar a realidade da população brasileira que é, em sua maioria, negra e parda. Tais grupos são os que mais sofrem com baixos índices de escolaridade, pobreza, escassez de emprego, falta de acesso ao saneamento básico, à saúde, moradia digna e são os que mais encontram dificuldades no acesso à justiça e aos instrumentos de reparação. Dessa forma, ao desconsiderar o racismo ambiental,

no contexto da realidade brasileira, também acaba sendo propagado o mito da democracia racial, fazendo com que haja o aprofundamento das desigualdades já existentes.

Ademais, ao desconsiderar aplicabilidade do conceito de racismo ambiental, corre-se o risco de não se enfrentar a raiz dos problemas socioambientais, criando ações e políticas públicas ineficazes. Nesse aspecto, a falta de políticas públicas eficazes contribui para a manutenção de soluções discriminatórias que aprofundam ainda mais as desigualdades sociais. Portanto, a temática do racismo ambiental não se restringe a aspectos ecológicos, mas também envolve justiça social, cidadania e direitos humanos.

Dessa forma, o racismo ambiental constitui espécie de injustiça ambiental que está diretamente atrelado às desigualdades provenientes de um modelo econômico globalizado, excludente e ambientalmente depredatório. Esse modelo ignora as diferentes perspectivas sociais e culturais, desconsidera o bem-estar dos mais vulneráveis violando princípios e normas estabelecidas contra a não discriminação (Rabelo, 2020).

Alfredo Seguel (2004) dispõe que o racismo ambiental é uma violação aos direitos humanos consistente na discriminação provocada pelo Estado ou pelo setor privado, quer seja por meio de ações ou inações, que intencionalmente ou não, afetam o ambiente, a saúde, a biodiversidade, os modos de vida e a segurança de comunidades e indivíduos. Essas práticas discriminatórias podem se basear na raça, classe, cor, gênero, etnicidade e/ou origem nacional.

Nessa mesma perspectiva, Souza (2015) defende que o racismo ambiental é uma das manifestações do racismo estrutural em nível concreto. Para o autor, estabelecer os espaços que determinados indivíduos e grupos poderão dispor no que tange à habitação, ao uso do solo e do meio ambiente significa exercer, no final, controle sobre seus corpos e suas vidas. Dessa forma, não lidar com essas questões “significa não levar em consideração a produção diária da desigualdade e se divorciar do destino de prosperidade que buscamos no nosso planeta” (Souza, 2015, p. 25).

Herculano (2006) define o racismo ambiental como conjunto de ideias, práticas sociais e governamentais à bancarrota de determinados grupos vulneráveis/marginalizados (negros, indígenas, migrantes, pescadores, entre outros) em busca do desenvolvimento. Nessas dinâmicas, comunidades e indivíduos considerados inferiores sofrem os impactos negativos do crescimento econômico que provoca a destruição de ecossistemas e de territórios sagrados, ameaçando sua existência e comprometendo práticas culturais e ancestrais. De acordo com a autora, o racismo ambiental pode ser encarado como:

[...] conjunto de ideias e práticas das sociedades e seus governos, que aceitam a degradação ambiental e humana, com a justificativa da busca do desenvolvimento e com a naturalização implícita da inferioridade de determinados segmentos da população afetados – negros, índios, migrantes, extrativistas, pescadores, trabalhadores pobres, que sofrem os impactos negativos do crescimento econômico e a quem é imputado o sacrifício em prol de um benefício para os demais (Herculano, 2006, p. 10).

De acordo com Porto, Pacheco, Leroy (2013), o racismo ambiental reflete as desigualdades produzidas por um modelo de desenvolvimento baseado na concentração do controle sobre os territórios e suas riquezas. Nesse modelo, apenas uma pequena elite se beneficia diretamente dos processos de crescimento econômico em detrimento de grupos minoritários e socialmente mais vulneráveis aos quais são destinadas as cargas dos danos e impactos ambientais.

Assim, o racismo ambiental atua como “multiplicador de vulnerabilidades”, ampliando os impactos de diversos fatores que ameaçam múltiplas dimensões dos modos de vida das comunidades tradicionais. Trata-se de uma forma de discriminação que expressa as desigualdades estruturais, manifestando-se por meio da negação do direito ao território e à territorialidade, do silenciamento, invisibilização e criminalização dos diferentes modos de vida que divergem da racionalidade econômica.

Sendo assim, manifestam-se ações concretas e simbólicas que contribuem para o extermínio gradual dessas comunidades tanto em contextos urbanos quanto rurais. Nos centros urbanos, os conflitos emergem, entre outros fatores, da especulação imobiliária, da ausência de políticas públicas de habitação e da precariedade do saneamento básico e das infraestruturas essenciais (Acsehrad, 2004).

Nas áreas rurais, a expansão das atividades capitalistas e a implementação de megaprojetos desenvolvimentistas geram disputas territoriais e conflitos fundiários, processos de migração forçada, perda dos meios tradicionais de subsistência (Zhourri; Oliveira, 2007), bem como implica na ameaça a diferentes modos de vida enraizados na relação simbiótica entre os sujeitos e os territórios que habitam, comprometendo a reprodução social, econômica, cultura, religiosa e identitária dessas populações (Porto-Gonçalves, 2006).

Para Pacheco (2008), a existência de práticas que denunciam a presença de racismo ambiental nos desafia a ampliar as visões de mundo e a lutar por um novo paradigma civilizatório, abarcando as injustiças, os preconceitos e a desigualdade social que afligem populações e grupos vulnerabilizados na luta por uma sociedade igualitária e justa.

Dessa forma, os debates sobre o racismo ambiental têm impulsionado cientistas de diversas áreas do conhecimento, como ecologia política e ciências humanas, sociais e jurídicas, com o objetivo de buscar soluções viáveis para enfrentar tais injustiças. Logo, é fundamental analisar o fenômeno do racismo ambiental com uma reflexão sobre suas raízes históricas e contextuais, tanto no cenário global quanto no brasileiro, o que será abordado no próximo tópico.

2.1 Uma análise histórica do movimento por justiça ambiental no plano internacional

No final da década de 1960, as reivindicações do movimento negro norte-americano por justiça ambiental ganharam destaque, especialmente ao colocar na agenda política a questão da distribuição desigual dos impactos ambientais. Essas demandas resultaram, dentre outros motivos, pelas condições inadequadas de saneamento e da contaminação química, além do descarte de lixo tóxico de origem industrial em comunidades de minorias raciais e de baixa renda (Porto; Pacheco; Leroy, 2013).

Um dos casos mais emblemáticos que deu visibilidade ao movimento por justiça ambiental ocorreu em Afton, no Condado de Warren, na Carolina do Norte (EUA). A cidade, com uma população majoritariamente negra e pobre, lutava contra a instalação de um aterro para o descarte de resíduos de policlorobifenilo (PCB). Dos quase 16.000 habitantes, 60% eram afro-americanos vivendo abaixo da linha da pobreza (Herculano, 2006).

A partir da década de 1970, evidenciou-se a existência de situações de injustiça ambiental, uma vez que o impacto das atividades provocadas pelo desenvolvimento era suportado, de modo desproporcional, pelos grupos racialmente discriminados e comunidades vulnerabilizadas. Cerca de 75% dos aterros de resíduos tóxicos na região sudeste norte-americana estavam localizados em bairros habitados por negros (Herculano, 2006).

Foi nesse contexto que, no final da década de 1970, o ativista dos direitos civis norte-americano, Benjamin Chavis Jr., cunhou o termo “racismo ambiental”. Ele usou essa expressão para designar políticas, práticas (ou omissões) e diretrizes ambientais que impõem, de forma desproporcional – intencionalmente ou não – danos provenientes de atividades poluidoras a indivíduos, grupos ou comunidades com base na cor ou raça:

Racismo ambiental é uma discriminação racial na elaboração de políticas públicas ambientais. É uma discriminação racial no cumprimento dos regulamentos e leis. É discriminação racial no direcionamento deliberado de comunidades de cor para descarte de rejeitos tóxicos e instalar indústrias poluidoras. É uma discriminação racial na sanção oficial da presença de venenos e poluentes que ameaçam as vidas nas

comunidades de cor. É discriminação racial excluir as pessoas de cor, historicamente, dos principais grupos ambientalistas, dos comitês de decisão, das comissões e das instâncias regulamentadoras (Chavis, 1993).

A partir da década 1980, as questões acerca das injustiças ambientais começaram a se manifestar nos cenários sociais e políticos, principalmente a partir de uma série de mobilizações e movimentos organizados de comunidades de minorias étnicas e raciais nos Estados Unidos, que enfrentavam os efeitos desproporcionais da poluição, ampliando os debates sobre o direito ao meio ambiente equilibrado, bem como a relação entre as injustiças sociais e as condições ambientais desiguais.

Um dos eventos relevantes na construção do marco sobre o racismo ambiental foi a Conferência Nacional sobre Justiça Ambiental em 1991, em Washington. Durante o evento, evidenciou-se que as populações mais vulneráveis eram as que mais sofriam com os efeitos da poluição, incluindo o despejo de resíduos industriais, a construção de usinas e a contaminação das águas e do solo (Gonçalves Neto; Amaral, 2019).

A conferência foi fundamental para o desenvolvimento de estratégias de ação e planos para buscar solucionar os problemas ambientais que afetavam a comunidade negra ampliando o debate da justiça ambiental, incorporando questões como saúde pública, segurança do trabalho, o uso do solo, moradias, e, especialmente, a alocação de resíduos tóxicos (Gonçalves Neto; Amaral, 2019).

Como resultado, foi definido um documento com dezessete "princípios da justiça ambiental", redefinindo o movimento por justiça ambiental e reforçando a importância do respeito a todos os povos, sem qualquer forma de discriminação. Além disso, o documento destacou a importância da autodeterminação política, cultural e ambiental dos mais variados povos, a igualdade de participação nos processos de tomada de decisões ambientais, ao consentimento informado e à valorização das diversas perspectivas culturais.

1. A justiça ambiental afirma a sacralidade da Mãe Terra, a unidade ecológica e a interdependência de todas as espécies, e o direito de estar livre da destruição ecológica.
2. A Justiça Ambiental exige que as políticas públicas tenham por base o respeito mútuo e a justiça para todos os povos, livre de toda forma de discriminação ou preconceito.
3. A justiça ambiental exige o direito ao uso ético, equilibrado e responsável da terra e dos recursos renováveis no interesse de uma planeta sustentável para os humanos e outros seres vivos [...]
5. A Justiça Ambiental afirma o direito fundamental à autodeterminação política, econômica, cultural e ambiental de todos os povos [...]
7. A Justiça Ambiental exige o direito de participar em grau de igualdade em todos os níveis de tomada de decisão, incluindo avaliação, planejamento, implemento, execução e análise de necessidades [...]
10. A Justiça Ambiental considera os atos governamentais de injustiça ambiental uma violação do direito internacional, da Declaração Universal dos Direitos Humanos e da Convenção para Prevenção e Repressão do

Crime de Genocídio das Nações Unidas[...]16. A Justiça Ambiental exige a educação das gerações presentes e futuras com ênfase nas questões sociais e ambientais com base em nossa experiência e na valorização de nossas diversas perspectivas culturais [...] (Declaração de Princípios sobre Justiça Ambiental, 1991).

A partir da Declaração de Princípios sobre Justiça Ambiental, destacou-se o reconhecimento de que o racismo ambiental não é um fenômeno isolado, mas um reflexo das estruturas históricas de opressão e exclusão que perpetuam a marginalização de grupos vulnerabilizados (Gonçalves Neto; Amaral, 2019). Dessa forma, é possível compreender que uma noção mais ampla de justiça ambiental está intrinsecamente associada à proteção e garantia dos direitos humanos. Existem diversos direitos que estão interconectados, como a dignidade humana, o direito à cultura, à saúde, à autodeterminação, ao meio ambiente saudável e ecologicamente equilibrado, dentre outros. Portanto, a não efetivação da justiça ambiental implica em uma violação multidimensional aos direitos humanos.

Neste sentido, destaca-se que esses grupos são desproporcionalmente afetados pelos problemas ambientais, tanto em termos de exposição aos poluentes quanto pela ausência de políticas públicas que garantam sua proteção e acesso aos recursos.

A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro, em 1992, conhecida como Eco-92, também foi um dos marcos para o debate acerca da justiça ambiental. A Eco-92 ampliou o entendimento acerca das desigualdades socioambientais ao integrar, de maneira mais explícita, as dimensões de classe, raça, gênero e etnia às pautas relacionadas ao desenvolvimento sustentável (ONU, 1992). O evento também representou um espaço para dar voz e visibilidade para movimentos sociais, organizações não governamentais e representantes de comunidades, que lutavam contra as injustiças ambientais vivenciadas em seus territórios.

A relação entre meio ambiente e justiça social, porém, ganhou importância particular a partir de meados da década de 1980, culminando com a constituição, na conjuntura aberta pela realização no Rio de Janeiro da Conferência da ONU em 1992, de uma nova instância de articulação - o Fórum Brasileiro de ONG e Movimentos Sociais para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento - por meio da qual procurou-se incorporar a temática ambiental ao debate mais amplo de crítica e busca de alternativas ao modelo dominante de desenvolvimento. Abriu-se, a partir de então, um diálogo, inconcluso, mas persistente, voltado à construção de pautas comuns entre entidades ambientalistas e o ativismo sindical, o movimento dos trabalhadores rurais sem terra, os atingidos por barragens, os movimentos comunitários das periferias das cidades, os seringueiros, os extrativistas e o movimento indígena (Acserald, 2010, p. 105).

A partir desses movimentos e construções no plano internacional, os conceitos de justiça e racismo ambiental ganharam visibilidade, passando a ser compreendidos em sua complexidade estrutural. No contexto brasileiro, os debates têm grande influência na consolidação de redes de luta e resistência e no fortalecimento de movimentos sociais e acadêmicos engajados na luta por justiça ambiental, como será aprofundado no item subsequente.

2.1.1 O movimento por justiça ambiental no Brasil no contexto das desigualdades estruturais do capitalismo

No Brasil, o movimento por justiça ambiental, bem como a discussão acerca do racismo ambiental são temas relativamente recentes e que carecem de um maior aprofundamento teórico.

Para que seja realizada uma análise da problemática no Brasil, é necessária uma compreensão holística acerca dos contextos histórico, político, econômico e cultural que são caracterizados por relações de poder assimétricas, a fim de compreender as particularidades e especificidades do racismo ambiental em território brasileiro. Uma análise pormenorizada destas questões é fundamental para não limitar suas dimensões e impactos na sociedade a partir da experiência norte-americana.

É nesse sentido que se destaca a necessidade de compreender o contexto no qual estão submetidos os grupos historicamente marginalizados e os impactos provenientes de uma estrutura social e econômica forjada pelo capitalismo moderno e pelo racismo estrutural que coloca em xeque o meio ambiente equilibrado, o território, a vida, a cultura e a saúde destas populações.

As lutas por justiça ambiental, tal como caracterizadas no caso brasileiro, combinam assim: a defesa dos direitos a ambientes culturalmente específicos – comunidades tradicionais situadas na fronteira da expansão das atividades capitalistas e de mercado; a defesa dos direitos a uma proteção ambiental equânime contra a segregação socioterritorial e a desigualdade ambiental promovidas pelo mercado; a defesa dos direitos de acesso equânime aos recursos ambientais, contra a concentração das terras férteis, das águas e do solo seguro nas mãos dos interesses econômicos fortes no mercado (Acserald, 2010, p. 114).

Dessa forma, uma abordagem restrita à questão "ambiental" tende a ocultar, minimizar e até naturalizar as desigualdades estruturais que se manifestam de maneiras múltiplas e interconectadas na sociedade. Destarte, as injustiças ambientais não se manifestam apenas por meio de grandes projetos de impacto, mas também por intermédio de práticas cotidianas de

omissão do Estado, do racismo estrutural, da especulação imobiliária, da negação de acesso ao território, à água, ao saneamento básico e da desvalorização das diversidades culturais

Essas manifestações podem ocorrer tanto por meio de práticas intencionalmente planejadas quanto por ações não intencionais. Portanto, é fundamental abordar essas questões de forma integrada, para que se possa compreender as interações e repercussões no contexto social brasileiro (Santos; Melo da Silva; Da Silva, 2020).

No âmbito interno, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 estabelece em seu artigo 225 que “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida” (Brasil, 1988). Ademais, foi atribuído ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações (Brasil, 1988).

Dessa forma, o meio ambiente foi alçado à condição de direito difuso e bem de uso comum, intrinsecamente relacionado à dignidade da pessoa humana. A proteção ambiental passou a ser compreendida como um direito fundamental, cuja efetivação está diretamente vinculada à justiça social e à garantia dos direitos humanos.

Para Acserald (2010), no campo da questão ambiental duas razões marcam suas construções e elaborações teóricas. A razão utilitária hegemônica está alicerçada na lógica da acumulação capitalista, que promove a privatização dos bens comuns e compreende o meio ambiente como recurso material e energético para acumulação de riqueza, desprovido de sentidos socioculturais específicos e diferenciados, resumindo o meio ambiente a recursos materiais e energéticos.

Por outro lado, a razão cultural propõe uma reconexão entre o meio ambiente e seus múltiplos significados sociais, históricos e simbólicos, reconhecendo que não há ambiente sem sujeitos. Nesse contexto, o meio ambiente passa a ser integrado à cultura dos direitos, ampliando a análise das inter-relações entre risco ambiental, pobreza, trabalho e etnicidade (Acsehrad, 2010).

A noção de “justiça ambiental” exprime um movimento de ressignificação da questão ambiental. Ela resulta de uma apropriação singular da temática do meio ambiente por dinâmicas sociopolíticas tradicionalmente envolvidas com a construção da justiça social. Esse processo de ressignificação está associado a uma reconstituição das arenas onde se dão os embates sociais pela construção dos futuros possíveis. E nessas arenas, a questão ambiental se mostra cada vez mais central e vista crescentemente como entrelaçada às tradicionais questões sociais do emprego e da renda (Acsehrad, 2010, p. 108).

Dessa forma, pode-se afirmar que a poluição não é democrática, uma vez que os grupos mais afetados por essas questões são justamente aqueles mais “socialmente desprovidos aos

riscos das redes técnico-produtivas da riqueza ou sua despossessão ambiental pela concentração dos benefícios do desenvolvimento em poucas mãos.” (Acserald, 2010, p. 108).

Portanto, os riscos ambientais são distribuídos de forma desproporcional dada a diferente capacidade de os grupos mais vulneráveis escaparem aos efeitos dos riscos das redes técnico-produtivas da riqueza. Ao destacar as desigualdades sociais, abre-se espaço para a compreensão de que o ambiente de certos sujeitos sociais prevaleça sobre o de outros, o que ocasiona os “conflitos ambientais” (Acserald, 2010).

Para o autor, a operação lógica do atual modelo de desenvolvimento tem como base a acumulação de riqueza, a hierarquia entre as classes, o consumo exacerbado, a exploração dos bens naturais e a penalização ambiental dos mais despossuídos, onde poucos ganham com a degradação e outros pagam os custos ambientais. Isso corrobora com a lógica de que as sociedades estão se estruturando em “classes ambientais”.

Considerando que a injustiça social e a degradação ambiental têm a mesma raiz, haveria que se alterar o modo de distribuição – desigual – de poder sobre os recursos ambientais e retirar dos poderosos a capacidade de transferir os custos ambientais do desenvolvimento para os mais despossuídos. seu diagnóstico assinala que a desigual exposição aos riscos deve-se ao diferencial de mobilidade entre os grupos sociais: os mais ricos conseguiriam escapar aos riscos e os mais pobres circulariam no interior de um circuito de risco (Acserald, 2010, p. 109).

Dessa forma, o debate acerca da justiça ambiental surge como mecanismo para o combate acerca da forma tradicional com que as demandas ambientais têm sido historicamente tratadas pelas políticas públicas e pelo direito ambiental. Em vez de se limitar à conservação da natureza ou à mitigação de impactos ambientais de forma tecnocrática e descontextualizada, a justiça ambiental propõe a ressignificação da questão ambiental a partir das dinâmicas sociopolíticas das populações historicamente marginalizadas.

Assim, a temática é ampliada e contextualizada partir da articulação entre os saberes locais, a diversidade cultural, a luta pelo território, as disputas de poder e as desigualdades estruturais no contexto do capitalismo periférico. Nesse contexto, emerge novas racionalidades política, epistêmica e cultural orientadas pelo reconhecimento do meio ambiente não apenas como elemento constitutivo das desigualdades sociais, mas também como espaço de luta, resistência e de autodeterminação.

Apesar de todos os avanços, a justiça ambiental, enquanto conceito e prática política, ainda demanda maior aprofundamento e consolidação teórica e prática em realidades periféricas como as da América Latina e, particularmente, do Brasil. No país, o tema da justiça ambiental ganhou maior impulso no início do século XXI com a realização do Seminário Internacional

sobre Justiça Ambiental e Cidadania, realizado na cidade de Niterói (RJ), entre os dias 24 e 27 de setembro de 2001.

Como resultado, foi criada a Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA) que surgiu como desfecho da iniciativa de movimentos sociais, sindicatos de trabalhadores, ONGs e pesquisadores/as universitários/as. A rede tem como objetivo “denunciar a preponderância da destruição do meio ambiente e dos espaços coletivos de vida em locais onde vivem populações negras, indígenas e/ou sem recursos econômicos e fortalecer ações coletivas que possam se contrapor a esse processo” (RBJA, 2001).

A RBJA se organiza internamente em grupos de trabalho (GTs) que desenvolvem ações articuladas em torno de eixos temáticos comuns às lutas por justiça ambiental. Atualmente, estão em atividade três GTs: o GT Águas, o GT Resistências ao Desmonte Ambiental e o GT Racismos que tem como objetivo aprofundar a discussão sobre os impactos do racismo ambiental, promover o fortalecimento das vozes dos sujeitos impactados pelas lutas socioambientais e ampliar a produção de conhecimento sobre as intersecções entre raça, território e meio ambiente.

Nesse contexto, foi estabelecida uma definição inicial e coletiva do conceito de justiça ambiental, compreendido como:

Por justiça ambiental, ao contrário, designamos o conjunto de princípios e práticas que: a - asseguram que nenhum grupo social, seja ele étnico, racial ou de classe, suporte uma parcela desproporcional das consequências ambientais negativas de operações econômicas, de decisões políticas e de programas federais, estaduais, locais, assim como da ausência ou omissão de tais políticas; b - asseguram acesso justo e equitativo, direto e indireto, aos recursos ambientais do país; c - asseguram amplo acesso às informações relevantes sobre o uso dos recursos ambientais e a destinação de rejeitos e localização de fontes de riscos ambientais, bem como processos democráticos e participativos na definição de políticas, planos, programas e projetos que lhes dizem respeito; d - favorecem a constituição de sujeitos coletivos de direitos, movimentos sociais e organizações populares para serem protagonistas na construção de modelos alternativos de desenvolvimento, que assegurem a democratização do acesso aos recursos ambientais e a sustentabilidade do seu uso (RBJA, 2001).

Para Peter Newell (2005, p. 70, tradução nossa), “a injustiça ambiental reforça e, ao mesmo tempo, reflete outras formas de hierarquia e exploração em linhas de classe, raça e gênero”. Para o autor, a interseccionalidade revela-se fundamental tanto na compreensão das dinâmicas de dominação socioambiental, quanto na construção de movimentos contra-hegemônicos, seja por meio da articulação de movimentos sociais, seja por meio de políticas

públicas que efetivamente priorizem a proteção dos direitos dos grupos historicamente marginalizados.

Compreender que as categorias de raça e classe são estruturas fundamentais nas políticas ambientais é um ponto chave, pois contribui para uma compreensão da causalidade da distribuição dos bônus decorrentes do “desenvolvimento” e dos prejuízos da destruição ambiental, dos processos de tomada de decisões ambientais e da participação dos sujeitos envolvidos, além de uma compreensão crítica acerca do papel do Estado e do Direito nas políticas socioambientais, na produção e reprodução da injustiça ambiental (Newell, 2005).

É necessário visualizar e compreender as interfaces entre as questões sociais e ambientais nos mais variados contextos e localizar os processos de degradação ambiental dentro das estruturas mais amplas de poder, hierarquia e exploração no contexto das desigualdades estruturais de classe (Newell, 2005).

Dessa forma, o racismo não só permeia as relações sociais, mas também influencia e estrutura os modos de inserção e distribuição das oportunidades no mercado de trabalho, perpetuando a reprodução de desigualdades. Particularmente em contextos de crise, observa-se que a discriminação racial se intensifica, tornando-se um dos fatores determinantes nas práticas relacionadas às admissões, nas disparidades salariais, assim como na intensificação da exploração e da precarização das relações de trabalho.

Nesse sentido, consolida-se um ciclo em que o lucro e a concentração de riqueza permanecem sob o controle das elites econômicas, enquanto os grupos historicamente marginalizados seguem expostos à violação sistemática de direitos. Tal conjuntura reforça e perpetua as desigualdades, sustentando um padrão de injustiças.

Como destaca David Harvey (2005), o capitalismo se sustenta por meio de um processo permanente de “acumulação por espoliação/desposseção”. O autor retoma a noção de acumulação “primitiva” ou “original” utilizadas por Marx para explicar como na fase neoliberal do capitalismo [...]“valiosos ativos são tirados de circulação e desvalorizados. Ficam esvaziados e adormecidos até que o capital excedente faça uso deles a fim de dar nova vida à acumulação do capital” (Harvey, 2005, p.126).

A acumulação por desposseção pode ocorrer de várias maneiras, havendo em seu *modus operandi* muitos aspectos fortuitos e casuais. Para o autor, a desvalorização significa crise de algum tipo. Estas podem ser orquestradas, administradas e controladas para racionalizar o sistema por meio das pressões externas limitadas a um determinado setor, a um território ou a todo um complexo territorial de atividade capitalista (Harvey, 2005).

A escalada da destruição dos recursos ambientais globais (terra, ar, água) e degradações proliferantes de habitats, que impedem tudo exceto formas capital-intensivas de produção agrícola, também resultaram na mercadificação por atacado da natureza em todas as suas formas. A transformação em mercadoria de formas culturais, históricas e da criatividade intelectual envolve espoliações em larga escala [...] indicam uma nova onda de "expropriação das terras comuns" (Harvey, 2005, p.123).

No Brasil, vemos a acumulação por despossessão na expansão do agronegócio sobre os territórios, nos megaprojetos de infraestrutura (como barragens e rodovias), na mineração, dentre outros que impactam diretamente os grupos mais vulnerabilizados. Dessa forma, compreende-se que o capital molda o espaço geográfico para atender à lógica da acumulação, frequentemente deslocando comunidades, destruindo ecossistemas locais e impondo padrões de consumo e infraestrutura insustentáveis.

A lógica reducionista e hegemônica do desenvolvimento econômico apoiado no modo de produção capitalista transforma a natureza em objeto subordinando-a à dinâmica de acumulação do lucro. Deixa de ser concebida como bem comum ou patrimônio coletivo e cultural e passa a ser ressignificada sob a lógica do capital, sendo reduzida a um recurso econômico passível de apropriação privada, instrumentalização produtiva e mercantilização.

Nesse contexto, como aponta Harvey (2011), o capitalismo encara a natureza como um recurso, uma mercadoria, passível de ser apropriado economicamente para auferir lucro, resultando na degradação ambiental e nos conflitos. O processo de privatização e mercantilização da natureza, impulsionado pela busca por mais-valia e exploração da mão de obra, termina por transformar os bens de uso comum e os territórios em produtos, desconsiderando as relações dos sujeitos com a natureza e invisibilizando as dimensões simbólicas e culturais.

A racionalidade de mercado marginaliza as reflexões acerca da diversidade cultural, da justiça social e ambiental, negligenciando dimensões que ultrapassam a simples quantificação dos danos materiais. Nesse sentido, é preciso transcender a uma análise meramente econômica do desenvolvimento pautada no pensamento hegemônico e neodesenvolvimentista.

Esses aspectos têm a capacidade de gerar uma extração de valor em níveis extraordinários e sem precedentes, como destacado por Santos, Melo da Silva e Da Silva (2020). Com a crise estrutural que afeta o capitalismo, podemos observar uma acentuação nos efeitos gerados sobre o meio ambiente, assim como nas interações sociais e nas dinâmicas de trabalho.

A análise de Harvey, portanto, oferece uma perspectiva crítica para compreender como o sistema capitalista reorganiza o território e reestrutura as relações ambientais com base na

exploração e exclusão no qual o Estado tem papel preponderante na manutenção/aprofundamento das assimetrias e contradições.

O Estado desempenha um papel central na sustentação dos processos de espoliação e na reprodução das desigualdades, frequentemente agindo de forma contrária à vontade popular. Entre as ações mais contundentes está a reversão de direitos coletivos de propriedade em favor da apropriação privada, aprofundando a lógica de mercantilização dos bens comuns (Harvey, 2005).

Essa situação evidencia como as tensões econômicas e sociais se entrelaçam, resultando em consequências mais severas tanto para o nosso planeta quanto para os grupos em estado de vulnerabilidade. Almeida (2019) destaca a relação estrutural entre o capitalismo e o racismo. Para o autor, “a crise é um elemento estrutural, inscrito na lógica da sociabilidade capitalista (2019, p. 122).

O racismo, como manifestação de poder, encontra-se presente nos setores políticos, econômicos e jurídicos. Estão presentes no Estado e nos seus órgãos, sejam eles do executivo, legislativo ou judiciário (Filgueira, 2020). Pacheco (2008) afirma que as raízes que fundamentam as injustiças sociais e o racismo são profundas e estão profundamente arraigadas na teia social. Ter a consciência dessas circunstâncias e desses fatores é fundamental para combatê-los, bem como é fundamental para a construção do processo democrático e da verdadeira cidadania.

Para fins do presente estudo, partimos das considerações sobre o racismo estrutural debatida por Sílvia Almeida (2019) que o define como um processo histórico e político que se materializa mediante de um sistema de discriminação baseada na raça e se manifesta por meio de práticas (sociais, políticas, econômicas, jurídicas) conscientes ou não.

A disseminação do racismo estrutural (Almeida, 2019) opera como instrumento de segmentação e controle social, contribuindo para a naturalização da exploração da força de trabalho de pessoas negras e pobres. Tal lógica sustenta o processo de acumulação capitalista, uma vez que garante que os postos de trabalho mais precarizados e os territórios mais degradados continuem sendo ocupados por esses grupos.

Essas práticas estabelecem uma relação desigual de privilégios e desvantagens para indivíduos pertencentes a distintos grupos raciais. Fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a perpetuação e continuidade das formas de desigualdade e violências que moldam a vida social contemporânea. Para o autor, a sociedade deve ser compreendida a partir das concepções de raça e racismo (Almeida, 2019).

Ainda de acordo com Almeida (2019), o racismo transcende o âmbito da subjetividade individual. Segundo o autor, os conflitos raciais também fazem parte das instituições e, portanto, a dimensão do poder mostra-se como elemento constitutivo das relações raciais que determinam a dinâmica que controla e distribui desvantagens e privilégios com base na raça por meio do aparato institucional para impor os interesses políticos e econômicos vinculados à ordem social.

A tese de Almeida (2019) consiste no fato de que “o racismo é sempre estrutural” (2019, p. 15). Ele “é parte da ordem social” (2019, p. 32), ou seja, constitui-se como “um dos componentes orgânicos da sociedade” (2019, p. 31), faz parte do *modus operandi* da sociedade a partir de onde se estabelecem o substrato das relações políticas, econômicas e jurídicas.

Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre “pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição” (Almeida, 2019, p. 33).

Sendo assim, o racismo não é algo que se encontra exterior à economia, mas faz parte das relações socioeconômicas. Nesse contexto, sustenta que: “A divisão de classes, a divisão de grupos no interior das classes, o processo de individualização e os antagonismos sociais que caracterizam as contradições que formam a sociabilidade capitalista têm o racismo como veículo importantíssimo” (Almeida, 2019, p. 113).

Para o autor, a reprodução do capitalismo necessita de condições subjetivas. Sendo assim, é um fator que se constitui e se reproduz de maneira particular nos países e, portanto, não pode ser compreendido de maneira meramente conceitual. Destarte, o racismo ganha sentido histórico inserido no contexto da dinâmica do capitalismo global, das distintas estratégias de acumulação e da organização institucional específica de cada formação social, atingindo, sobretudo, a sua configuração interna, estipulando padrões hierárquicos, naturalizando formas históricas de dominação (Almeida, 2019).

O racismo não é um resto da escravidão, até mesmo porque não há oposição entre modernidade/capitalismo e escravidão. A escravidão e o racismo são elementos constitutivos tanto da modernidade, quanto do capitalismo, de tal modo que não há como desassociar um do outro [...]. Isso significa dizer que a desigualdade racial é um elemento constitutivo das relações mercantis e de classe, de tal sorte que a modernização da economia e até seu desenvolvimento podem representar momentos de adaptação dos parâmetros sociais a novas etapas da acumulação capitalista (Almeida, 2019, p.112).

No mesmo sentido, Grosfoguel (2019) define o racismo como:

[...] um princípio organizador ou uma lógica estruturante de todas as configurações sociais e relações de dominação da modernidade. O racismo é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades, de tal maneira que divide tudo entre as formas e os seres superiores (civilizados, hiper-humanizados, etc., acima da linha do humano) e outras formas e seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc., abaixo da linha do humano (Grosfoguel, 2019, p. 112).

Dessa forma, é possível perceber que as desigualdades presentes na estrutura social e econômica são amplificadas nesse ambiente de crise, contribuindo para a deterioração das condições de vida de muitos indivíduos, bem como para o esgotamento e privatização dos bens de uso comum. Portanto, é necessário compreender que “a crise de acumulação capitalista deve ser entendida como uma crise ecológica” (Fontenele; Conceição, 2021, p. 71).

A concepção de propriedade privada surge a partir do processo de expropriação e dissociação dos bens comuns (valor de uso), passando a ser apropriada de forma individual e ser transformada em fonte de renda (valor de troca). A posse privada dos instrumentos que são utilizados para a produção, assim como da riqueza que é gerada por esse processo produtivo, é reconhecida como um dos fatores determinantes que levam à exploração dos trabalhadores e à sua consequente alienação (Souza, 2019).

O que está em jogo é, nem mais, nem menos, o direito à vida e aos destinos da vida. Não se trata então, de um problema de avaliação de custos-benefícios nas formas atuais de exploração e uso da natureza e da pretensão de resolver a questão da distribuição ecológica pela atribuição de preços e pela designação de formas adequadas de propriedade aos recursos.

Dessa forma, esse modelo econômico que se desenvolve e cresce a partir da destruição do meio ambiente, do consumo de matéria e energia e do desgaste da biodiversidade destrói as diferentes formas de vida. Além disso, reduz a natureza à função de matéria-prima e homogeneiza culturas e formas de produção e de manejo da natureza.

Como consequência, determinados indivíduos são reduzidos a uma mera força de trabalho, excluindo a necessidade de proteção das forças criativas e da preservação das relações simbólicas que combinam a natureza e a diversidade cultural (Leff, 2021).

2.2 Racismo ambiental e a necropolítica dos territórios: As faces excludentes do desenvolvimento

Para entender as condições de produção das injustiças ambientais como tecnologias de promoção da morte de comunidades consideradas “descartáveis”, tomamos como operador conceitual a noção de necropolítica desenvolvida pelo filósofo camaronês Achille Mbembe.

O autor faz conexões com outros conceitos e reflexões trabalhados por Michel Foucault e Frantz Fanon para debater acerca do genocídio sistemático da população negra em contextos de vulnerabilidade. Tal genocídio se expressa tanto no extermínio físico quanto na destruição de seus territórios e modos de vida, legitimando o aniquilamento de formas de existência consideradas inúteis e, portanto, elimináveis para garantir a segurança, a limpeza e a pureza da sociedade.

Considerado uma das principais referências pós-coloniais, Mbembe destaca a dimensão da racialização na política de morte, articulando temas como o racismo, violência de Estado e colonialidade. Na sua obra “Necropolítica”, o autor faz uma releitura dos elementos trabalhados por Michel Foucault (biopoder, biopolítica e racismo), a partir da experiência da colonização dos territórios africanos.

Para situar não só historicamente, mas também geopoliticamente o conceito de necropolítica, partimos da interconexão da biopolítica e do racismo na obra foucaultiana. Ao contrário do poder soberano, que se manifesta por meio da violência e da punição, o biopoder, conforme formulado por Michel Foucault (2005), refere-se a uma técnica de poder que se concentra na gestão da vida e da morte da população. Em resumo, a função geral da biopolítica é “fazer viver e deixar morrer” (2005, p. 287).

Foucault afirma que uma das “tecnologias de poder” é o racismo. Dessa forma, o racismo se insere no funcionamento do biopoder como um mecanismo regulador que justifica a morte de alguns para garantir a vida de outros.

Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população uns grupos em relação aos outros [...]. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder [...] De outro lado, o racismo terá sua segunda função: terá como papel permitir uma relação positiva, se vocês quiserem, do tipo: “quanto mais você matar, mais você fará morrer”, ou “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá” (Foucault, 2005, p. 304-305).

A noção de “raça” se tornou o primeiro critério para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da sociedade capitalista sustentada pelo binômio dominação-exploração. No texto “Em defesa da sociedade”, Michel Foucault afirma que: “a raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (Foucault, 2005, p. 306).

Para o filósofo, o racismo é “o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (Foucault, 2005, p. 304). A morte, nesse caso, compreende muito mais do que um assassinato. Ela envolve “o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc” (Foucault, 2005, p. 306).

O aparecimento das “raças”, a distinção e hierarquização entre elas, toda fragmentação e censuras faz parte do exercício de poder. Essa é a primeira função do racismo: “fragmentar, fazer censuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder” (Foucault, 2005, p. 305). Foucault também faz referência, de forma breve, ao exercício do biopoder no contexto colonial. O autor afirma que: “O racismo vai se desenvolver primo com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador” (Foucault, 2005, p. 307).

Por fim, o racismo desempenha o papel de permitir a proteção e a defesa da sociedade da “raça impura”/ “raça ruim”/ “raça inferior”, tendo em vista que podem comprometer a integridade e a segurança pessoal. “A morte do outro não é simplesmente a minha vida; a morte do outro é que vai deixar a vida em geral mais sadia e mais pura” (Foucault, 2005, p. 305).

É a partir dessa lógica que Mbembe avança em sua análise, evidenciando como o poder contemporâneo, em determinados contextos, não apenas deixa morrer, mas decide quem deve morrer, atualizando os mecanismos de exclusão, opressão e extermínio sob novas formas de dominação.

Portanto, a necropolítica é uma tecnologia de produção e gestão da morte na sociedade contemporânea. Ela pode ser caracterizada enquanto indicador para analisar a violência estatal, especialmente o fenômeno da destruição em massa de determinados grupos/indivíduos. Segundo Mbembe (2018), os chamados “mundos de morte” demonstram a continuidade do sistema/mundo colonial. Tais mecanismos sustentam a soberania do Estado por meio da arte de exterminar determinados grupos sociais considerados como “descartáveis” por meio do silenciamento, desumanização, coisificação e indignificação de suas existências (Mbembe, 2018).

Para Silva e Gomes (2021), a necropolítica não se trata de uma superação das noções de biopolítica apresentadas por Foucault. Trata-se de um deslocamento para assimilar as

especificidades históricas e geopolíticas das regiões periféricas do capitalismo, particularmente aquelas marcadas pela colonização e escravização.

A lógica do biopoder (que em Foucault (2005) operava entre os polos “fazer viver e deixar morrer”), passa por uma inflexão significativa: o que se observa, nesses contextos, é a transição para um modelo mais brutal, no qual a soberania atua não apenas por omissão, mas por ação direta e intencional sobre os corpos racializados, deslocando-se para o imperativo de “fazer viver e fazer morrer”.

Mbembe afirma que a expressão mais contundente da soberania é a capacidade de estabelecer quem pode viver e quem deve morrer, razão pela qual “matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais” (Mbembe, 2018, p. 5). Nesse sentido, “a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (Mbembe, 2018, p.20).

Nesse cenário, a necropolítica se revela como um instrumento de propagação da morte, aplicado àqueles cuja existência é considerada “imprestável”, corpos sobre os quais não recai apenas a negligência, mas a ordem de eliminação e descarte.

A produção dessa morte não é aleatória ou acidental. Ela é seletiva, racializada e orientada por critérios históricos que definem quem deve viver com dignidade e quem pode ser sacrificado em nome da ordem, da segurança ou do desenvolvimento. Assim, a necropolítica não apenas perpetua a lógica da colonialidade, como também a atualiza e a intensifica em contextos marcados por desigualdades estruturais.

Mbembe destaca que “o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar”, e como o poder “apela à exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo” para justificar o massacre do outro. Ou seja, a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço das políticas de desenvolvimento legitimando sua existência e sua perpetuação.

Melo (2023) faz referência à “necropolítica dos territórios” quando afirma que o poder de matar, deve ser interpretado em sentido amplo, não significando apenas o extermínio/massacre *stricto sensu*, mas também as diversas formas de exclusão e silenciamento. Além de outras situações que estão diretamente relacionados à estigmatização e marginalização, quer seja econômica, epistemológica, estética, ontológica, espacial ou social, imprimindo nesses corpos a “zona do não-ser” descrita por Frantz Fanon em sua obra.

É obvio que essa ingerência do estado sobre a política da vida, ou biopolítica, a qual reflete-se no direito de matar, não engloba apenas a morte física, mas uma miríade de feições que levam à morte social e à morte política. Não se trata do reconhecimento

de uma simples inadequação social, mas sim da definição de que “deixar viver” o diferente, dando meios de inserção social, pode ser o fundamento da morte de parte da sociedade que se deve defender e prezar (Melo, 2023, p. 26-27).

A zona do não-ser, a subcidadania implica em colocar esses indivíduos e grupos na posição de não-sujeitos de direito. São considerados como perigo interno que deve ser eliminado para permitir o avanço e o desenvolvimento da sociedade. Dessa forma, perpetua-se as mais diversas formas de violências que se expressam por intermédio das instituições jurídicas, políticas e sociais encobertas por procedimentos corriqueiros e, “aparentemente” resguardados pelo Direito (Filgueira, 2020).

Tal lógica de desvalorização e negação da vida e da dignidade está diretamente relacionada ao que Quijano (2005) denomina de “colonialidade do poder”. Tal fenômeno consiste na manutenção e propagação de estruturas coloniais nas formas contemporâneas de organização social, econômica e epistêmica. A raça, nessa perspectiva, não é apenas uma construção social, mas um instrumento histórico de dominação que articula o capitalismo ao racismo.

No mesmo sentido, Mbembe (2014), em “Crítica da razão negra”, aprofunda a análise ao evidenciar como o negro se torna o “sujeito descartável” no sistema capitalista. O autor desenvolve a noção do negro como resultado de um processo de exploração do capitalismo tendo como auge o neoliberalismo no início do século XXI marcado pelo uso das tecnologias digitais, a globalização dos mercados e a privatização do mundo.

O neoliberalismo baseia-se na visão segundo a qual todos os acontecimentos e todas as situações do mundo podem deter um valor no mercado.

O processo de neoliberalização, no entanto, envolveu muita “destruição criativa”, não somente dos antigos poderes e estruturas institucionais, mas também das divisões do trabalho, das relações sociais, da promoção do bem-estar social, das combinações de tecnologias, dos modos de vida e de pensamento, das atividades reprodutivas, das formas de ligação à terra e dos hábitos do coração. Na medida em que julga a troca de mercado “uma ética em si capaz de servir de guia a toda ação humana, e que substitui todas as crenças éticas antes sustentadas”, o neoliberalismo enfatiza a significação das relações contratuais no mercado. Ele sustenta que o bem social é maximizado se se maximizar o alcance e a frequência das transações de mercado, procurando enquadrar todas as ações humanas no domínio do mercado (Harvey, 2008, p. 13).

Para Mbembe, a noção de “raça” desenvolvida pelos europeus é derivada do mundo animal e é utilizada para classificar os não-europeus, uma vez que afirma que brancos e negros não pertencem ao mesmo mundo. O filósofo afirma que o negro é aquele “que vemos quando

nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender” (Mbembe, 2014, p.11).

Diante disso, tem-se que o negro não faz parte da esfera cidadã, do seleto grupo daqueles que são titulares de direitos já que “não são homens como os outros”.

Produto de uma máquina social e técnica indissociável do capitalismo, da sua emergência e globalização, este nome foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria - a cripta viva do capital (Mbembe, 2014, p.19).

A raça é entendida por Mbembe não como um fato natural, físico, antropológico ou mesmo genético. Para o autor, a raça é uma ficção utilizada para se alcançar interesses políticos, uma vez que se configura como elemento de controle da população ao se manifestar como algo capaz de produzir medo e de gerar ameaça da qual é preciso se proteger. Estes indivíduos são o “resto”, isto é, aqueles tidos como inimigos e cuja existência deve ser eliminada, segregada ou purificada.

Quanto ao Resto, trata-se do que se apazigua odiando, mantendo o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o Outro não como semelhante a si mesmo, mas como objecto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar o seu controle total. Mas, tal como explica Frantz Fanon, a raça também é o nome que deve dar-se ao ressentimento amargo, ao irrepreensível desejo de vingança, isto é, à raiva daqueles que lutaram contra a sujeição e foram, não raramente, obrigados a sofrer um sem-fim de injúrias, todos os tipos de violações e de humilhações e inúmeras ofensas (Mbembe, 2014, p. 26).

Essa hierarquização entre as “raças” nada mais é do que uma construção ideológica baseada no argumento falacioso de superioridade do homem branco, sua ciência e modos de produção. É algo que não ficou isolado e limitado ao período do colonialismo, é uma situação que atravessa séculos e se faz presente, ainda hoje, arraigado nas teias das relações sociais brasileiras e que concede privilégios materiais e simbólicos em detrimento dos não brancos.

Constantemente categorizados na “zona do não-ser”, é comum que tais indivíduos estejam mais suscetíveis a ter seus direitos e garantias fundamentais ignorados, já que são considerados inimigos. Como resultado, as injustiças, as desigualdades e as violências são difundidas de inúmeras maneiras, inclusive, por meio do racismo ambiental.

Neste sentido, precisamos considerar que:

A invisibilização, desvalorização, exotização ou folclorização das diversidades culturais presentes nos diferentes territórios têm sido práticas recorrentes na implementação de políticas públicas e atividades econômicas de altos impactos sociais e ambientais. A negação das identidades étnicas ou da capacidade das populações envolvidas nos conflitos de decidirem sobre o destino, gestão e usufruto dos bens ambientais, fortemente atrelados aos seus modos de vida, trabalho, tradições e práticas religiosas ancestrais, verifica-se, por exemplo, no frequente ataque às legislações nacional e internacional que versam ou incidem sobre a autodeterminação dos povos (Pacheco; Faustino, 2013, p.77).

Vistos como atrasados e empecilhos ao modelo de desenvolvimento econômico, os povos e comunidades tradicionais são vítimas constante de racismo em todas as suas formas, seja por ações (ou omissões) do Estado ou de agentes privados. Segundo Celso Furtado (1996), a ideia de desenvolvimento econômico é um simples mito, cujo papel seria desviar a atenção das necessidades fundamentais da coletividade para focar no crescimento econômico desconsiderando as condições concretas de sua efetivação.

Dessa forma, a noção de necropolítica pode ser utilizada enquanto instrumento paradigmático e explicativo da naturalização dos estigmas, exclusão, subalternidade e até extermínio da população em territórios periféricos, por intermédio das injustiças ambientais. Estas, por sua vez, podem ser compreendidas como uma tecnologia de morte voltada contra comunidades consideradas sem valor para o atual estágio de “desenvolvimento” do sistema econômico moderno que insiste em excluir do campo social, econômico, político, jurídico e ambiental as reivindicações e necessidades desses grupos, inserindo-os na zona dos não sujeitos de direitos.

Importante destacar que a maior parte do país é formada, majoritariamente, por negros e negras que compõem a camada mais pobre da população. São os mais afetados pelo desemprego e estão submetidos a segregação socioterritorial e cultural.

Apesar de ser um grupo majoritário em termos de quantidade, continua minoritário do ponto de vista político e econômico e, portanto, mais vulneráveis aos impactos desproporcionais das atividades poluidoras dos grandes empreendimentos.

Tais comunidades são, frequentemente, alvo de empresas e indústrias poluentes. Esse fenômeno não acontece de forma aleatória ou acidental, mas derivam de escolhas conscientes e estratégicas, uma vez que essas comunidades são, de certa forma, caracterizadas por baixos níveis educacionais. Além disso, possuem menos voz ativa nas esferas decisórias, menos articulação política, menos recursos financeiros e técnicos e menor potencial de gerar oposição frente a instalações ambientalmente perigosas, além de ter acesso desigual aos instrumentos jurídicos para enfrentar esses encargos.

Destarte, tais sujeitos possuem menos probabilidade de se oporem ao “desenvolvimento” e a geração de empregos, em razão da precariedade da vida que se manifesta na baixa renda, no desemprego, bem como na escassez e precariedade de serviços públicos básicos como segurança, saúde, educação, saneamento básico, dentre outros. Esses são alguns dos motivos que fazem com que esses sujeitos sejam absorvidos por todas essas demandas como mão de obra mais barata no contexto de produção das riquezas (Acserald, 2010).

As lutas por justiça ambiental, tal como caracterizadas no caso brasileiro, combinam assim: a defesa dos direitos a ambientes culturalmente específicos – comunidades tradicionais situadas na fronteira da expansão das atividades capitalistas e de mercado; a defesa dos direitos a uma proteção ambiental equânime contra a segregação socioterritorial e a desigualdade ambiental promovidas pelo mercado; a defesa dos direitos de acesso equânime aos recursos ambientais, contra a concentração das terras férteis, das águas e do solo seguro nas mãos dos interesses econômicos fortes no mercado (Acserald, 2010, p. 114).

Destarte, o racismo ambiental manifesta-se de diversas formas no âmbito brasileiro. Essas questões não se limitam ao desenvolvimento econômico sustentável, mas trazem implicações na esfera dos direitos relacionados à terra, ao território, ao trabalho, além dos direitos religiosos, culturais e patrimoniais, principalmente quando enfatizamos as comunidades tradicionais, a exemplo das comunidades remanescentes de quilombos, provocando impactos específicos e profundos nas relações que esses grupos possuem com o seu território.

Nesse cenário, observam-se violações sistemáticas aos direitos humanos desses grupos, uma vez que seus modos de criar, fazer e viver são impactados, suas fontes de subsistência são comprometidas, suas relações ancestrais são desconsideradas, suas relações de trabalho são ignoradas e sua cultura é sistematicamente inferiorizada e demonizada.

Retira-se, assim, dessas populações o “direito de ser”, direitos referentes à identidade e à autodeterminação, fragilizando a diversidade cultural e colocando em risco a continuidade de seus saberes, práticas, histórias e existências coletivas que constituem parte da identidade nacional. Essa negação da dignidade ontológica e cultural dos sujeitos subalternizados remete à análise fanoniana sobre o processo de desumanização dos povos. Tal dinâmica expressa o que Fanon (2008) caracteriza como a violência constitutiva do colonialismo, que opera não só por meio da expropriação material, mas também pela negação da história, da linguagem, da diversidade e da dignidade dos povos subalternizados.

Não raramente, essas comunidades são obrigadas a abandonar seus territórios, com todas as referências sagradas, religiosas e vínculos ancestrais associadas a esses espaços, em

razão da execução de megaprojetos desenvolvimentistas, como a construção de usinas hidrelétricas, portos, rodovias e ferrovias, além de outras formas de expropriação indireta, como a contaminação do solo, dos rios e de outros bens comuns indispensáveis à reprodução de suas práticas tradicionais e de suas territorialidades.

Tais empreendimentos, frequentemente amparados por discursos tecnocráticos de progresso e crescimento econômico, desconsideram os direitos dessas populações à permanência em seus territórios e à preservação de suas culturas, práticas e espiritualidades, configurando verdadeiras formas de violência estrutural e epistêmica.

Essas violações também decorrem da expansão do agronegócio com monoculturas transgênicas e a utilização de agrotóxicos, além de práticas poluidoras por diferentes ramos industriais que poluem o solo, o ar e as águas, impedindo ou dificultando práticas culturais e de subsistência.

Além disso, não raramente, é violado o direito à consulta prévia, livre e informada, previsto na Convenção nº 169 da OIT, que visa assegurar a plena participação dos povos e comunidades tradicionais em qualquer processo de decisão que possa afetar, direta ou indiretamente, seus modos de vida, territórios e identidades coletivas (OIT, 1989).

A violação desse direito resulta não apenas em deslocamentos forçados, mas também em perdas culturais irreparáveis, uma vez que conhecimentos ancestrais, práticas tradicionais e patrimônios culturais, material e imaterial, acabam sendo destituídos dos territórios sagrados e ancestrais em razão do avanço de uma lógica desenvolvimentista que deslegitima outras formas de habitar, conhecer e dar significado à terra.

O racismo ambiental também se expressa por meio da negação do acesso aos recursos naturais essenciais como a água e a terra. Em muitos casos, comunidades tradicionais são privadas de seus direitos à água potável e à terra cultivável, fundamentais à sua sobrevivência física, cultural, espiritual e econômica, gerando impactos diversos devido à alteração no regime tradicional de uso e ocupação do território, inviabilizando de forma arbitrária e criminosa, os modos de vida e de labor de pescadores e agricultores, prejudicando ainda mais sujeitos que historicamente já estão em desvantagem social e econômica.

O racismo ambiental também consiste na omissão histórica e estrutural do Estado brasileiro em relação ao reconhecimento, demarcação e titulação coletiva dos territórios quilombolas. Essa negligência institucional alinha-se aos interesses do capital e à lógica da concentração fundiária, contribuindo para a reprodução das desigualdades socioespaciais no país.

A dificuldade em efetivar o direito à terra para essas comunidades é algo que não é novo na realidade do país. As persistentes formas de opressão, exclusão e marginalização que incidem sobre esses grupos estão diretamente relacionadas às estruturas econômicas do país, moldadas por uma estrutura agrária assentada na concentração fundiária e na apropriação privada dos bens comuns.

No entanto, tais dinâmicas de violência não se restringem ao passado colonial, mas se reconfiguram e se intensificam ao longo de cada período histórico, revelando a permanência de práticas e valores de dominação próprias do sistema-mundo moderno/colonial.

Nesse sentido, remonta-se a continuidade de uma violência histórica e sistêmica do período imperial brasileiro que teve como marco a promulgação da Lei de Terras de 1850 (Lei nº 601). A legislação impôs a compra como único meio legal de acesso à terra e excluiu a população negra recém-liberta da possibilidade de posse legal da terra (Melo, 2023).

A Lei de Terras lei representou um marco jurídico que consolidou a propriedade privada da terra no Brasil, consolidando um modelo de exploração latifundiária voltado à proteção dos interesses da elite agrária. Foi estabelecido pela lei que a terra não poderia ser adquirida por outro título que não fosse o de compra (art.1º), extinguindo-se definitivamente a concessão de sesmarias e impedindo o acesso à terra por posse ou uso tradicional (Melo, 2023).

A legislação determinava que para que as terras fossem revalidadas e legitimadas, não seriam considerados “os simples roçados, derribadas ou queimas de matos ou campos, levantamentos de ranchos e outros atos de semelhante natureza, não sendo acompanhados de cultura efetiva e morada habitual exigidas” (art. 6º). Com isso, a lei passou a excluir os usos populares do solo, ao desconsiderar como válidas formas tradicionais de ocupação, como roçados, ranchos ou queimas de mata, se não estivessem acompanhadas de “cultura efetiva e morada habitual”.

Esse critério serviu como instrumento de exclusão para ex-escravizados e camponeses pobres, que tradicionalmente acessavam a terra por meio de ocupações coletivas e práticas informais.

Consequentemente, esses grupos que antes tinham acesso à terra de forma acessível se viram obrigados a se submeterem aos interesses de uma elite agrária para poderem garantir sua subsistência. A Lei Agrária de 1850, portanto, teve um impacto profundo na estrutura fundiária brasileira, criando um cenário de exclusão e marginalização para aqueles que não possuíam os recursos necessários para adquirir terras de acordo com as novas regras estabelecidas (melo, 2023).

No entanto, a promulgação da Lei de Terras de 1850 (Lei nº 601) não pode ser compreendida isoladamente. No mesmo ano, foi sancionada a Lei nº 581, conhecida como Lei Eusébio de Queirós, a primeira das leis abolicionistas que proibia a entrada de africanos como escravos no Brasil.

A lei Eusébio de Queirós teve um impacto direto na economia do país, uma vez que a mão de obra escrava era fundamental para o desenvolvimento da produção agrícola. Diante da iminência do colapso do regime escravista, as elites agrárias e o Estado brasileiro buscaram mecanismos para preservar o controle sobre a força de trabalho e garantir a continuidade da exploração econômica.

Dessa forma, uma vez tornada ilegal a ocupação das terras sem o devido pagamento, tanto os ex-escravizados, quanto os pequenos camponeses e imigrantes ficariam impedidos de ter suas próprias terras, ainda que pequenas, tendo em vista que não possuíam recursos para a aquisição das terras por meio da compra. Consequentemente, esses sujeitos foram forçados a se transformar em trabalhadores baratos para os latifundiários, perpetuando um ciclo de desigualdades e de pobreza.

Com isso, consolidou-se um modelo de exclusão territorial que converteu a liberdade jurídica (formal) em nova forma de dependência econômica, reforçando o ciclo histórico de desigualdade social e racial.

Dessa forma, apesar da garantia de liberdade no status jurídico de mulheres e homens ex-escravizados no período pós-abolição, esses sujeitos foram sistematicamente excluídos dos benefícios de uma cidadania plena, garantindo as melhores terras para os mais ricos e condenando os negros à marginalidade e pobreza (Filgueira, 2020).

Tal legado se perpetua hoje quando não são fornecidos meios para que tal liberdade se tornasse efetiva. A invisibilidade a que os negros foram submetidos foi resultado de processos de imposições elitistas que se manifestaram em diversos âmbitos, principalmente, por meio de um arcabouço jurídico que traduz uma mentalidade escravocrata e baseada na concentração da propriedade das terras (Filgueira, 2020).

Sendo assim, o sistema fundiário brasileiro é um sistema político no qual as identidades, o poderio econômico e o poder público desempenham seus papéis, não raro, contrapostos. Enquanto a atuação das forças econômicas encontra uma sólida moldura jurídica, as comunidades e grupos em estado de vulnerabilidade têm sua ação política, ao reivindicar o território, ora criminalizada, ora figurada como mero arbítrio ou ficção interessada.

Assim, a desterritorialização dos territórios tradicionais abre espaço para a apropriação ilimitada do espaço geográfico pelo capital, reduzindo as condições de sobrevivência coletiva

para gerar dependência. Essas dinâmicas perpetuam a desigualdade social, orientando o devir histórico dos grupos para a assimilação e aculturação, com a manutenção das desigualdades no sistema fundiário brasileiro.

O efeito, evidentemente, é ampliar os padrões de vulnerabilidades já existentes com consequências devastadoras para a vida, o trabalho, a religião e a cultura das comunidades tradicionais. Isso aumenta as desigualdades, seja pela perda de suas terras sagradas e pela negação de seus direitos como cidadãos, ou pela ameaça ao seu modo de viver e à sua cultura, entre muitas outras violações de direitos humanos, facilitando a exploração dessas pessoas como trabalhadores e transformando suas terras em mercadorias (Silva; Moraes, 2019).

Dessa forma, garantir o direito à terra, está diretamente relacionado a garantir a autonomia e independência nos seus labores que estão vinculados ao território e aos usos dos bens comuns que, por sua vez, fazem parte do conjunto de elementos que definem seus modos de vida e de suas identidades. Portanto, a não efetivação do direito ao território também representa uma das dimensões/expressões do racismo ambiental. Sendo assim, não é possível falar em racismo ambiental sem território.

Ainda no que tange à defesa dos territórios tradicionais na contemporaneidade, destaca-se o papel do racismo institucional e estrutural (Almeida, 2019). Atualmente, a morosidade, os procedimentos burocrático-administrativos e os cortes no orçamento para a regularização fundiária dos territórios quilombolas representam as faces da mesma moeda.

O racismo estrutural e as estruturas coloniais de exercício de poder estão presentes nos setores políticos, econômicos e jurídicos que utilizam de estratégias que levam à incapacidade do Estado em assegurar os direitos territoriais dessas populações e as remetem a um lugar de invisibilidade, causando conflitos internos e insegurança (Filgueira, 2020).

Esses grupos e comunidades vulneráveis são alijados do efetivo exercício da cidadania plena, uma vez que possuem vozes, mas não são ouvidos. São excluídos, invisibilizados e exterminados deliberadamente por subterfúgios usados pelos organismos estatais que, apesar dos instrumentos normativos que tratam da temática, agem em regime de exceção, usando seus atributos legais, em detrimento desses grupos que sofrem diretamente os impactos socioambientais (Poquiviqui, 2019).

No entanto, apesar das barreiras impostas pelo Estado e pelo mercado, essas comunidades resistem em não serem absorvidas por esse modelo de mercado. Dessa forma, buscam, cotidianamente, a (re)afirmação de suas identidades e modos de vida. Lutam pelos seus territórios não apenas como espaços físicos, mas como dimensões simbólicas, culturais e espirituais de existência coletiva através da valorização de suas histórias, do resgate das

memórias coletivas, da propagação de seus saberes ancestrais e do enaltecimento de suas expressões culturais e artísticas.

Essa resistência implica a defesa de formas próprias de organização social, de relação com a natureza e de produção de saberes que confrontam diretamente a lógica homogeneizante e destrutiva do capitalismo neoliberal. Assim, essas comunidades resistem ocupando um lugar de referência como agentes de transformação da sociedade e do meio ambiente, apontando para novas racionalidades e novos caminhos para uma mais eficaz inclusão dos diversos modos de vida e da cultura no desenvolvimento do país.

Portanto, é preciso transcender a uma análise meramente econômica do desenvolvimento (Furtado, 1996). É urgente que seja compreendida a relação intrínseca que existe entre desenvolvimento e as questões sociais e ambientais, destacando a necessidade da participação dos sujeitos afetados nos espaços representativos e na tomada de decisões na estrutura desigual das relações de poder para ampliar a consciência ambiental.

Os povos indígenas e as comunidades tradicionais têm sido atingidos porque estão no caminho do desenvolvimento (...), a etnicidade ou cor de tais povos e comunidades influenciam decisivamente na gravidade dos impactos que sofrem. Eles têm sido vítimas das seguintes atividades: (...) agropecuária e grilagem, hidroelétricas, madeiras, plantações de eucalipto, mineração, construção ou pavimentação de estradas, carcinicultura, siderurgia, produção de álcool/açúcar, turismo, hidrovias, barragens de irrigação, estradas de ferro, prospecção de petróleo, minerodutos, gasodutos, portos, pesca predatória (...) (Leroy; Meireles, 2013, p.115).

A Declaração sobre Direito ao Desenvolvimento, adotada pela Resolução nº. 41/128 da Assembleia Geral das Nações Unidas em 4 de dezembro de 1986, reconhece o desenvolvimento como um processo amplo que não se restringe ao aspecto econômico, mas que também integra outras dimensões que são indivisíveis e interdependentes como os aspectos social, cultural e político. O documento destaca que “a pessoa humana é o sujeito central do desenvolvimento” (ONU, 1986) o que pressupõe a participação ativa, livre e significativa de todas as pessoas na formulação, implementação e gozo dos benefícios decorrentes desse processo, a partir de uma distribuição justa e equânime (ONU, 1986).

No que diz respeito aos grupos étnicos e comunidades tradicionais Soares (2009) afirma que o direito ao desenvolvimento está diretamente relacionado à identidade cultural. Isso implica a realização do direito dos povos à autodeterminação, que inclui o direito de buscar livremente seus objetivos econômicos, sociais e de proteger seu patrimônio cultural material e imaterial, seus modos de ser, criar, fazer e viver. Além disso, afirma que o direito dos povos ao

desenvolvimento inclui o exercício de seu direito inalienável à plena soberania sobre todas as suas riquezas e recursos naturais.

A abordagem ao direito ao desenvolvimento deve levar em consideração a promoção dos direitos ambientais e culturais e o fortalecimento do patrimônio cultural da sociedade brasileira. No caso do Brasil, devem-se também considerar as desigualdades sociais, econômicas e culturais existentes na sociedade. Nesse sentido, deve-se considerar a obrigatória atenção do Poder Público de oferecer tratamento diferenciado aos grupos culturalmente hipossuficientes, o que significa, no plano prático, a adoção de tempos e instrumentos diferenciados para participação nos processos decisórios que envolvam bens ou valores fundamentais para sua sobrevivência num patamar mínimo de dignidade (Soares, 2009, p. 38).

Ainda no âmbito da Declaração sobre Direito ao Desenvolvimento, o seu art. 5º dispõe que os Estados deverão tomar medidas para eliminar qualquer tipo de violação dos direitos humanos dos povos e indivíduos afetados por situações resultantes do colonialismo, neocolonialismo, apartheid, de todas as formas de racismo e discriminação racial (ONU, 1996).

Compreende-se, portanto, que para o pleno e verdadeiro desenvolvimento é necessário que todos os sujeitos possam participar ativamente dessa busca, bem como usufruir de um desenvolvimento que transcende as questões meramente econômicas.

Artigo 5º Os Estados tomarão medidas firmes para eliminar as violações maciças e flagrantes dos direitos humanos dos povos e dos seres humanos afetados por situações tais como as resultantes do apartheid, de todas as formas de racismo e discriminação racial, colonialismo, dominação estrangeira e ocupação, agressão, interferência estrangeira e ameaças contra a soberania nacional, unidade nacional e integridade territorial, ameaças de guerra e recusas de reconhecimento do direito fundamental dos povos à autodeterminação.

Assim, o que se detém é que as injustiças ambientais aprofundam as vulnerabilidades de determinados grupos e comunidades vulneráveis e etnicamente diferenciados e contribuem para o fortalecimento de uma lógica baseada na necropolítica dos territórios pautada no controle dos corpos e extermínio dessas comunidades e na negação de cidadania dessas comunidades.

O caminho traçado para a barbárie, aprofundado pela pobreza e pelo racismo, leva estes indivíduos ao epicentro da necropolítica, de forma que se tornam alvos de uma lógica de extermínio. Assim, é possível concluir que a imposição de um modelo de desenvolvimento que exclui as cosmovisões, saberes, modos de vida, territórios, identidades e culturas viola seus direitos humanos plenamente assegurados em normas e tratados de direitos humanos.

2.3 Arcabouço jurídico de direitos humanos de enfrentamento ao racismo

A vedação a discriminação racial constitui uma norma peremptória de direitos humanos (*jus cogens*), reconhecida tanto em plano internacional quanto no ordenamento jurídico interno dos Estados democráticos. As normas que versam sobre a não discriminação e sobre a igualdade de todos os seres humanos sem qualquer tipo de distinção são amplamente consagradas nos sistemas global, regional e nacional de proteção dos direitos humanos, sendo consideradas princípios fundamentais da ordem jurídica internacional contemporânea.

No âmbito do direito internacional, trata-se de uma obrigação *erga omnes*, ou seja, de cumprimento universal e incondicional por todos os Estados, independentemente de sua ratificação a tratados específicos. Essa qualificação reforça o caráter inderrogável do dever estatal de prevenir, punir e erradicar toda e qualquer forma de discriminação racial, inclusive em suas manifestações indiretas, estruturais e interseccionais, como ocorre nos casos de racismo ambiental.

Dentre os documentos internacionais de direitos humanos que destacamos a Carta da Nações Unidas (1945), a Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948), Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966), a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965), a Convenção nº 189 da OIT (1989), a Convenção Americana de Direitos Humanos (1969); Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) a Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância (2013), dentre outras.

Embora não se utilize, explicitamente, o termo “racismo ambiental”, muitas dessas normativas estabelecem fundamentos jurídicos essenciais, princípios e diretrizes para o combate às desigualdades ambientais e à violação sistemática dos direitos territoriais, culturais e existenciais dos povos originários, quilombolas e outras comunidades tradicionais.

Com o surgimento da Organização das Nações Unidas (ONU), no pós-Segunda Guerra Mundial, começou a ser construído um arcabouço normativo internacional de proteção dos direitos humanos. Por meio de toda carga axiológica e principiológica proposta na Carta, foi constituído um marco importante no processo de construção de uma nova realidade que reconhece a necessidade de assegurar os direitos humanos sem qualquer tipo de distinção. Nessa perspectiva, foi proclamada a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), adotada pela Assembleia Geral da ONU em dezembro de 1948 (Borges, 2024).

Ainda que a DUDH não trate diretamente das questões ambientais, uma vez que o debate sobre meio ambiente ainda não fazia parte da agenda internacional, muitos de seus dispositivos

têm sido reinterpretados à luz do princípio da indivisibilidade dos direitos humanos, integrando o direito ao meio ambiente equilibrado como um direito transversal e necessário à concretização de uma vida plena e digna.

A DUDH, portanto, fornece o alicerce normativo para a proteção do direito à vida digna, à não discriminação, à igualdade, à liberdade e a participar livremente da vida cultural, necessários para a construção de uma nova ordem internacional, pautada no respeito aos direitos humanos (ONU, 1948).

De fato, a DUDH não é um simples documento, sendo referenciada nos preâmbulos dos instrumentos internacionais de direitos humanos, vinculantes e não vinculantes, a partir de 1948. Sinaliza e inspira, no plano documental, a construção de uma ordem internacional, que tem como fundamento a proteção dos direitos da pessoa humana como um objetivo da nova organização que emerge no Pós-Guerra. Importante realçar e contextualizar a questão geopolítica, pois o campo dos direitos humanos, no cenário internacional, não se encontra imune a discussões de natureza geopolítica, repercutindo, inclusive, nos processos de aprovação dos tratados de direitos humanos e sua implementação no direito interno (Borges, 2024, p. 9).

O artigo 1º da DUDH assegura que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, estabelece um fundamento universal para o combate a todas as formas de discriminação, inclusive aquelas associadas à origem étnico-racial. O artigo 2º, por sua vez, dispõe que “todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie”.

Na década de 1960, emergem instrumentos de proteção que denunciam velhas formas de violência e opressão relacionados ao racismo, à discriminação e à intolerância, exigindo políticas de reconhecimento e de valorização e respeito à diversidade.

No mesmo contexto, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (PIDCP) e o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC), adotados pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1966 e ratificados pelo Brasil em 1992 também surgem como instrumentos normativos de dimensões supranacionais. Esses documentos corroboram com a proteção dos direitos humanos com fundamento no princípio da não discriminação e da livre determinação (Borges, 2024).

Esses tratados possuem força normativa vinculante e reconhecem o conjunto de direitos indispensáveis à dignidade humana, incluindo o direito à liberdade, à igualdade, a não-discriminação, à autodeterminação, à cultura, à educação, à cultura, dentre outros.

Nesse cenário, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos distingue as proteções dos direitos das minorias garantidas pelo artigo 27 das garantias de não discriminação e proteção igualitária fornecidas pelos artigos 2º e 26 do Pacto. O artigo 27 estabelece que:

Art. 27. Nos Estados em que existam minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, não será negado às pessoas pertencentes a essas minorias o direito, em comunidade com os outros membros de seu grupo, de desfrutar de sua própria cultura, professar e praticar sua própria religião ou usar sua própria língua (ONU, 1966).

Destarte, destaca-se a intenção de garantir uma proteção específica a grupos que compartilham identidades culturais, religiosas e/ou linguísticas, reconhecendo que tais coletividades demandam salvaguardas adicionais frente às vulnerabilidades históricas a que estão submetidas. Embora o princípio da não discriminação seja universal e assegurado a todas as pessoas, o direito consagrado no artigo 27 do PIDCP é “distinto e adicional”, constituindo uma garantia própria e autônoma.

No mesmo sentido, estabelece a Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas na sua resolução 47/135, de 18 de dezembro de 1992:

Artigo 1.º

1. Os Estados deverão proteger a existência e a identidade nacional ou étnica, cultural, religiosa e linguística das minorias no âmbito dos seus respectivos territórios e deverão fomentar a criação das condições necessárias à promoção dessa identidade.
2. Os Estados deverão adotar medidas adequadas, legislativas ou de outro tipo, para atingir estes objetivos.

Artigo 2.º

1. As pessoas pertencentes a minorias nacionais ou étnicas, religiosas e linguísticas (doravante denominadas “pessoas pertencentes a minorias”) têm o direito de fruir a sua própria cultura, de professar e praticar a sua própria religião, e de utilizar a sua própria língua, em privado e em público, livremente e sem interferência ou qualquer forma de discriminação.
2. As pessoas pertencentes a minorias têm o direito de participar efetivamente na vida cultural, religiosa, social, económica e pública.
3. As pessoas pertencentes a minorias têm o direito de participar efetivamente nas decisões adotadas a nível nacional e, sendo caso disso, a nível regional, respeitantes às minorias a que pertencem ou às regiões em que vivem, de forma que não seja incompatível com a legislação nacional (ONU, 1992).

Como observa Cançado Trindade (1997), a proteção dos direitos das minorias representa uma das manifestações mais evidentes da evolução contemporânea dos direitos humanos em direção ao reconhecimento de sujeitos coletivos de direito, cujas identidades culturais não podem ser subordinadas a concepções abstratas de igualdade formal e que devem estar conectadas à preservação de suas identidades cultural e territorial. Nesse sentido, destaca-se que a defesa e a proteção dos grupos minoritários não se resumem à mera tolerância, mas requer atitudes de reconhecimento da alteridade (Trindade, 1997).

O artigo 1º do PIDESC estabelece que “todos os povos têm o direito de autodeterminação”, o que inclui o direito de “dispor livremente de suas riquezas e recursos

naturais” e de “determinar livremente sua condição política e buscar seu desenvolvimento econômico, social e cultural”. Este dispositivo é especialmente relevante para os povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, cujos modos de vida estão intrinsecamente relacionados aos territórios que habitam e à gestão comunitária dos bens comuns (ONU, 1966).

Dentre os principais documentos internacionais que se destacam no enfrentamento à discriminação racial é a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial adotada pela Assembleia Geral da ONU em 1965 e ratificada pelo Brasil em 1968. A Convenção tem como objetivo principal eliminar toda forma de discriminação baseada em raça, cor, ascendência ou origem étnica. Além disso, busca prevenir e combater doutrinas e práticas racistas, impondo aos Estados signatários a obrigação de adotar medidas legislativas, judiciais, administrativas e educacionais voltadas à eliminação dessas práticas e à promoção efetiva da igualdade (ONU, 1965).

A Convenção de 1965 também apresenta fundamentos e princípios relevantes para o combate do racismo ambiental, na medida em que a discriminação ambiental pode ser compreendida como uma expressão contemporânea da discriminação racial estrutural que o visa combater. Ao estabelecer parâmetros normativos universais contra a exclusão racial em todas as suas manifestações, o texto da Convenção permite uma interpretação ampliada, abrangendo as desigualdades socioambientais resultantes de práticas racistas históricas e institucionais. Nesse sentido, o artigo I do instrumento define o conceito de discriminação racial nos seguintes termos:

Artigo I.1: Nesta Convenção, a expressão “discriminação racial” significará qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência baseadas em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tem por objetivo ou efeito anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício num mesmo plano, (em igualdade de condição), de direitos humanos e liberdades fundamentais no domínio político econômico, social, cultural ou em qualquer outro domínio de vida pública (ONU, 1965).

O artigo 2º, por sua vez, exige que os Estados Partes tomem medidas eficazes para adotar políticas de eliminação da discriminação racial em todas as suas formas, bem como tomar medidas eficazes, a fim de rever as políticas governamentais nacionais e locais e para modificar, rescindir ou anular qualquer disposição que tenha o efeito de criar ou perpetuar a discriminação racial (ONU, 1965).

Além disso, dispõe que os Estados devem proibir e por fim, por todos os meios apropriados, incluindo medidas legislativas conforme exigido pelas circunstâncias, a discriminação racial por qualquer pessoa, grupo ou organização. Os Estados Partes também

devem tomar medidas especiais e concretas para assegurar o desenvolvimento ou a proteção de desses grupos com o objetivo de garantir-lhes, em condições de igualdade, o pleno exercício dos direitos humanos e das liberdades fundamentais. (ONU, 1968).

Dessa forma, a Convenção dispõe que os Estados devem eliminar não apenas práticas discriminatórias individuais, mas também a rever políticas e estruturas que perpetuam tais desigualdades no contexto de cada país.

Assim, os Estados assumem o compromisso de favorecer, quando cabível, organizações e movimento multirraciais, além de outros meios capazes de extinguir as barreiras entre raças e desestimular o que possa reforçar a divisão racial (Artigo II, item 1, alínea “e”) (ONU, 1965).

Artigo VII - Os Estados Partes, comprometem-se a tomar as medidas imediatas e eficazes, principalmente no campo do ensino, educação, da cultura e da informação, para lutar contra os preconceitos que levem à discriminação racial e para promover, o entendimento, a tolerância e a amizade entre nações e grupos raciais e étnicos assim como para propagar os objetivos e princípios da Carta das Nações Unidas, da Declaração Universal dos Direitos do Homem, da Declaração das Nações Unidas sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial e da presente Convenção (ONU, 1965).

A Recomendação Geral nº. 32 de 2009 do Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial, esclarece o significado e o alcance das medidas especiais na Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial. Dispõe que a proibição de discriminação racial não pode ser interpretada de forma restritiva, deve ser considerada em todas as suas formas, o que inclui, portanto, sua modalidade ambiental (ONU, 2009).

O princípio da não-discriminação, de acordo com o artigo 1, parágrafo 1, da Convenção, protege o gozo em pé de igualdade dos direitos humanos e liberdades fundamentais “no campo político, econômico, social, cultural ou qualquer outra esfera da vida pública”. A lista de direitos humanos a qual o princípio se aplica nos termos da Convenção não é fechada e se estende a qualquer campo de direitos humanos regulados pelas autoridades públicas do Estado Parte. A referência à vida pública não limita o alcance do princípio de não-discriminação aos atos da administração pública, mas deve ser lida à luz das disposições da Convenção que exigem medidas dos Estados Partes para combater a discriminação racial praticada “por qualquer pessoa, grupo ou organização” (Comitê Para A Eliminação Da Discriminação Racial, ONU, 2009, p.4, tradução nossa)

A Convenção enfatiza que a discriminação racial pode ser direta e indireta, o que inclui ações ou omissões, decorrentes de leis, políticas ou práticas que colocam os grupos raciais/étnicos em situação de desvantagem e de exclusão, que geram impactos desiguais e

injustificáveis sobre esses grupos, ou que deixam de assegurar avanços adequados, comprometendo a efetivação igualitário dos direitos (ONU, 2009).

Ainda de acordo com a Convenção, a discriminação racial também pode ser estrutural, especialmente em razão da ausência de políticas adequadas para enfrentar as desigualdades. Essa discriminação se manifesta de diversas formas, desde a baixa participação e representação nos processos de tomada de decisão política e institucional, na ausência de reconhecimento e de valorização da diversidade étnica e cultural, dentre outros aspectos.

Destarte, a Convenção enfatiza uma dimensão fundamental da proibição da discriminação racial, qual seja, a negativa por parte dos Estados da existência da discriminação racial, ou seja, os Estados devem não podem ignorar as desigualdades raciais historicamente enraizadas na sociedade. O não reconhecimento configura uma violação à Convenção, na medida em que inviabiliza a adoção de políticas públicas eficazes e de medidas voltadas à reparação e mitigação das desigualdades raciais. Tal omissão dificulta os processos de enfrentamento ao racismo em razão de toda a complexidade, legitimando a falsa ideia de igualdade formal e criando mais um obstáculo à materialização da efetiva igualdade.

Nesse contexto, destaca-se que os países cuja formação histórica está marcada pelos legados da escravidão e da colonialidade enfrentam desafios ainda mais complexos, pois tais heranças estruturam as dinâmicas contemporâneas de exclusão, exigindo do Estado uma atuação ativa e reparatória em conformidade com os compromissos internacionais assumidos. O Comitê da ONU, por meio de diversas recomendações, tem reiteradamente afirmado que a negação da existência do racismo estrutural representa um obstáculo direto à concretização da igualdade.

Nas últimas décadas, os esforços práticos para enfrentar a discriminação racial e fortalecer os direitos das minorias têm sido cada vez mais frustrados por um problema particular dessa forma de discriminação: a negação. Enquanto, na primeira metade do século XX, a exclusão de minorias e de outros grupos afetados pela discriminação racial ocorria de forma mais ou menos aberta, hoje há poucos — se é que há — governos no mundo que adotam políticas que celebrem abertamente a exclusão e a discriminação desses grupos. No cenário mais comum, os governos negam a existência da discriminação racial. Isso ocorre mesmo em situações de abuso sistemático flagrante. Em muitos contextos, os governos culpam os próprios grupos marginalizados por sua exclusão. Esse problema se estende até o nível mais granular, em que, mesmo diante de casos evidentes de discriminação, as partes negam sua ocorrência ou apresentam justificativas elaboradas para um tratamento desigualmente óbvio (Rede das Nações Unidas contra a Discriminação Racial e Proteção das Minorias, 2021, p.3-4, tradução nossa).

A Declaração e Programa de Ação, adotados na III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância correlata, de 31 de agosto de 2001

reconhece essa realidade e alerta para os perigos da negação estatal da discriminação racial. O documento é relevante no contexto do debate acerca do racismo ambiental, em razão da carga principiológica que carrega, tendo em vista que reconhece, de forma explícita, a centralidade da cultura, da identidade, do território e dos recursos naturais na promoção da dignidade de povos indígenas, afrodescendentes e comunidades tradicionais (ONU, 2001).

No item 8, a Declaração afirma que o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e formas correlatas de intolerância “podem ser agravados, *inter alia*, pela distribuição desigual de riqueza, pela marginalização e pela exclusão social” (ONU, 2001). No mesmo sentido, em seu item 17 destaca que a pobreza, a marginalização, a exclusão social e as disparidades econômicas estão intimamente associadas ao racismo, à discriminação racial e à intolerância correlata, contribuindo para a manutenção de práticas e atitudes racistas as quais geram mais pobreza (ONU, 2001).

A Declaração de Durban (2001) também faz referência à necessidade de reconhecer e dimensionar as novas formas pelas quais o racismo e discriminação racial se manifestam (item 16). As dinâmicas contemporâneas da exclusão, muitas vezes são travestidas de neutralidade institucional ou ocultas em práticas jurídicas, econômicas, ambientais e territoriais aparentemente legítimas, mas que, na essência, perpetuam hierarquias raciais e assimetrias históricas de poder.

A Declaração ainda reconhece a importância da efetividade dos direitos à cultura e à identidade. Nesse sentido, dá destaque aos costumes e tradições desses grupos e assegura o direito de manter, preservar e promover suas próprias formas de organização, seus modos de vida, expressões religiosas e de protegerem seus saberes tradicionais e suas heranças artísticas e culturais.

Garante o direito de usarem, gozarem e conservarem os recursos naturais renováveis de seu habitat e de participarem ativamente do desenvolvimento de programas e sistemas educacionais, incluindo aqueles de natureza específica. Além disso, ressalta a garantia do direito à sua terra tradicionalmente ocupada (Item 34) (ONU, 2001).

34. Reconhecemos que os povos de origem africana têm sido secularmente vítimas de racismo, discriminação racial e escravidão e da negação histórica de muitos de seus direitos, e afirmamos que eles devem ser tratados com justiça e respeito por sua dignidade e não devem sofrer discriminação de nenhum tipo. Reconhecimento deve, portanto, ser dado aos seus direitos à cultura e à sua própria identidade; de participarem livremente e com iguais condições da vida política, social, econômica e cultural; de se desenvolverem no contexto de suas aspirações e costumes; de manterem, preservarem e promoverem suas próprias formas de organização, seu modo de vida, cultura, tradições e expressões religiosas; de manterem e usarem suas próprias línguas; de protegerem seu conhecimento tradicional e sua herança artística

e cultural; de usarem, gozarem e conservarem os recursos naturais renováveis de seu habitat e de participarem ativamente do desenho, implementação e desenvolvimento de programas e sistemas educacionais, incluindo aqueles de natureza específica e característica; e, quando procedente, o direito à sua terra ancestralmente habitada (ONU, 2001).

A Declaração de Durban fortalece o entendimento de que o enfrentamento ao racismo não pode ser dissociado da luta pelo reconhecimento e proteção dos territórios, das cosmologias e das práticas socioambientais dos povos e comunidades tradicionais, cuja existência continua sendo ameaçada pelas estruturas coloniais e racistas que organizam o espaço e a economia no Brasil e no mundo.

Nesse sentido, o racismo ambiental pode ser compreendido como uma expressão contemporânea dessas novas manifestações de discriminação, configurando uma violação aos direitos humanos e, portanto, um objeto de tutela sob a égide do direito internacional antidiscriminatório.

De modo convergente, a Recomendação Geral nº 37 de 2023, emitida pelo Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial da ONU, reconhece explicitamente a dimensão racial das questões ambientais e reafirma a obrigação dos Estados de prevenir e reparar práticas de racismo ambiental. O documento ressalta que a desigual exposição de grupos raciais e étnicos a riscos e danos ambientais constitui uma forma de discriminação racial contemporânea, exigindo políticas públicas específicas de mitigação, reparação e justiça ambiental.

Nesse sentido, a Recomendação Geral nº37 de 2023 recomenda que os Estados Partes devem abster-se de:

- (h) Expropriar terras pertencentes aos Povos Indígenas ou deslocar essas populações de seus territórios sem o seu consentimento prévio, livre e informado, bem como instalar locais de descarte de resíduos ou outras fontes de risco ambiental em terras tradicionalmente ocupadas pelos Povos Indígenas;
- (i) Impor restrições aos direitos permanentes dos Povos Indígenas, colocando em risco sua autodeterminação, seus modos tradicionais de vida e seus direitos culturais, em conformidade com os padrões estabelecidos na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (Recomendação Geral nº 37, 2023, ONU, p.14, tradução nossa).

No âmbito do sistema regional dos direitos humanos, destaca-se a Convenção Americana Sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica), adotada no âmbito da Organização dos Estados Americanos, em São José da Costa Rica, em 22 de novembro de 1969 e promulgada no ordenamento jurídico brasileiro por meio do Decreto nº 678 de 06 de novembro de 1992.

O artigo 1º do Pacto estabelece a obrigação dos Estados-Parte de respeitar os direitos e liberdades expostos pela Convenção "sem qualquer discriminação por motivos de raça, cor,

sexo, idioma, religião, opiniões políticas ou de qualquer natureza, origem nacional ou social, posição econômica, nascimento ou qualquer outra condição social (OEA, 1969). Além disso, o artigo 24 destaca o direito à igualdade perante a lei, ratificando que "Todas as pessoas são iguais perante a lei. Por conseguinte, têm direito, sem discriminação, a igual proteção da lei" (OEA, 1969).

Nesse sentido, a jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos tem se destacado na proteção dos grupos e comunidades tradicionais com base no dever de respeitar e garantir os direitos desses grupos sem qualquer tipo de discriminação.

Os casos paradigmáticos: Comunidade Indígena Yakye Axa vs. Paraguai (2010) e Comunidade Afrodescendente Garífuna Triunfo de la Cruz vs. Honduras (2015) destacam que discriminação estrutural se manifesta na incapacidade dos Estados de protegerem o direito ao território e aos recursos naturais necessários para a sobrevivência e manutenção das práticas tradicionais dos povos e comunidades tradicionais. A omissão estatal em assegurar condições adequadas de vida para esses grupos, constitui uma forma de discriminação indireta, bem como a violação de múltiplos direitos garantidos pela Convenção:

268. A Corte estabeleceu que o artigo 1.1 da Convenção é uma norma de caráter geral cujo conteúdo se estende a todas as disposições do tratado, dispõe a obrigação dos Estados Partes de respeitar e garantir o pleno e livre exercício dos direitos e liberdades nela reconhecidos "sem discriminação alguma". Ou seja, qualquer que seja a origem ou a forma que assuma, todo tratamento que possa ser considerado discriminatório a respeito do exercício de qualquer dos direitos garantidos na Convenção é per se incompatível com ela mesma. O descumprimento por parte do Estado, mediante qualquer tratamento discriminatório, da obrigação geral de respeitar e garantir os direitos humanos, gera responsabilidade internacional. É por isso que existe um vínculo indissolúvel entre a obrigação de respeitar e garantir os direitos humanos e o princípio de igualdade e não discriminação. 269. O princípio da proteção igualitária e efetiva da lei e da não discriminação constitui um dado sobressalente no sistema tutelar dos direitos humanos consagrado em vários instrumentos internacionais e desenvolvido pela doutrina e pela jurisprudência. Na atual etapa da evolução do Direito Internacional, o princípio fundamental de igualdade e não discriminação ingressou no domínio do jus cogens. Sobre ele descansa o arcabouço jurídico da ordem pública nacional e internacional e permeia todo o ordenamento jurídico. 270. No que respeita aos povos indígenas, a Corte em sua jurisprudência estabelece especificamente que "é indispensável que os Estados outorguem uma proteção efetiva que leve em conta suas particularidades próprias, suas características econômicas e sociais, assim como sua situação de especial vulnerabilidade, seu direito consuetudinário, valores, usos e costumes". 271. Ademais, o Tribunal indicou que "os Estados devem abster-se de realizar ações que de qualquer maneira sejam dirigidas, direta ou indiretamente, a criar situações de discriminação de jure ou de facto". Os Estados estão obrigados "a adotar medidas positivas para reverter ou mudar situações discriminatórias existentes em suas sociedades, em detrimento de determinado grupo de pessoas. Isto implica o dever especial de proteção que o Estado deve exercer com respeito a atuações e práticas de terceiros que, sob sua tolerância ou aquiescência, criem, mantenham ou favoreçam as situações discriminatórias" (Corte Interamericana De Direitos Humanos. Sentença de 24 de agosto de 2010. Caso *Comunidade Indígena Yakye Axa vs. Paraguai* (2010). São José: CIDH, 2010).

O Protocolo Adicional à Convenção Americana sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, conhecido como Protocolo de San Salvador, adotado durante a XVIII Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos, em São Salvador, em 17 de novembro de 1988 e ratificado pelo Brasil em 1999 dispõe, de forma específica, a obrigação de não-discriminação (art. 3º) por parte dos Estados-Partes. Portanto, a omissão ou ação estatal que concretizem qualquer tipo de discriminação configura uma violação direta aos dispositivos do Protocolo.

Outro documento relevante é a Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância na Guatemala, em 5 de junho de 2013 foi ratificado pelo Brasil por meio do Decreto nº 10.932, de 10 de janeiro de 2022. A Convenção reconhece que o racismo tem uma capacidade dinâmica de renovação que lhe permite assumir novas formas pelas quais se dissemina e se expressa política, social, culturalmente (como é o caso do racismo ambiental). Além disso, destaca a necessidade de desenvolver meios adequados que possibilitem os grupos étnicos/raciais de expressarem e preservarem suas identidades (OEA, 2013).

1. Discriminação racial é qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência, em qualquer área da vida pública ou privada, cujo propósito ou efeito seja anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em condições de igualdade, de um ou mais direitos humanos e liberdades fundamentais consagrados nos instrumentos internacionais aplicáveis aos Estados Partes. A discriminação racial pode basear-se em raça, cor, ascendência ou origem nacional ou étnica.
2. Discriminação racial indireta é aquela que ocorre, em qualquer esfera da vida pública ou privada, quando um dispositivo, prática ou critério aparentemente neutro tem a capacidade de acarretar uma desvantagem particular para pessoas pertencentes a um grupo específico, com base nas razões estabelecidas no Artigo 1.1, ou as coloca em desvantagem, a menos que esse dispositivo, prática ou critério tenha um objetivo ou justificativa razoável e legítima à luz do Direito Internacional dos Direitos Humanos.
3. Discriminação múltipla ou agravada é qualquer preferência, distinção, exclusão ou restrição baseada, de modo concomitante, em dois ou mais critérios dispostos no Artigo 1.1, ou outros reconhecidos em instrumentos internacionais, cujo objetivo ou resultado seja anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em condições de igualdade, de um ou mais direitos humanos e liberdades fundamentais consagrados nos instrumentos internacionais aplicáveis aos Estados Partes, em qualquer área da vida pública ou privada (OEA, 2013).

A Convenção dispõe que os Estados-Partes devem adotar medidas legislativas, administrativas, políticas e educacionais para combater a discriminação racial direta e indireta, o racismo e outras formas correlatas de intolerância. Nesse sentido, o artigo 4º estabelece um

conjunto de práticas que os Estados devem coibir, prevenir, eliminar e punir para combater as injustiças raciais.

Embora nenhum dispositivo delas trate, especificamente, do racismo ambiental, destacamos alguns dos incisos que guardam vínculo direto com os mecanismos e efeitos dessa forma particular de injustiça.

O art. 4º, inciso IV, assevera que os Estados devem eliminar toda restrição, indevida ou não razoável, do exercício dos direitos individuais à propriedade, administração e disposição de bens de qualquer tipo (art. 4º, inciso VI). Nesse sentido, os direitos humanos devem ser interpretados da forma mais ampla possível de forma a garantir a máxima eficácia e proteção. Nesse sentido, o direito de propriedade também deve incorporar o direito à propriedade tradicional, bem como os bens de uso comum (OEA, 2013).

O inciso VII assegura que os Estados-partes proibir qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência aplicada a pessoas, devido a sua condição de vítima de discriminação múltipla ou agravada que negue ou prejudique o reconhecimento e o exercício de outros direitos e liberdades fundamentais em condições de igualdade.

Como visto anteriormente, o racismo ambiental acentua as vulnerabilidades a que esses grupos vivenciam cotidianamente. Dessa forma, o racismo ambiental precisa ser enfrentado a partir de uma perspectiva interseccional, levando em consideração a abordagem racial, de gênero e de classe.

O art. 4º, inciso IX impõe aos Estados o dever de eliminar “Qualquer restrição ou limitação do uso de idioma, tradições, costumes e cultura das pessoas em atividades públicas ou privadas” (OEA, 2013). O referido dispositivo também destaca o caráter cultural e identitário das proteções antidiscriminatórias.

O referido artigo também apresenta consequências relevantes no combate às práticas discriminatórias e racistas, pois reconhece que a imposição de modelos hegemônicos de desenvolvimento, gestão territorial ou produção econômica, que limitem, restrinjam ou impactem as tradições e culturas, desconsiderando os saberes tradicionais, os modos de vida e de organização das comunidades tradicionais também consiste em uma violência cultural e epistêmica.

Destacamos, ainda, o inciso XII que assegura que os países não devem negar o acesso a qualquer direito econômico, social e cultural, com base em qualquer critério de discriminação (OEA, 2013). No contexto do racismo ambiental, essa previsão normativa é especialmente relevante, tendo em vista que este tem repercussões e consequências sobre vários outros direitos fundamentais dessas comunidades. Ou seja, o racismo ambiental é uma forma de negação

sistemática de direitos sociais e culturais com base em critérios raciais e territoriais, dentre eles o direito de praticar sua religiosidade/espiritualidade, o direito de manifestar e proteger suas tradições e patrimônios culturais, o direito de exercer seus trabalhos e de garantir suas subsistências e, conseqüentemente, o direito de ter suas identidades preservadas.

Por fim, destacamos o inciso XIV do art. 4º que assegura o dever dos Estados de eliminar toda restrição ou limitação do direito de todo ser humano de obter acesso à água, aos recursos naturais, aos ecossistemas, à biodiversidade e aos serviços ecológicos que constituem o patrimônio natural (OEA, 2013).

Esse ponto, apesar de não mencionar, explicitamente, o caso do racismo ambiental, podemos fazer tal associação, tendo em vista que este se manifesta de forma que impede a reprodução de modos de vida, formas de trabalho e de identidades fundamentadas no relacionamento com o meio ambiente de modo geral.

No caso do Brasil, apesar do avanço no campo normativo acerca da proibição da discriminação racial e do racismo, além da incorporação de tratados internacionais de direitos humanos não existe uma legislação específica voltada diretamente ao combate ao racismo ambiental. No entanto, é possível identificar, dispositivos normativos e políticas públicas que, ainda que de forma indireta, podem ser utilizados como instrumentos de combate.

Os processos de lutas e resistências das comunidades tradicionais, de movimentos sociais e organizações da sociedade civil tem desempenhado um papel fundamental nas reivindicações em defesa do direito à justiça ambiental com enfoque antirracista. Nesse contexto, a partir da década de 1980, com o processo de reabertura política e redemocratização do país, os movimentos sociais buscavam a reconstrução de um estado democrático, dando ênfase à concepção de uma sociedade pluriétnica e multicultural. Nesse cenário, os quilombolas, aliados ao Movimento Negro Unificado, lutaram pela inserção de suas demandas na Constituição de 1988 (Filgueira, 2020).

A Constituição Federal de 1988, consagra o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado como direito de todos (art. 225), além disso impõe ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações, devendo ser interpretado de forma interconectada com a dignidade da pessoa humana (art. 1º, III), a igualdade material (art. 5º, caput) e a proteção dos direitos das populações indígenas e quilombolas (arts. 231 e 68 do ADCT, respectivamente).

Destarte, a Carta Magna de 1988 enfatiza a proteção à cultura e aos modos de vida dos diferentes grupos étnicos (artigos 215, 216). Dessa forma, ratifica o compromisso do Estado com o reconhecimento e a valorização da diversidade cultural e a salvaguarda dos diferentes

formas de expressão, bem como dos modos de criar, fazer e viver dos diferentes grupos étnicos (arts. 215 e 216), reconhecendo a pluralidade como elemento estruturante da identidade nacional.

A Lei nº 10.639/2003 estabelece a obrigatoriedade dos conteúdos referentes à "História e Cultura Afro-Brasileira" no âmbito do currículo escolar, nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, públicos e privados particulares (Brasil, 2003). A lei estabelece que os conteúdos devem incluir os aspectos que constituem a formação histórica e cultural do povo brasileiro, como a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil (Brasil, 2003). Nesse contexto, é importante destacar as alterações do art. 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996):

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras (Brasil, Lei nº 9.394/1996).

Portanto, uma educação intercultural, emancipadora, antirracista e decolonial é necessária para romper com a lógica hegemônica e racista, fundamentada no mito da democracia racial que naturaliza práticas racistas e discriminatórias. Tal perspectiva implica reconhecer que a história e os conhecimentos não são neutros, nem universais, mas heterogêneo e permeado por interesses antagônicos, atravessados por relações de poder.

Trata-se de construir uma pedagogia comprometida com a justiça social e ambiental, que enfrente a colonialidade do saber e do poder (Quijano, 2005) e reconheça as comunidades negras e indígenas como sujeitos de conhecimento e resistência frente às lógicas de expropriação e devastação que historicamente os atingem.

Dessa forma, a Lei nº 10.639/2003 é fundamental para o enfrentamento ao racismo estrutural, inclusive em sua manifestação ambiental, tendo em vista que reconhece a

centralidade da educação na valorização das identidades negras, na superação de estereótipos e na reconstrução crítica da história oficial.

Nesse contexto, a educação desponta como elemento fundamental para uma cultura dos direitos humanos. Sendo assim, tem efeitos diretos sobre a construção de uma consciência crítica acerca das desigualdades raciais e territoriais no Brasil, tornando-se um instrumento estratégico para a formação de uma cultura de justiça ambiental com centralidade racial.

A Lei nº 10.639/2003 foi objeto da Resolução CNE/CP nº 1/2004, baseada no Parecer CNE/CP nº 3/2004, que dão orientações para sua implementação. A legislação reafirma a necessidade de que todos os brasileiros conheçam não somente a própria história, mas também as origens africanas, afro-brasileiras e indígenas que marcam a história, a memória, a cultura, a política e a economia do nosso país, bem como a contribuição do povo negro nos mais diversos campos dos saberes e conhecimentos.

Sendo assim, este marco legal tem um relevante papel no processo educativo, oferecendo um panorama adequado para incorporar o tema do reconhecimento das diferenças socioculturais, buscando combater todas as formas de preconceito e discriminação, tendo como norte a equidade e a efetivação do direito à educação, apresentando saberes outros que foram inferiorizados e invisibilizados.

Portanto, a referida lei constitui um grande avanço no desenvolvimento da temática ao permitir a construção de um conhecimento crítico e reflexivo em face do conhecimento baseado na historiografia oficial que, por séculos, representou a história das populações negras, suas culturas e práticas sociais como inferiores ou relegadas a um status epistemológico inferior.

O discurso homogêneo e excludente imposto à população sob o manto da igualdade, busca impedir, criar barreiras e dificuldades para que um posicionamento contra hegemônico prospere com relativa facilidade e produza ainda uma ampla sensação na população de que políticas públicas específicas sejam desnecessárias, uma vez que emana da própria constituição brasileira que “todos são iguais perante a lei”. Numa sociedade com este perfil, a ausência de fragmentação, por meio da construção e positivação das diferentes identidades, leva a dificuldade da conquista dos direitos mais básicos, tais como saúde, educação e trabalho, e acarretando ainda consequências que vão muito além do desemprego, da falta de escolarização e de saúde. O discurso homogêneo contribui para o genocídio dos integrantes do grupo populacional socialmente vulnerável, pois oculta o racismo presente na sociedade (Silva, 2018, p. 157).

Sendo assim, pode-se afirmar que a supracitada lei é essencial para o enfrentamento do racismo ambiental, por ao menos três razões: a) Promove o reconhecimento histórico das populações negras como sujeitos políticos, produtores de conhecimento e detentores de relações específicas o território; b) valoriza os saberes tradicionais, dentre eles aqueles relacionados ao

uso sustentável da terra e ao cuidado com o meio ambiente e c) fortalece a cultura dos direitos humanos por meio da formação crítica dos cidadãos.

Apesar dos avanços, persistem lacunas na efetividade desses direitos. Nesse sentido, analisamos no próximo tópico como o Direito tem atuado na defesa dessas minorias, de que forma pode contribuir como ferramenta de transformação social, fortalecendo e concretizando políticas públicas interconectadas e intersetoriais para o enfrentamento das desigualdades que atingem, de maneira desproporcional, as populações historicamente marginalizadas, especialmente, comunidades tradicionais.

2.4 A lógica abissal e a colonialidade no direito: Mecanismos de exclusão e silenciamento

Nos casos de racismo ambiental, sobretudo no meio rural, expressam-se fortemente as dicotomias centrais criadas pela modernidade ocidental, que coloca de lados distintos da linha divisória a natureza e a cultura, o “moderno” e o “ultrapassado” e o “selvagem” e o “civilizado”. Estabelece-se assim, a necessidade de se apropriar do lugar do outro para o civilizar e desenvolver de acordo com os padrões econômicos do capitalismo.

De muitas maneiras, estes padrões de exploração refletem as formas assumidas pelas relações globais. Em regiões da América Latina, um novo “colonialismo” é praticado quando os velhos dominadores expropriam indígenas e quilombolas de seus territórios, quando extraem recursos coercivamente de suas terras, roubando suas riquezas, fragilizando seus modos de vida por meio da lógica de exploração. Tais práticas controversas continuam a ser validadas pela necessidade de “modernizar” e civilizar os povos considerados “atrasados” e os seus meios de subsistência julgados como “improdutivos” e “arcaicos”.

Os países do Sul Global, fortemente marcados pelos processos colonizadores, exploratórios são os mais afetados e os que enfrentam maiores obstáculos para mitigar os efeitos nefastos e desiguais provocados pelos problemas socioambientais.

Apesar dos esforços para desenvolver respostas a essas demandas ainda existe um longo caminho a ser percorrido, uma vez que as próprias autoridades e instituições com controle e influência dentro das estruturas governamentais negligenciam a igualdade racial e as normas de não discriminação que são fundamentais para a efetivação dos direitos humanos.

Historicamente, os interesses das comunidades vulneráveis são constantemente desconsiderados. As respostas predominantes aos conflitos socioambientais são caracterizadas pela mesma forma de racismo sistêmico que estão conduzindo essas crises em primeiro lugar.

Injustiça ambiental, climática e racial são o *status quo* institucionalizado” (ONU, 2022, p. tradução nossa¹). Dessa forma, como visto anteriormente, quaisquer “soluções” ambientais que não considerem a justiça racial são instrumentos de perpetuação do racismo.

Grupos raciais e étnicos marginalizados estão desproporcionalmente concentrados em “zonas de sacrifício”² globais - regiões tornadas perigosas e até mesmo inabitáveis devido a problemas ambientais, onde se assume e promove o risco para o extermínio dos que se encontram nessas áreas. Nesse contexto, destacamos a obra “Uma ecologia decolonial” do engenheiro ambiental, Malcom Ferdinand (2022), que destaca a importância de transcender o entendimento acerca da influência do racismo e a colonialidade nas questões ambientais.

Para o autor, a colonização europeia produziu uma maneira violenta de habitar a terra que recusa a possibilidade de um mundo com o “outro” não europeu. Além de causar o genocídio dos povos originários e a destruição dos ecossistemas, esse “habitar colonial” se apropriou das terras e das vidas de determinados grupos e comunidades provocando o massacre e o genocídio.

Para Souza (2015, p. 25), “o passado colonial produziu uma assustadora devastação ambiental e um quadro de desigualdades ambientais orientado por raça, que se atualiza nos dias de hoje”. Sendo assim, ao deixar de lado a questão ambiental, os movimentos antirracistas e pós-coloniais passam ao largo das formas de violência que exacerbam a dominação de pessoas negras, pobres, povos originários e mulheres (Ferdinand, 2022).

O habitar colonial, por meio de seus princípios, fundamentos e formas imprime as marcas de um processo esmagador que deixou o rastro da barbárie da colonização europeia. No entanto, manifesta-se nos dias de hoje por intermédio das mais variadas e aperfeiçoadas práticas políticas e jurídicas.

É minha vez de enunciar uma equação: colonização = coisificação. Ouço a tempestade. Falam-me do progresso, de realizações, de doenças curadas, de níveis de vida elevados, acima de si próprios. Eu, eu falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias

¹ “The predominant global responses to environmental crises are characterized by the same forms of systemic racism that are driving these crises in the first place. Environmental, climate and racial injustice are the institutionalized status quo.” (ONU, 2022, p. 4)

² O termo “zonas de sacrifício” é derivado de uma designação usada durante a Guerra Fria para áreas irradiadas devido à produção de armas nucleares. Grupos raciais marginalizados e colonizados estavam entre aqueles cujas comunidades foram desproporcionalmente sacrificadas em razão da proliferação nuclear. Atualmente, o termo pode ser entendido como um lugar onde determinado grupo sofre múltiplas violações dos direitos humanos com consequências devastadoras para a saúde física e mental como resultado de viver em pontos críticos de poluição e áreas contaminadas (ONU, 2022).

possibilidades suprimidas [...] Falo de milhões de homens a quem inculcaram sabiamente o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a genuflexão, o desespero, o servilismo. [...] Falam-me de civilização, eu falo de proletarização e de mistificação (Césaire, 1978, 25-26).

Conforme destaca Mignolo (2017), para analisar qualquer fenômeno político global, é necessário considerar a noção de colonialidade, uma vez que esta faz parte da própria modernidade. A colonialidade representa, portanto, uma ligação entre o passado e o presente, a partir da qual, as estruturas de poder coloniais perpetuam lógicas de subordinação econômica, política, cognitiva, da existência, das relações sociais intersubjetivas forjadas pelas estruturas de dominação colonial em três dimensões fundamentais e interdependentes: a colonialidade do poder, do ser e do saber, consolidando a naturalização da desigualdade e a marginalização de saberes, corpos e territórios não europeus (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019).

A colonialidade do saber, ser e poder é informada, se não constituída, pela catástrofe metafísica, pela naturalização da guerra e pelas várias modalidades da diferença humana que se tornaram parte da experiência moderna/colonial enquanto, ao mesmo tempo, ajudam a diferenciar a modernidade de outros projetos civilizatórios e a explicar caminhos pelos quais a colonialidade organiza múltiplas camadas de desumanização dentro da modernidade/colonialidade (Grosfoguel, 2019, p. 55-56).

Nesse contexto, a colonialidade do poder fundamenta-se na imposição de padrões de hierarquização social e racial que operam como dispositivos de poder e instrumentos de dominação em escala global. Esses dispositivos baseiam-se em ideias e práticas que estabelecem a classificação social da população em função da ideia de raça, bem como o estabelecimento das relações de superioridade e inferioridade entre europeus e não europeus legitimando a subordinação de determinados grupos ao longo da história (Quijano, 2009).

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal (Quijano, 2005, p. 73).

Essas concepções enraizaram-se na estrutura social, cultural e econômica brasileira contemporânea, perpetuando-se por meio do aperfeiçoamento de técnicas de dominação sustentadas pela lógica do capitalismo. A colonialidade do poder e a classificação social racializada, conforme aponta Quijano (2002, p. 4), “são a mais profunda e perdurável expressão

da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu”.

A colonialidade, como poder estrutural, possibilitou, no campo ontológico, a criação de um novo padrão de racionalidade, o eurocentrismo (Maia; Farias; 2020). Esse padrão de modernidade e civilidade foi sendo reproduzido e incorporado as teorias e modelos epistemológicos que reproduziam os valores e conceitos defendidos pelo projeto europeu, fazendo com que os não europeus incorporassem tais elementos do paradigma epistemológico da modernidade nas suas lógicas sociais limitando a expansão dos conhecimentos e dos saberes, absorvendo o conhecimento europeu como padrão de “desenvolvimento”.

A absorção desses conhecimentos “mais elevados” se deu de forma violenta o que Mignolo (2005) denomina de colonialidade do saber. De acordo com Mignolo (2005), a colonialidade do saber está ligada a uma constituição colonial simultânea dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário que se manifesta a partir de um discurso universal que tem como base os pressupostos europeus de superioridade frente aos demais pensamentos e ignora outras formas epistemológicas, configurando um eurocentrismo epistêmico, ou seja, partindo dessa perspectiva eurocêntrica, “certas raças são condenadas como inferiores por não serem sujeitos racionais. São objetos de estudo, “corpo” em consequência, mais próximos da “natureza”. Em certo sentido, isto os converte em domináveis e exploráveis” (Quijano, 2005, p.129).

A colonialidade do saber indica que, além da herança das desigualdades e hierarquias produzidas pelo colonialismo europeu, onde um padrão de raça pura e superior se sobrepõe a uma suposta raça inferior caracterizado enquanto incapaz intelectual e moralmente, há uma herança epistemológica do eurocentrismo que faz com que a referência de compreensão do mundo parta do padrão europeu e não das epistemes de cada povo em particular. Os saberes, os conhecimentos e os pensamentos estão presentes em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes, conhecimentos e saberes, o que nos conduz à percepção de que existe uma diversidade epistêmica que comporta toda humanidade.

Nesse sentido, o sistema molda as estruturas e relações políticas, jurídicas, epistêmicas e culturais na sociedade, funcionando como instrumento de produção e perpetuação de desigualdades e silenciamentos. Santos (2010, p. 71) afirma que “o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal” e esse pensamento estrutura tanto o conhecimento como a ciência do direito.

Para o autor, existe uma linha invisível que separa a realidade social em dois universos distintos: o "deste lado da linha" e o "do outro lado da linha", estabelecendo princípios e práticas hegemônicas e faz com que "o outro lado da linha" desapareça, torne-se inexistente.

Existe uma cartografia moderna onde tudo que é produzido no “outro lado da linha” é desconsiderado porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o "outro", inserindo-o onde há “apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética” (Santos, 2007, p. 71).

Existe portanto uma cartografia moderna dual nos âmbitos epistemológico e jurídico. A profunda dualidade do pensamento abissal e a incomensurabilidade entre os termos da dualidade foram implementadas por meio das poderosas bases institucionais — universidades, centros de pesquisa, escolas de direito e profissões jurídicas — e das sofisticadas linguagens técnicas da ciência e da jurisprudência. O outro lado da linha abissal é um universo que se estende para além da legalidade e da ilegalidade e para além da verdade e da falsidade. Juntas, essas formas de negação radical produzem uma ausência radical: a ausência de humanidade, a subumanidade moderna. Assim, a exclusão se torna simultaneamente radical e inexistente, uma vez que seres subumanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social (a suposta exterioridade do outro lado da linha é na verdade a consequência de seu pertencimento ao pensamento abissal como fundação e como negação da fundação). A humanidade moderna não se concebe sem uma subumanidade moderna. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para que a outra parte da humanidade se afirme como universal (e essa negação fundamental permite, por um lado, que tudo o que é possível se transforme na possibilidade de tudo e, por outro, que a criatividade do pensamento abissal banalize facilmente o preço da sua destrutividade) (Santos, 2007, p. 76).

No caso brasileiro, apesar da Constituição de 1988 assegurar como fundamentais o direito à vida, à igualdade e à defesa dos direitos de qualquer pessoa, sem distinção de qualquer natureza, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação, baseada em uma visão pluralista e multicultural, o que vemos na realidade é a exclusão dos sujeitos que estão “do outro lado da linha”, que vivem à margem da sociedade, que são excluídos de todas as esferas da vida social, política, cultural e econômica (Filgueira, 2020).

Apesar do avanço normativo-jurídico, no que tange à proteção aos direitos fundamentais, a realidade tem evidenciado a dificuldade em transcender o discurso e operar na prática. Em vez de garantir a efetividade dos direitos consagrados constitucionalmente e em tratados internacionais, o sistema jurídico frequentemente opera como instrumento de poder, reproduzindo privilégios e legitimando desigualdades seja através do não cumprimento e da flexibilização das normas ambientais; da concessão de licenças a indústrias e grandes construções sem a consulta livre, prévia e informada; da ausência de fiscalização efetiva e da exclusão dos sujeitos afetados dos processos de tomada de decisões ambientais. Essas ações

comprometem, significativamente, grupos vulnerabilizados, transformando o direito em um campo de disputas assimétricas, onde o poder econômico tende a se sobrepor às garantias fundamentais e aos direitos dessas comunidades.

Assim como a racionalidade econômica não assimila os princípios de uma racionalidade ambiental, a racionalidade jurídica estabelecida como base de funcionamento do Estado Moderno – as constituições, as leis, os regulamentos e as normas que regulam o acesso e o uso da natureza com base no direito positivo-privado, individual – foi plasmada em um direito agrário e em formas de propriedade da terra que fracionaram o território nacional para um manejo produtivo da terra que não corresponde às demarcações de seus ecossistemas e de seus territórios étnicos (Leff, 2021, p. 100).

Shiraishi Neto (2004) afirma que a efetividade dos direitos das chamadas "grupos minoritários" é dificultada pelo fato de que são concebidos sob uma ótica universalista, abstrata e neutra, partindo de premissas gerais que negligenciam e invisibilizam as especificidades culturais, histórias e sociais.

Portanto, a racionalidade jurídica deve ser compreendida não apenas como instrumento de controle social, mas também como agente de transformação, inclusão e efetivação de direitos inserida na dialética social e no processo histórico (Filgueira, 2020).

A suposta neutralidade, universalidade e impessoalidade normativa do direito são desafiadas quando confrontadas com as reivindicações das minorias. De acordo com a teoria crítica do Direito, o campo jurídico não é neutro e, portanto, é influenciado pelas relações sociais, econômicas e culturais de determinado tempo e contexto histórico e político, caracterizando-se enquanto um fenômeno cultural que se encontra em constante processo de transformação e adequação às realidades vividas em sociedade.

Assim, o Direito deve ser concebido como um sistema aberto e heterogêneo, baseado nas premissas do pluralismo jurídico e ideologicamente estruturado para servir como um instrumento para uma ordem social mais justa e igualitária. Sendo assim, exige-se reconhecer que os conceitos e normas jurídicas, embora se apresentem como neutros e universais, estão historicamente situados. Desnaturalizar essas premissas é essencial para compreender como o campo jurídico legitima determinadas visões de mundo e, ao mesmo tempo, como pode ser transformado para incluir as diversas vozes e perspectivas.

Nesse sentido, impõe-se uma reflexão crítica sobre o papel do Estado e do Direito. É essencial que o Direito se aproxime dos sujeitos, principalmente, dos grupos minoritários e vulnerabilizados, com objetivo de transcender a rigidez formalista que invisibiliza as demandas populares. Isso requer uma maior abertura para acolher as reivindicações oriundas dos movimentos sociais e das populações marginalizadas, mas também uma revisão dos métodos

de interpretação e aplicação das normas jurídicas, com o objetivo de incorporar a pluralidade de experiências, saberes e sujeitos que compõem a sociedade brasileira.

Shiraishi Neto (2004) propõe, assim, uma inversão paradigmática ao compreender o Direito a partir das vivências e práticas dos grupos minoritários, reconhecendo os produtos dessas práticas sociais como fontes legítimas de normatividade. Essa abordagem critica a concepção hegemônica do direito e propõe uma ampliação crítica por meio do reconhecimento e da valorização das múltiplas formas de juridicidade presentes na sociedade.

Nesse sentido, o reconhecimento e a valorização de diferentes práticas jurídicas, sociais e culturais fundamentadas nas tradições, na ancestralidade e nos saberes locais contribui para a construção de um sistema jurídico inclusivo e democrático. Considera-se que o reconhecimento das particularidades e diversidades diversifica a prática jurídica, tornando-a mais efetiva e com maior impacto social (Shiraishi Neto, 2004).

É essencial que o direito não se limite à mera aplicação de normas a casos concretos, mas permaneça aberto a diferentes práticas jurídicas que reflitam diversas realidades sociais. Nesse sentido, impõe-se que sejam analisadas e consideradas as diferentes práticas locais como as tradições, os saberes e conhecimentos tradicionais como elementos constitutivos de um sistema legal mais inclusivo e dinâmico (Shiraishi Neto, 2004).

Esse processo de reconhecimento implica uma revisão crítica acerca da formação jurídica que deve habilitar e fomentar o diálogo com as diferenças, rompendo com as visões estritamente vinculadas a questões formais e técnicas. A reforma desse pensamento jurídico dominante exige esforço em desacostumar-se de abordagens cristalizadas, permitindo uma reordenação dos valores e princípios que fundamentam o direito. Esse movimento não pode se restringir apenas ao nível acadêmico ou teórico, mas deve influenciar práticas, políticas e decisões judiciais, promovendo uma maior justiça social e respeitando a identidade dos povos e comunidades que, por muito tempo, foram marginalizados no diálogo jurídico.

Nessa direção, a refundamentação da racionalidade jurídica, como propõe Leff (2021), deve ser construída a partir de uma nova base ontológica, abandonando a racionalidade econômica dominante, deixando de privilegiar os interesses do capital globalizado para proteger os modos de ser e de viver, bem como o território, a cultura, a soberania e autodeterminação dos povos (Leff, 2021).

Essa reflexão ressoa com a necessidade de reconhecer que a verdadeira justiça se constrói na interseção de diversas experiências e formas de saber, onde a diversidade é não apenas respeitada, mas celebrada.

Essas regras jurídicas funcionam também como uma superestrutura ideológica do Estado Burguês. Introduzem e disseminam, no seio do campesinato, de suas comunidades e povos tradicionais, das comunidades operárias e das parcelas radicais e menos abastadas das camadas médias urbanas, a concepção cartesiana, a ciência positiva, mecânica, fundada pelo Estado moderno, que nada mais é que o Estado burguês, codificam o mundo a partir do modo de produção capitalista e o classificam a partir de hierarquias sociais e de relações de exploração da força de trabalho (Maia, 2022, p. 42-43).

A dinâmica da realidade social e as contradições inerentes ao sistema capitalista, que provocam as desigualdades sociais, o desemprego, a exploração da força de trabalho são operados também pelo direito moderno, uma vez que funciona como um instrumento de legitimação da acumulação do capital, o que podemos constatar diante das diversas formas de expropriação dos territórios devido à especulação imobiliária; às questões fundiárias e a não concretização da reforma agrária; à privatização de recursos naturais, a exemplo da água; à substituição da agricultura familiar pelo agronegócio, bem como ao racismo ambiental. Portanto, o Direito moderno é marcado pela assimetria colonial.

Diante disso, é fundamental que o direito seja permeável às reivindicações políticas dos povos e comunidades tradicionais, reconhecendo seus saberes, práticas territoriais e modos de vida como elementos centrais na construção de um direito ambiental plural, democrático e emancipador para lidar com as especificidades e as demandas específicas dessas comunidades. Nesse contexto, passamos a analisar o caso do racismo ambiental propagado pela poluição do Rio Gramame, em detrimento de milhares de pessoas, mas que afeta de modo desproporcional, comunidades ribeirinhas, rurais e quilombolas do Vale do Gramame, no Estado da Paraíba e como essa prática tem afetado seus modos de vida, suas culturas e seus patrimônios culturais.

3 TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES NO VALE DO RIO GRAMAME: CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS E ESTRATÉGIAS DE REAPROPRIAÇÃO

Neste capítulo, tomamos por referência os dados obtidos por meio da pesquisa de campo e das entrevistas semiestruturadas realizadas com os sujeitos sociais da região do Vale do Gramame, com ênfase na Comunidade Quilombola de Mituaçu-PB. A partir desse material, articulamos uma reflexão crítica entre o conhecimento produzido pela literatura específica e as vivências concretas das populações tradicionais, tensionando o campo teórico com as realidades observadas.

Compreender os processos de (re)apropriação dos territórios por parte dessas comunidades exige o diálogo e a reflexão com conceitos centrais da geografia crítica, tais como espaço, território, territorialidade e identidade. Tais conceitos, ao longo da história do pensamento geográfico, foram sendo reformulados e adquirindo sentidos complexos e interdependentes.

Autores como Ratzel (1990), Raffestin (1993), Santos (1994), Moraes (1984), Souza (2009) e Haesbaert (2004) oferecem importantes contribuições para pensar o território como uma construção social, multidimensional e pluriescalar, que abarca tanto as dimensões materiais quanto simbólicas da vida em comunidade (Souza, 2009).

As práticas de campo foram essenciais para a produção do conhecimento nesta tese doutoral, pois possibilitaram uma compreensão das complexidades do fenômeno investigado. A escuta ativa dos sujeitos, das trajetórias de vida, das narrativas de pertencimento e das experiências cotidianas revelou como os sujeitos constroem e reconstroem suas territorialidades a partir de práticas que se fundamentam nas relações com a natureza, com a ancestralidade e com o território.

Tais territorialidades se manifestam por meio da construção de memórias coletivas, expressões culturais, saberes tradicionais, práticas produtivas e estratégias de resistência, que reafirmam as identidades coletivas e o vínculo com o território. Essas experiências cotidianas revelam um modo de vida que resiste à lógica capitalista hegemônica, valorizando outras racionalidades e modos de criar, fazer e viver.

Buscamos compreender como os sujeitos quilombolas se articulam e se organizam em torno de seus territórios, mobilizando saberes e práticas ancestrais, pautando suas reivindicações políticas e imprimindo marcas próprias no espaço que habitam. Nesse processo, constroem alternativas de existência e projetam seus futuros, mesmo diante de cenários adversos marcados por conflitos socioambientais.

Analizamos a dinâmica territorial da Comunidade Quilombola de Mituaçu-PB, localizada no Vale do Gramame, investigando os impactos do racismo ambiental sobre o processo de afirmação identitária do grupo., bem como investigamos de que forma os processos de luta por reconhecimento e por permanência no território se articulam com a denúncia das violências ambientais que historicamente afetam essa comunidade.

Considera-se, portanto, que as reflexões ora apresentadas nesta tese contribuem para uma compreensão crítica das relações socioambientais estabelecidas por esses sujeitos, bem como para a valorização do direito à autodeterminação, ao território e à cultura como fundamento da justiça ambiental. Essas relações impactam diretamente na capacidade dessas comunidades de projetar o futuro a partir de sua própria cosmovisão, em um cenário onde o “estado de exceção ambiental” (Abreu, 2014) impõe constantes ameaças à sua existência física, cultural e simbólica.

3.1 Concepções e reflexões sobre a dinâmica multidimensional dos territórios

As abordagens acerca do território por parte da Ciência Geográfica ganham centralidade a partir do século XIX através dos estudos de Frederick Ratzel, que o introduz no campo da Geografia Política e o vincula à estrutura política do Estado. O autor apresenta o conceito de território como uma categoria geográfica, conferindo ao território um significado eminentemente político, articulando-o à existência e à expansão do Estado. Para o autor, não é possível conceber nem o Estado nem a sociedade desprovidos de um território que lhes pertença.

É fácil convencer-se de que do mesmo modo como não se pode considerar mesmo o Estado mais simples sem seu território, assim também a sociedade mais simples só pode ser concebida junto com o território que lhe pertence. O fato de esses dois organismos estarem ligados ao seu solo é a consequência natural da ligação evidente que une a criatura humana a terra (Ratzel, 1990, p. 73).

Há duas ideias centrais que se destacam em seu pensamento: território e espaço vital. Ratzel argumenta que o significado de sobrevivência e fortalecimento do Estado política e economicamente se dá por meio da expansão territorial. Portanto, a terra (incluindo localização, recursos e clima) é considerada como um fator determinante na formação desse poder estatal (Ratzel, 1990). Dessa forma, a busca pela expansão territorial não seria apenas uma estratégia geopolítica, mas uma forma de crescimento e de sobrevivência do Estado.

O autor fundamenta sua teoria a partir de um quadro de referência com forte influência das ciências naturais e do determinismo, baseado em um biologismo retocado pelo evolucionismo e influenciado por uma ideia de território semelhante ao território dos animais.

No entanto, apesar de criticada especialmente em suas ramificações ideológicas e políticas na definição do imperialismo europeu, a teoria ratzeliana marcou uma importante contribuição para a Geografia Política e abriu espaço para reinterpretções do conceito de território.

Outros autores como Raffestin (1993), Santos (2000), Haesbaert (2007) e Souza (2003), ampliaram o diálogo na dimensão espacial e territorial, deslocando o enfoque da função estratégica do território para suas dimensões simbólicas, imateriais, culturais, sociais e subjetivas trazendo novos elementos como as dinâmicas de poder. Dessa forma, trouxeram outras perspectivas e dimensões por meio das espacialidades vividas e dos múltiplos significados atribuídos pelos sujeitos aos territórios que habitam e constroem diariamente.

Segundo Raffestin (1993), o território é definido um espaço sobre o qual o trabalho foi projetado, e por essa razão também expressa relações de poder". O território é o resultado material das práticas sociais, políticas e econômicas que se realizam em um determinado espaço constituído. O território, para o autor, não se reduz a uma delimitação geográfica, mas se constrói mediante as relações de poder, os sistemas de hierarquia e de dominação impostos, além das práticas sociais que resultam em interações e relações que estabelecem um sentido de pertencimento. Essas relações moldam a identidade das dos sujeitos que vivem no território, influenciando aspectos da cultura e da vida social.

O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator "territorializa" o espaço. [...] O território, nessa perspectiva, é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. Evidentemente, o território se apóia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção, a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolve, se inscreve num campo de poder. (Raffestin, 1993, p. 143-144).

Haesbaert (2004) destaca a multiplicidade e complexidade do conceito de território, mostrando como o significado varia de acordo com as questões teóricas e enfoques priorizados, reiterando a necessidade de uma análise interdisciplinar para abarcar as diferentes dimensões políticas, econômicas, culturais e naturais. O autor propõe uma abordagem de análise a partir do conceito de territorialização, desenvolvido como as múltiplas formas de

construção/apropriação do território (concreta e/ou simbólica) que se sobrepõem, reforçando o território como um campo de disputa, marcado por fluxos, redes e relações de poder em constante transformação.

De acordo com Haesbaert (2004), o território deve ser compreendido como conceito polissêmico. Isso significa que o termo engloba múltiplas dimensões que estão interligadas e que delimitam a constituição e apropriação dos espaços. Nesse sentido, ele enfatiza três componentes fundamentais na compreensão do território: o político (*lato sensu*), o cultural ou simbólico-cultural e o econômico.

A dimensão cultural refere-se à percepção subjetiva do território, ou seja, refere-se à forma como os indivíduos e os grupos atribuem sentidos e significados ao espaço. É no território que se constroem e se expressam os valores, as tradições, as memórias e os modos de vida. O território é, portanto, um lugar de experiências e práticas que asseguram significado e sentimento de pertencimento, contribuindo para a produção simbólica do espaço e para a consolidação das territorialidades.

A dimensão política, por sua vez, diz respeito às tensões e conflitos que se manifestam no território em razão das assimetrias de poder. Nessa perspectiva, as decisões políticas e jurídicas, bem como as estruturas de poder, exercem influência direta sobre o uso e a representação dos territórios, sendo o Estado o principal agente ordenador desses processos. Já a dimensão econômica refere-se às formas de exploração e apropriação material do espaço, abrangendo os modos de produção, as relações de trabalho, bem como os padrões de desenvolvimento que informam as configurações territoriais (Haesbaert, 2004:40).

Vale ressaltar que essas dimensões não são estanques e nem funcionam isoladamente; elas se interconectam e influenciam umas às outras, contribuindo assim para a construção de um campo dinâmico de interações no qual o território se constitui como uma totalidade complexa.

As contribuições de Raffestin (1993) e Haesbaert (2004) dialogam entre si na medida em que visualizam o território como uma construção social, que vai além de sua dimensão meramente geográfica ou física. Dessa forma, destaca-se que o território surge a partir das condutas de territorialidade de cada grupo social, configurando-se como resultado de processos políticos, econômicos e culturais.

Nessa lógica, o território é também consequência das relações assimétricas de poder que se manifestam não apenas por meio de aspectos materiais, mas de dimensões éticas, simbólicas, espirituais e afetivas. Tal perspectiva insere-se em um paradigma contra-hegemônico, ao

reconhecer os múltiplos sentidos atribuídos ao território por grupos historicamente subalternizados.

Nesse sentido, consideramos que a concepção de território para esses grupos é reproduzida por meio da predominância ou das características simbólicas e identitárias. A relação com o território ultrapassa a dimensão física, assumindo uma perspectiva integrada em que não há separação entre o natural e o cultural, entre o ambiental, o espiritual e o ancestral. Essa visão holística torna o território um espaço de expressão cultural, afetiva e espiritual, que estrutura os modos de vida tradicionais.

Santos (2000) propõe uma leitura relacional do espaço geográfico, interpretando-o a partir das práticas sociais e do uso que dele se faz, ou seja, o território é um conceito quando considerado na perspectiva do seu uso (“território usado”). Segundo o autor, é uma categoria relacional, onde acontecem interações que se apresentam em constante movimentação e fluxo, concedendo um caráter dinâmico ao território.

Agora, a retificação que ando fazendo é que não serve falar de território em si mesmo, mas de território usado, de modo a incluir todos os atores. O importante é saber que a sociedade exerce permanentemente um diálogo com o território usado, e que esse diálogo inclui as coisas naturais e artificiais, a herança social e a sociedade em seu movimento atual (Santos, 2000, p. 26).

A partir dessa concepção, o território deve ser compreendido como o resultado da apropriação e do uso do espaço, envolvendo dimensões materiais e imateriais que lhe conferem historicidade e significado. Essa abordagem amplia o entendimento materialista tradicional, introduzindo uma concepção imaterial e simbólica do território. Haesbaert (2004, p. 42) refere-se a esse aspecto como o “imaginário geográfico”, destacando o papel das representações na constituição das relações territoriais.

O conjunto de representações sobre o espaço ou o “imaginário geográfico” que não apenas move como integra ou é parte indissociável destas relações (Haesbaert, 2004, p. 42). Portanto, o território é o lugar da produção da interação da cultura e dos saberes locais, da identificação e do pertencimento, agregando uma determinada complexidade ao estabelecer “múltiplas escalas” e, consequentemente, “múltiplos territórios”.

Bonnemaison (2012) reforça essa perspectiva ao afirmar que o território não é um algo hermeticamente fechado e completamente homogêneo. O território se dá a partir das relações afetivas, culturais e simbólicas com a terra. É, portanto, ao mesmo tempo, “espaço social” e “espaço cultural” e permeado por uma função social e simbólica. Nessa perspectiva, afirma que

“o espaço social é produzido; o espaço cultural é vivenciado” (Bonnemaison, 2012, p. 104). Assim, enquanto o espaço social confere estrutura, o espaço cultural confere sentido às experiências vividas.

Nesse contexto, a territorialidade se manifesta a partir das relações sociais, culturais, políticas, simbólicas e históricas estabelecidas por intermédio das apropriações que determinado grupo estabelece com o território que ocupa e ao qual atribuem sentido. Trata-se da expressão dos comportamentos vividos e compartilhados ao longo do tempo, as trajetórias de vida, as formas de organização e de trabalho, vínculos afetivos e de lutas que se expressam, no caso das comunidades quilombolas, por intermédio da apropriação dos meios e das estratégias de resistência e de permanência no território onde (re)definem sua identidade territorial (Filgueira, 2020).

A territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar” (Haesbaert; Araújo, 2007, p. 22).

A territorialidade denota a multidimensionalidade do fenômeno social, pois remete aos modos de vida em grupo, numa relação espaço-tempo. Portanto, não são estáticas, mas sim dinâmicas e em constante transformação. Dessa forma, é apreendida por meio das relações sociais e culturais que determinado grupo estabelece com o território.

A territorialidade é a expressão de um comportamento vivido. Ela engloba, ao mesmo tempo, a relação dialética com o território, as trajetórias de vida, de trabalho e de lutas que se expressam, no caso das comunidades quilombolas, mediante a apropriação dos meios e das estratégias de resistência e de permanência no território onde (re)constroem e (re)afirmam sua identidade territorial. Dessa forma, possibilita a compreensão da identidade como fator determinante para a organização, construção de ações e fortalecimento do grupo na luta por direitos e políticas públicas (Haesbaert, 2004).

Portanto, compreende-se o território não apenas como uma apropriação marcada pelas relações de poder político ou econômico, mas também se desenvolve por meio de apropriações simbólicas que permeiam as memórias pessoais que também são memórias sociais, familiares e coletivas (Bosi, 1979).

Tais memórias são transmitidas de geração em geração e revelam uma trajetória comum que faz com que os sujeitos se sintam conectados ao território e funciona como instrumento de coesão grupal, assim como afirma Haesbaert (2004, p. 45): “o território é um ‘produto da

apropriação simbólica’ e, além do seu caráter econômico de base material, é também um símbolo cultural”.

Souza (2009) considera que “o território não é dado a priori, e sim que sua gênese e consolidação estão nas relações sociais que o sustentam” (Souza, 2009, p. 124). Portanto, em vez de algo fixo e imutável, o território deve ser compreendido como dinâmico e socialmente construído. Isso significa que é constituído por relações sociais baseadas em diferenças de poder que operam dentro e através das fronteiras territoriais, influenciando as relações sociais e as dinâmicas territoriais.

Tal poder não se limita ao poder do Estado, mas é algo que emana de outros campos e que se faz presente nas relações entre os seres humanos, ou seja, não se restringindo à escala de poder Estado-nação, é preciso considerar a multiplicidade dos poderes. Portanto, “o território é definido e delimitado por e a partir de relações de poder. [...] O território é essencialmente um instrumento de exercício de poder” (Souza, 2009, p. 99).

O território é sem sombra de dúvidas a primeira maneira de dar significado às relações de poder, ou seja, o território é um primeiro campo, no seio do qual, o poder se articula. Ele não é o único campo, por isso a importância das análises sobre as territorialidades, mas se constitui em um meio persistente e recorrente de dar eficácia à significação do poder e deve ser compreendido por meio de outras categorias de análise, como classe, sistemas de produção, tecnologia, trabalho, identidade, representação, objetivação, intencionalidade, e até mesmo estrutura (Souza, 2009, p. 107).

Além do mais, Souza (2009) dispõe que uma visão dinâmica do território reconhece que seu significado e configuração mudam ao longo do tempo devido a mudanças nas relações sociais, estruturas de poder e condições econômicas. Concentrar-se nesses elementos como aspectos expressivos e formativos do território ressalta a necessidade de uma abordagem holística. Isso inclui considerar categorias de análise, como classe, sistemas de produção, tecnologia, trabalho, identidade, representação, objetivação.

Souza (2009) destaca o território enquanto uma categoria empírica, pois “Ele não apenas reflete a realidade como também constrói o sentido desta realidade” (p.108). Para o autor, “O território deixa de ser um conceito em si, que e, que explica para se tornar um fenômeno per-si (para o sujeito), que exige uma explicação e que produz conhecimento. Portanto, para o autor, o território é composto de quatro elementos: as relações de poder, os símbolos culturalmente disponíveis, as normas organizativas e a identidade subjetiva.

Dessa forma, o território é fonte de vida, mas também fonte de trabalho, uma vez que esses povos preservam suas relações identitárias, bem como sustentam seus valores

existenciais, ecológicos e simbólicos no princípio da vida, fundamentadas no profundo conhecimento dos ecossistemas, articulando suas tradições e cultura com a natureza, elementos fundamentais que promovem as condições de sobrevivência física, material, também, imaterial que envolvem a cultura, as formas de produzir e criar, as tradições e símbolos, sendo meio imprescindível à afirmação da identidade.

Assim, quando uma comunidade integra a categoria quilombo como referência organizadora para caracterizar e compreender os elementos de sua identidade, sejam esses culturais, sociais, étnicos, espaciais e/ou históricos, seus membros são transformados em novos sujeitos políticos, detentores de direitos. A terra, até então considerada pela comunidade como o espaço em que seus membros sempre viveram, constituíram família e trabalharam, cujos fundamentos alicerçam sua história e sua existência material e espiritual, sua geograficidade histórico-vivencial passa a ser, em termos legais, um direito desses novos sujeitos políticos, os quilombolas.

Reconhecidas como populações tradicionais, as comunidades quilombolas dependem da terra, que é meio de sobrevivência, de reprodução social e expressão de territorialidade. De acordo com Marques (2015, p.33), “as relações que esses grupos têm com a terra, que não é de negócio, mas de trabalho e de pertencimento”.

Dessa forma, podemos afirmar que para além de sua dimensão física e material, bem como de sua importância como provedor de recursos e de sustento, o território inspira um sentimento de pertencimento, fornece elementos constitutivos da própria identidade do grupo e está investido de uma história e memória particular construída pela coletividade (Filgueira, 2020).

A terra, palco fundamental em que os sujeitos vivem e se reproduzem, e que sempre tivera valor histórico e existencial para a comunidade passa a ser caracterizada e reconhecida pelo Estado como um “território de direito” desses sujeitos, centro de intervenção política e fundiária, gerando conflitos de poder porque tais relações objetivam homogeneizar e uniformizar territórios e territorialidades (Haesbaert, 2004), “cristalizando-as em um plano: a unidimensionalidade do capital” (Souza, 2009, p. 107).

3.2 Territórios Quilombolas e Direitos Humanos: A emergência de um campo jurídico em disputa

Historicamente, a definição jurídica de quilombo se difundiu no Brasil como território de permanência de ex-escravizados rebelados e fugidos, enfatizando uma ocupação coletiva e ilegal e clandestina da terra.

A primeira conceituação de “quilombo” foi realizada pela coroa portuguesa, durante o processo de colonização brasileira, como resposta do rei de Portugal à consulta do Conselho Ultramarino de 1740 que trazia a definição de quilombo como “toda a habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (Reis, 1996, p.18).

A compreensão de que os quilombos seriam grupos hegemônicos, formados exclusivamente por meio de processos de fugas e rebeliões, fixando-se em locais isolados geograficamente, desconsidera a verdadeira diversidade e multiplicidade da formação desses grupos, eliminando as especificidades identitárias, históricas e socioculturais. Destaca-se, assim, o “caráter polissêmico, aberto, com grandes variações empíricas de ocorrência no tempo e no espaço” (Arruti, 2008, p. 1).

Dessa forma, a conceituação colonial de quilombo confere uma concepção reducionista e eurocêntrica, desconsiderando o conjunto de experiências históricas, a diversidade das constituições étnico-culturais, bem como a diversidade dos processos de organização social e política dessas comunidades. Em oposição a essa visão, destaca-se uma compreensão desses grupos a partir das trajetórias de lutas e resistências, bem como as formas como constroem suas territorialidades que são continuamente vivenciadas e ressignificadas.

A abolição da escravidão em 1888 representou um marco jurídico-político de extrema relevância para o Brasil, com impactos sociais e econômicos para a sociedade brasileira. No entanto, apesar do avanço no aspecto normativo, é cediço que tal processo não foi suficiente para garantir os benefícios de uma cidadania plena e da efetivação dos direitos fundamentais dos sujeitos ex-escravizados.

Nesse sentido, os negros foram, em larga medida, excluídos, explorados, marginalizados e segregados dos espaços de poder social, cultural, econômico, político e educacional no período pós escravidão (Filgueira, 2020). Esse histórico de violência estrutural, sistêmica e institucional persiste até os dias atuais nas mais variadas formas, seja através das diversas formas de violência física, econômica, cultural, epistemológica e ambiental que tentam marginalizar, silenciar e apagar a importância desses povos na formação identitária do Brasil,

uma vez que a história dos negros escravizados é parte indissociável da formação do país (Nascimento, 2003).

Diante desse cenário de desigualdades estruturais é que se insere o debate político-social e jurídico acerca dos direitos das comunidades quilombolas no Brasil em razão dos conflitos socioambientais que costumam enfrentar. As lutas e resistências protagonizadas por esses sujeitos não se restringem à posse da terra como algo estritamente material, mas trata-se, fundamentalmente, do reconhecimento formal de seus territórios de vida, da autoafirmação identitária baseada na ancestralidade, na forma de uso e de apropriação dos bens comuns, bem como na resistência histórica frente às múltiplas formas de marginalização impostas pelo racismo estrutural e pela lógica excludente do capitalismo.

O reconhecimento das comunidades quilombolas como sujeitos de direitos coletivos e históricos ganhou relevo especialmente a partir das últimas décadas do século XX. Apesar do termo ser utilizado em debates desde a década de 1920, foi apenas a partir dos anos 1970 que sua concepção passou por um processo de ressignificação e ampliação (Arruti, 2008).

A partir desses processos de ressignificação política e simbólica, principalmente, em razão da articulação entre os movimentos sociais e negros, comunidades negras rurais e organizações como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o termo "quilombo" foi deixando de ser associado apenas como um local de fuga ou refúgio de escravizados e passou a ser concebido como um território de resistência ativa às formas contemporâneas de opressão, sobretudo à exploração capitalista e ao domínio das elites fundiárias e agrárias (Arruti, 2008).

Essa ressignificação do termo, contribuiu para a concepção de novos sujeitos de direitos que reivindicam sua identidade étnico-racial como contraposição aos projetos culturais assimilacionistas e colonizadores, reafirmando, assim, o direito à diferença e à autodeterminação.

O reconhecimento das comunidades quilombolas na Constituição Federal de 1988 foi um marco histórico para o movimento negro e para a luta por direitos territoriais e étnico-raciais. O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) estabelece que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 1988).

A Constituição de 1988 também faz referência à proteção e valorização dos direitos culturais, assegurando nos artigos 215 e 216 a preservação da cultura afro-brasileira e de seu patrimônio material e imaterial que compreende os “modos de criar, fazer e viver” (Brasil, 1988). Com isso, instituiu as bases de um constitucionalismo pluralista, assentado no

reconhecimento da diversidade como valor fundamental da ordem jurídica e democrática brasileira.

Essa concepção busca romper com a tradição de apagamento e silenciamento das comunidades quilombolas, mas ainda enfrenta obstáculos institucionais, jurídicos e políticos para ser efetivamente concretizada em toda sua complexidade, pois a constituição correlacionou a questão quilombola não apenas ao direito à propriedade das terras, mas todo o complexo de direitos interconectados que faz parte de uma proteção mais ampla está diretamente relacionado com o território como direito à memória, direito à identidade, à ancestralidade, à religiosidade, dentre outros. Nesse sentido, o debate em torno dos direitos desses grupos deve ser compreendido como parte essencial da crítica à permanência das estruturas racistas e à lógica da colonialidade do poder (Quijano, 2005) no Brasil. Portanto, a garantia constitucional é apenas o ponto de partida, tendo em vista que a efetiva concretização desses direitos exige o enfrentamento das estruturas de poder, bem como dos interesses antagônicos existentes.

Ao garantir o direito à terra e à proteção da etnicidade afrobrasileira, a Carta Magna de 1988 conferiu aos quilombos nova dimensão político-jurídica e simbólica. Tal reconhecimento buscou adotar a perspectiva dos povos com ancestralidade negra escravizada, valorizando as trajetórias históricas e as experiências de resistência de mulheres e homens negros frente aos processos de aniquilamento físico, cultural e epistêmico (Filgueira, 2020).

Esse movimento representou, conforme argumentam Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2019), um giro decolonial no ordenamento jurídico e na realidade brasileira, ao romper, parcialmente, com a lógica eurocêntrica e colonial que historicamente excluiu esses sujeitos dos debates políticos a partir de uma nova relação com o passado, presente e futuro desses povos na história e identidade nacional. Essa perspectiva abre os caminhos para a compreensão dos quilombos enquanto um território simbólico/cultural, mas também político assumindo a diversidade e pluralidade características de uma sociedade multiétnica (Filgueira, 2020).

O Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, regulamentou 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 ADCT (Brasil, 2003).

O instrumento normativo confirmou os direitos territoriais das comunidades quilombolas e aboliu a exigência temporal de permanência no território, garantindo como critério fundamental o elemento da autoidentificação. Além disso, o decreto reforçou o território como espaço de resistência cultural, conferindo relevância aos componentes materiais e simbólicos na forma de ocupação tradicional da terra. Ademais, reconheceu a propriedade

coletiva, com caráter reparatório e de promoção de direitos fundamentais, por meio das cláusulas de inalienabilidade, imprescritibilidade e impenhorabilidade (Brasil, 2003).

Ainda no que se refere ao Decreto n 4.887/2003, o art. 2º, § 1º e § 2º é estabelecido um conceito de “remanescentes das comunidades dos quilombos” fazendo relação com a resistência histórica desses grupos, destacando a questão étnico-racial, além do elemento da autoafirmação. Tal concepção representa um reconhecimento do protagonismo desses grupos na produção de territórios de vida e de trabalho que são, ao mesmo tempo, espaços de lutas, de memórias e de pertencimento.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. ([Vide ADIN nº 3.239](#))

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural (Brasil, 2003).

Como destacado anteriormente, o Decreto nº 4.887/2003 também incorpora a noção de propriedade coletiva, o que representa uma ruptura significativa com a lógica fundiária capitalista historicamente adotada no Brasil, marcada pela concentração fundiária e pela centralidade da propriedade privada.

Essa perspectiva se materializa na previsão de cláusulas específicas nos títulos de reconhecimento territorial das comunidades quilombolas, a saber: inalienabilidade, imprescritibilidade e impenhorabilidade. Tais disposições visam assegurar que a terra seja usufruída e utilizada coletivamente por todos os membros da comunidade, conforme previsto no art. 17 do referido decreto:

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas (Brasil, 2003).

Esse modelo garante o acesso equitativo à terra, promovendo a permanência das comunidades no território e assegurando a sustentabilidade socioambiental, em consonância com o princípio da função social da propriedade, previsto no artigo 5º, inciso XXIII, e no artigo 186 da Constituição Federal de 1988.

Nesse sentido, as comunidades quilombolas estabelecem laços de pertencimento coletivo a partir das práticas do cotidiano, das redes de parentesco e de solidariedade, bem como das memórias compartilhadas. Esses vínculos expressam as tradições culturais vivas que valorizam a ancestralidade negra não apenas como herança do passado, mas como fundamento ativo das identidades coletivas e das lutas por reconhecimento e justiça (Rodrigues; Marques, 2018).

De acordo com Porto-Gonçalves (2006), os territórios tradicionais se constituem como espaços de resistência onde se materializam novas racionalidades, em que os modos de criar, fazer e viver são associados à natureza, aos bens de uso comum e aos saberes tradicionais, contrapondo-se às lógicas da mercantilização da vida e da apropriação privada da natureza.

Nessa perspectiva, as práticas e conhecimentos das comunidades quilombolas revelam modelos alternativos e sustentáveis de desenvolvimento, baseados na coletividade, na sustentabilidade e na reciprocidade, princípios que se distanciam das dinâmicas extrativistas e predatórias típicas do capitalismo moderno que utilizam a natureza como mercadorias para a acumulação de lucro.

Para Leff (2006), tais racionalidades ecológicas e culturais expressam a potência de um “pluralismo epistemológico” necessário à construção de novos paradigmas civilizatórios. Do mesmo modo, Boaventura de Sousa Santos (2007) destaca que os povos tradicionais encarnam experiências de resistência que desafiam as práticas tradicionais do saber e de apropriação e uso dos bens da natureza, constituindo epistemologias do Sul que projetam alternativas concretas à crise ecológica e social contemporânea.

Esses grupos compartilham uma relação especial com o território que devem ser protegidas, porque indissociável da identidade. Esta, por sua vez, deve ser definida com base no critério da autoatribuição. O elemento da autodefinição é fundamental para as comunidades tradicionais, partindo-se do pressuposto de que “não cabe ao poder público, nem a nenhum pesquisador, imputar identidades sociais” (Leite, 2000, p. 24).

Portanto, a autodeterminação inclui o direito das comunidades tradicionais de definirem sua própria forma de desenvolvimento conforme suas cosmovisões que são diversas. Esses grupos possuem necessidades, prioridades e estruturas de organização variadas e, nesse sentido, devem estabelecer seus próprios critérios de desenvolvimento de forma autônoma, sem imposições externas. Dessa forma, não devem ser forçados a assumir papéis categóricos ou estereotipados, nem devem ser presos aos arranjos de desenvolvimento econômico conduzidos pelo Estado (Pereira, 2019).

Hodiernamente, os questionamentos acerca da necessidade e da plausibilidade do processo de autoidentificação contribuem para a propagação de mecanismos de opressão e de negação dos direitos fundamentais dos quilombolas, bem como de invisibilização das trajetórias e dos processos coletivos de construção identitária, contribuindo para a perpetuação de práticas racistas e excludentes. Como aponta Arruti (2006), a identidade quilombola não pode ser reduzida a traços fenotípicos ou a critérios externos arbitrários, pois está enraizada em formas específicas de viver, bem como na territorialidade e na ancestralidade.

Dessa forma, ao negar o direito à autodefinição, as comunidades quilombolas tornam-se ainda mais vulneráveis às dinâmicas de exploração, expropriação dos seus direitos fundamentais, comprometendo tanto sua cidadania e dignidade.

Portanto, o não reconhecimento da autoatribuição configura-se como uma forma sutil, porém contundente, de expressão do racismo estrutural, na medida em que deslegitima as identidades e fragiliza a história, a memória e a relação dos povos quilombolas com seus territórios.

Essa lógica de invisibilização e despossessão não apenas perpetua desigualdades históricas como também ameaça a diversidade cultural e os saberes tradicionais que constituem alternativas sustentáveis frente à crise socioambiental contemporânea (Acselrad, 2010).

A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) instituída por meio do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, estabeleceu como eixo central o reconhecimento da diversidade étnica e cultural dos povos e comunidades tradicionais, valorizando suas formas próprias de organização social, suas práticas produtivas e seus saberes ancestrais. Dentre os seus objetivos específicos destaca-se “garantir aos povos e comunidades tradicionais seus territórios, e o acesso aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica” (Brasil, 2007).

A política impõe ao Estado a obrigação de implementar ações específicas em áreas diversas como saúde, educação, infraestrutura, segurança alimentar, acesso à terra e aos recursos naturais, respeitando os modos próprios de decisão, produção e vida dos povos e comunidades tradicionais

Nesse sentido, o documento consagra uma concepção de desenvolvimento que não se limita à lógica economicista, mas incorpora as dimensões socioculturais e ambientais vinculadas aos modos próprios de vida, organização e reprodução sociocultural desses grupos. Dessa forma, busca garantir o fortalecimento dos direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais desses povos. O critério da autoafirmação também está previsto no

Decreto Federal nº 6.040/2007 e merece destaque o art. 3º, I e II, e seus conceitos paradigmáticos:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo, compreende-se por:

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.

II – Territórios Tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações (Brasil, Decreto nº 6.040/2007).

Essas garantias também são reconhecidas no plano internacional, através de diversos documentos e tratados internacionais de direitos humanos. Nesse cenário, ganha centralidade a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil por meio do Decreto nº 5.051/2004. O documento ratifica o direito dos povos indígenas e tribais à autodeterminação, à consulta e ao consentimento livre, prévio e informado, bem como reconhece o direito aos territórios tradicionalmente ocupados e assegura a preservação dos seus modos de viver, bem como a preservação dos seus patrimônios naturais e culturais.

A normativa estabelece que devem ser adotadas medidas especiais “para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados” (art. 4º) e reforça o dever de reconhecer e proteger os valores e práticas sociais, culturais, religiosos e espirituais próprios desses povos (art. 5º) (OIT, 1989). A dimensão simbólica dos territórios etnicamente diferenciados também é protegida no art. 13:

Art. 13.

1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação (Brasil, 2004).

Assim, a Convenção nº 169 da OIT desencadeou um processo de reconhecimento e valorização dos costumes, bens culturais, territórios e, conseqüentemente, dos direitos dos povos tradicionais. No mesmo sentido, o artigo 14 estabelece:

Artigo 14 1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos

interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes. 2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse. 3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados (OIT, 1989).

Nesse contexto, deve ser assegurada às comunidades tradicionais a plena e efetiva participação nas matérias de seus interesses, bem como nos processos de tomada de decisão, além do direito de acesso às informações necessárias e suficientes para o exercício de sua participação, garantindo a observância de seus direitos fundamentais, a partir de suas especificidades com o objetivo de efetivar uma cidadania plena.

Além disso, o Estado tem o dever de consultar e obter seu consentimento livre, prévio e informado, segundo os costumes e tradições dos povos interessados quando se tratar de medidas que tenham impacto significativo no direito ao uso e gozo de seus territórios tradicionais. O direito de consulta prévia, livre, informada e culturalmente adequada³, também, está previsto na Convenção nº. 169 da OIT no art. 6º, “1.a” e “2”.

Sob essa ótica, a consulta prévia consiste em um direito humano dos povos e comunidades tradicionais (Borges, 2024). Esse direito, caso seja concretizado de forma culturalmente adequada, busca romper a relação desigual, discricionária e impositiva historicamente existente entre o Estado e seus povos de comunidades tradicionais, numa tentativa de estabelecer um diálogo intercultural para um novo paradigma isonômico de respeito as diversidades socioculturais.

Nesse âmbito, são consideradas comunidades tradicionais, nos termos da Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e do Decreto nº. 6.040/2007, aquelas que constituem territórios que albergam saberes ancestrais, valores civilizacionais e modos de criar, fazer e viver peculiares que guardam estreito vínculo com suas práticas culturais, suas identidades e o meio ambiente, tais como quilombolas, seringueiros, ribeirinhos, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, castanheiros, faxinalenses, geraizeiros dentre outros.

Outros instrumentos internacionais também reconhecem esses direitos. O Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC) e a Declaração das

³ Sobre o direito de consulta prévia, livre, informada e culturalmente adequada consultar a publicação: BORGES, Maria Creusa de Araújo. O direito de consulta étnica como um direito humano dos povos indígenas: configurações do marco regulatório internacional e constitucional – o Projeto CAPES PRINT na Universidad de Granada, Espanha. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA – Journal of the Graduate Program in Law at UFBA*, Salvador, v. 34, nº 1, Jan/Junho, 2024.

Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) asseguram o direito à autodeterminação, à terra, ao uso dos recursos naturais e à preservação das culturas, línguas e instituições:

- Art. 1. 1. Todos os povos têm direito a autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.
2. Para a consecução de seus objetivos, todos os povos podem dispor livremente de suas riquezas e de seus recursos naturais, sem prejuízo das obrigações decorrentes da cooperação econômica internacional, baseada no princípio do proveito mútuo, e do Direito Internacional. Em caso algum, poderá um povo ser privado de seus próprios meios de subsistência.
3. Os Estados Partes do Presente Pacto, inclusive aqueles que tenham a responsabilidade de administrar territórios não-autônomos e territórios sob tutela, deverão promover o exercício do direito à autodeterminação e respeitar esse direito, em conformidade com as disposições da Carta das Nações Unidas (ONU, 1996).

No âmbito regional, o Sistema Interamericano de Direitos Humanos tem se consolidado como um importante instrumento para a proteção dos direitos fundamentais das comunidades tradicionais, especialmente no que diz respeito ao direito à terra e ao território. A Convenção Americana sobre Direitos Humanos (CADH) de 1969, também conhecida como Pacto de São José da Costa Rica, estabelece obrigações aos estados signatários no sentido de adotar medidas para tornar efetivas os direitos e liberdades essenciais do ser humano. Nesse contexto, assegura o direito à vida, à integridade pessoal, à proibição da escravidão, à liberdade, à proteção da honra e da dignidade, à liberdade de consciência e de religião, à propriedade privada, dentre outros (CADH, 1969).

Importante fazer destaque para o princípio da interpretação evolutiva dos direitos humanos que reconhece que as normas de proteção dos direitos humanos estão em constante processo de construção e desenvolvimento, tendo em vista que não são estanques e nem são dados, eles são resultados das transformações sociais, econômicas, culturais e tecnológicas e, portanto, devem se adaptar ao contexto social e ao tempo histórico para garantir maior aplicabilidade e eficácia das normas. Tal princípio também pode ser identificado dentre as normas de interpretação previstas pelo próprio Pacto de São José da Costa Rica no artigo 29. O dispositivo destaca que nenhuma disposição da Convenção deve ser interpretada no sentido de restringir ou limitar o exercício de qualquer direito ou liberdade reconhecidos no âmbito do sistema de proteção dos direitos humanos. Impõe-se, assim, uma leitura e interpretação orientada pela máxima proteção, o que é particularmente relevante nos casos envolvendo comunidades tradicionais, cujos modos de vida e cosmovisões muitas vezes escapam aos paradigmas jurídicos ocidentais (OEA, 1969).

O artigo 26 da Convenção traz o princípio do desenvolvimento progressivo dos direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais (DESCA), conferindo aos estados signatários o dever de adotar medidas para alcançar a plena efetividade desses direitos, observando os recursos disponíveis e os meios adequados (OEA, 1969). A partir desse dispositivo, a Corte tem afirmado a justiciabilidade direta dos DESCAs, reconhecendo seu caráter vinculante e exigível.

Nesse contexto, destaca-se que o Pacto de São José da Costa Rica traz em seu bojo, no artigo 21 o direito à propriedade privada. Portanto, de acordo com o princípio da interpretação evolutiva dos direitos humanos e com base na vasta jurisprudência desenvolvida pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH), tem se reconhecido que a proteção à propriedade deve comportar, igualmente, a propriedade coletiva. Dessa forma, a proteção conferida pelo artigo 21 deve ser compreendida de maneira ampliada e sistemática, à luz dos artigos 26 e 29 da CADH.

Essa diretriz hermenêutica tem sido central para a consolidação de uma jurisprudência garantista no Sistema Interamericano no que diz respeito à proteção da propriedade coletiva dos povos e comunidades tradicionais. Nesse cenário, destaca-se um dos casos paradigmáticos da nova interpretação adotada pela Corte Interamericana de Direitos Humanos: o caso *Comunidades Indígenas Membros da Associação Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) vs. Argentina* (2020).

No julgamento, a Corte reconheceu a violação de uma série de direitos interdependentes que estão vinculados ao direito ao território tradicional, como o direito ao ambiente saudável, à alimentação adequada, à identidade cultural, bem como o direito à propriedade coletiva. Na decisão, a Corte afirmou que a efetivação do direito à propriedade comunitária vai além do reconhecimento formal, exigindo a adoção de medidas positivas e estruturais que assegurem a plena efetividade material desse direito. Nesse sentido, enfatizou que a efetivação da propriedade coletiva está intrinsecamente ligada ao respeito à autodeterminação, à preservação de seus modos de vida tradicionais e ao controle sobre os recursos naturais e os bens comuns existentes em seus territórios ancestrais (Corte IDH, 2020).

Além disso, o Tribunal reiterou que os povos indígenas e comunidades tradicionais são sujeitos de direito coletivo no plano internacional, cuja dimensão transcende a esfera individual. Essa condição impõe uma abordagem diferenciada e pluralista, considerando as relações simbólicas, espirituais, econômicas e políticas que esses grupos mantêm com seus territórios, os quais constituem uma extensão de sua identidade coletiva e de sua cosmovisão (Corte IDH, 2020).

Ainda de acordo com o julgamento, a não efetivação desse direito gera violações duplas: tanto no aspecto material, ao comprometer meios de subsistência, quanto no plano imaterial, ao afetar diretamente a identidade, cultura, símbolos e dignidade desses povos (Corte IDH, 2020).

Esse caso, assim como outros julgados da Corte, representa um avanço significativo no reconhecimento dos Direitos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais (DESCA) como direitos exigíveis e justiciáveis. Revela também um compromisso com a promoção de uma epistemologia decolonial do direito, que valoriza saberes, formas de organização e concepções próprias de vida e bem viver dos povos e comunidades tradicionais da América Latina.

Diante disso, cabe aos Estados o dever jurídico de adotar medidas legislativas, administrativas e judiciais eficazes, que garantam o direito à titulação dos territórios tradicionais, com respeito aos procedimentos culturalmente adequados, participação das comunidades e em prazo razoável. Tal obrigação decorre diretamente dos compromissos assumidos no plano internacional e visa assegurar o controle efetivo do território por parte dos grupos étnico-culturais que ali vivem, preservando sua autonomia, cultura e dignidade.

No mesmo sentido, existe jurisprudência da Corte IDH no caso do Povo Indígena Xucuru e seus membros Vs. Brasil:

115. A Corte recorda que o artigo 21 da Convenção Americana protege o estreito vínculo que os povos indígenas e tribais mantêm com suas terras bem como com seus recursos naturais e com os elementos incorporais que neles se originam. Entre os povos indígenas e tribais existe uma tradição comunitária sobre uma forma comunal da propriedade coletiva da terra, no sentido de que a posse desta não se centra em um indivíduo, mas no grupo e sua comunidade. Essas noções do domínio e da posse sobre as terras não necessariamente correspondem à concepção clássica de propriedade, mas a Corte estabeleceu que merecem igual proteção do artigo 21 da Convenção Americana. Desconhecer as versões específicas do direito ao uso e gozo dos bens, dadas pela cultura, usos, costumes e crenças de cada povo, equivaleria a afirmar que só existe uma forma de usar os bens, e deles dispor, o que, por sua vez, significaria tornar ilusória a proteção desses coletivos por meio dessa disposição. Ao se desconhecer o direito ancestral dos membros das comunidades indígenas e quilombolas sobre seus territórios, se poderia afetar outros direitos básicos, como o direito à identidade cultural e à própria sobrevivência das comunidades indígenas e seus membros (Caso pueblo indígena Xucuru y sus miembros vs. Brasil, São José: CIDH, 2018).

Conclui-se, então, que os quilombolas são sujeitos de direito. São comunidades em constante transformação e não grupos estáticos, parados no tempo e no espaço. Dessa forma, impõe-se ao Direito, como fenômeno social e cultural, uma nova racionalidade, novas formas de pensar, compreender e agir a partir do paradigma da interculturalidade, incorporando as demandas e concepções que surgem em uma sociedade multiétnica, no sentido de garantir os direitos desses sujeitos, em um movimento de dentro para fora, do local para o global.

Um dos exemplos de como a racionalidade jurídica insiste, muitas vezes, em operar revela-se por intermédio da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3239, proposta pelo Partido Democratas (DEM) contra o Decreto nº 4.887/2003. O processo tramitou na Suprema Corte Brasileira durante cerca de 15 anos até ser julgada improcedente em fevereiro de 2008, com a Corte declarando, por maioria, a constitucionalidade do Decreto.

A longa duração e algumas das teses defendidas, durante o curso processual, revelam não apenas uma morosidade institucional, mas sobretudo os conflitos paradigmáticos entre diferentes concepções de direito, autodeterminação, território, identidade e reparação histórica. O pedido sustentava-se, entre outros pontos, na tese do marco temporal, argumento segundo o qual somente seriam reconhecidas como legítimas as ocupações quilombolas existentes na data de promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988. Além disso, também foi questionado o princípio da autoatribuição previsto no art. 2º do Decreto nº 4.887/2003 como critério essencial para identificação dos remanescentes titulares do direito a que se refere o art. 68 do ADCT.

A parte autora alegava que esse critério seria vago e subjetivo, ignorando que a autodefinição é um princípio consagrado no direito internacional, especialmente pela Convenção nº 169 da OIT e por diretrizes do Sistema Interamericano de Direitos Humanos, sendo elemento essencial à proteção da identidade étnica e cultural dos povos tradicionais.

Diante desse contexto, apreende-se que, a referida ação objetivava a manutenção do conceito de comunidades remanescentes de quilombos que não se enquadra na realidade da ordem social, no sentido de produzir e reproduzir uma visão e interesses particulares. Ao tentar reproduzir o conceito de quilombo como comunidade formada por escravizados fugidos, que teve fim com a abolição da escravidão no país, existe uma tentativa de conferir um conceito “frigorificado” e “dicionarizado” (Almeida, 2002). Ao refutar a possibilidade de a própria comunidade se autodefinir como quilombola, há uma negação de seus direitos.

Destarte, a Suprema Corte desconsiderou a tese do marco temporal e reafirmou o direito à autodeterminação como essencial para a manutenção dos modos de vida dessas comunidades. Além disso, reconheceu o caráter coletivo da propriedade tradicionalmente ocupada, bem como a obrigação do Estado de regularizar e titularizar os territórios tradicionais, reafirmando o compromisso constitucional com a justiça social e a superação das desigualdades nacionais.

A decisão do STF na ADI nº 3.239, que confirmou a constitucionalidade do Decreto nº 4.887/2003, representa uma perspectiva importante no processo de reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades quilombolas em torno da autoatribuição e da não aplicabilidade da tese do marco temporal, dando destaque para os interesses antagônicos e as disputas de poder

que acontecem no território, mas também revelando a articulação e a luta dessas comunidades na efetivação dos seus direitos.

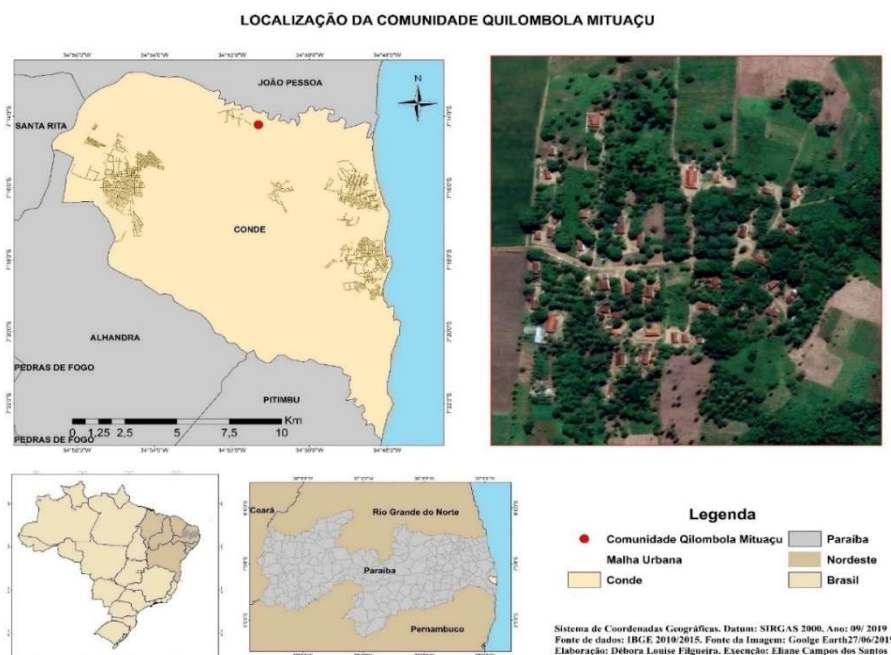
É nesse contexto de embates por reconhecimento, justiça e permanência que se insere a experiência concreta da comunidade quilombola de Mituaçu, localizada no Estado da Paraíba. Veremos, no próximo item, como essas questões são vivenciadas cotidianamente por esse grupo, por meio de suas territorialidades, das lutas sociais históricas e contemporâneas, bem como dos impactos gerados pelas práticas de racismo ambiental que incidem sobre o território desde meados da década de 1960. A análise do caso de Mituaçu permitirá evidenciar, de forma concreta, os limites e desafios do sistema jurídico e das políticas públicas frente às realidades dos povos tradicionais no Brasil.

3.3 Comunidade Quilombola de Mituaçu - PB: Territorialidades e manifestações culturais no processo de resistência e de reapropriação do território

A comunidade quilombola de Mituaçu integra o conjunto de comunidades localizadas no Vale do Rio Gramame, uma importante região da Mata Paraibana, situada no Litoral Sul do estado da Paraíba. Localiza-se na zona rural do município do Conde, compondo a região metropolitana de João Pessoa, da qual dista aproximadamente 25 quilômetros ((Filgueira, 2020).

A comunidade limita-se ao norte com a capital João Pessoa; ao sul com os distritos de Paripu e Gurugi (também pertencentes ao Conde); a leste com Guaxinduba e a oeste com Caxitu. A comunidade quilombola de Mituaçu abriga cerca de 400 famílias, com fortes relações de parentesco e que soma mais de mil moradores, configurando-se como um dos maiores territórios quilombolas reconhecidos na região metropolitana de João Pessoa - PB.

Mapa 2 - Localização do território quilombola de Mituaçu – PB



Fonte: Filgueira (2020)

O território de Mituaçu é marcado não apenas riqueza de seu patrimônio natural com a presença de rios, áreas de mata atlântica, biodiversidade de fauna e flora, mas também pela riqueza de seu patrimônio cultural que engloba uma variedade de manifestações culturais, festividades, bem como saberes ancestrais relacionados ao manejo sustentável da terra e das águas que remontam as suas heranças ancestrais e que são transmitidas por gerações.

Sendo assim, a relevância de Mituaçu transcende os aspectos demográficos e geográficos, pois sua existência afirma um modo de vida coletivo fundado na ancestralidade, na relação simbólica e imaterial com o território e na construção de uma identidade étnico-racial própria que resiste mesmo em meio a contextos desafiadores marcado por ameaças constantes à permanência no território devido a especulação imobiliária, ao crescimento urbano desordenado, a demora no processo de titulação do território, a poluição ambiental e omissões estatais. Dessa forma, a comunidade de Mituaçu constitui um exemplo concreto de luta pela reparação histórica dos povos quilombolas no Brasil.

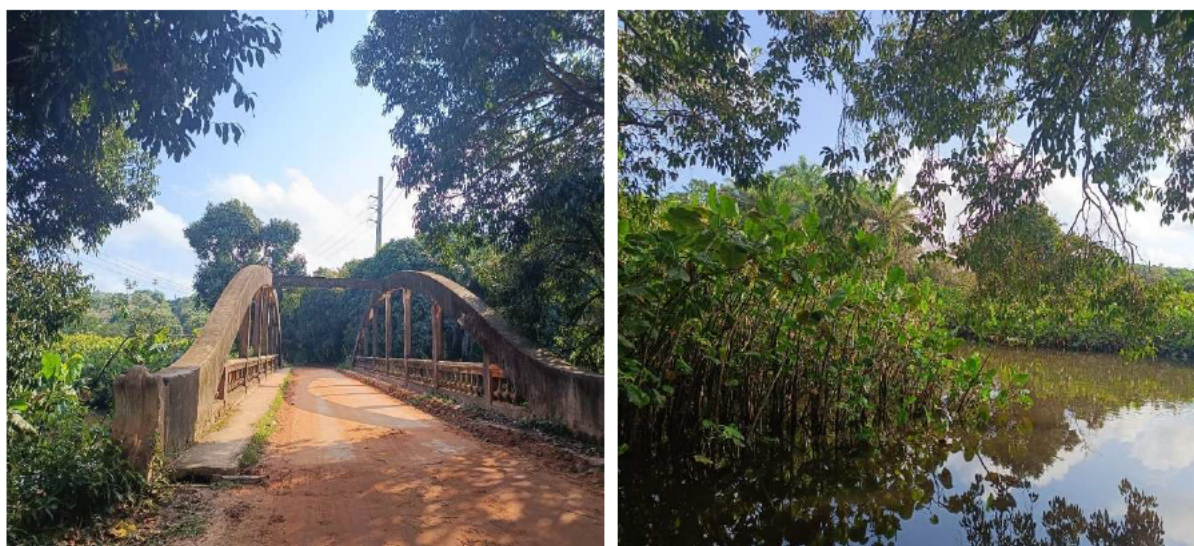
Figura 1-Território quilombola de Mituaçu - PB



Fonte: Acervo da autora (2024)

O acesso à comunidade, partindo de João Pessoa, é realizado pela BR-230 até alcançar a área rural do bairro de Gramame. Neste ponto, a Ponte dos Arcos (Figuras 1 e 2), localizada sobre o rio, marca a divisa entre os municípios de João Pessoa e Conde e serve como principal via de acesso à comunidade de Mituaçu.

Figuras 2 e 3 - Ponte dos Arcos que liga João Pessoa ao Município do Conde



Fonte: Acervo da autora (2024)

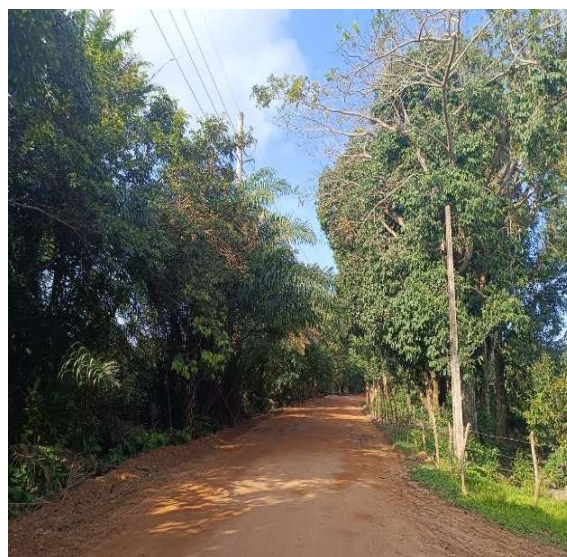
O caminho até a comunidade quilombola de Mituaçu apresenta diversos contrastes entre as formas de uso e ocupação do solo. Partindo da capital, João Pessoa, em direção ao município do Conde, observa-se uma paisagem urbana em expansão marcada, principalmente, pela

construção de novos loteamentos residenciais. A antiga paisagem vem, progressivamente, dando espaço para ruas asfaltadas, rodovias e obras de infraestrutura que refletem o avanço vertiginoso e precário da urbanização que traz consigo problemas relacionados à especulação imobiliária, ao aumento do descarte indevido de resíduos sólidos e à precariedade do sistema de saneamento básico.

À medida que nos aproximamos do bairro de Gramame a paisagem começa a apresentar mudanças. O cenário urbano vai dando lugar a feiras e a áreas de mata atlântica; o barulho do trânsito vai diminuído e cede espaço ao canto dos passarinhos e as ruas asfaltadas terminam e as estradas de barro, ladeadas por plantações de abacaxi e canaviais, começam a predominar próximo a Ponte dos Arcos.

A estrada (ou veredas como destacam os moradores) até Mituaçu é de barro e malconservada. Nos períodos chuvosos, torna-se difícil transitar, não importando o meio de transporte utilizado, tendo em vista que nos períodos de chuva, muitas das vezes, o rio Gramame transborda, bloqueando a principal via de entrada/saída da comunidade. Essa precariedade afeta, sobretudo, o transporte coletivo e compromete a mobilidade dos moradores, além de dificultar o acesso a serviços básicos e a circulação de mercadorias, refletindo mais um aspecto das desigualdades enfrentadas pela comunidade.

Figuras 4 e 5 - Entrada da Comunidade Quilombola de Mituaçu – PB



Fonte: Acervo da autora (2024)

Durante as pesquisas de campo realizadas na comunidade de Mituaçu foi possível compartilhar experiências e vivências, bem como a troca de saberes com os sujeitos que ali residem. O contato direto com homens e mulheres, jovens, idosos e crianças permitiu uma melhor compreensão dos aspectos identitários, sociais, coletivos e culturais que fortalecem o sentimento de pertencimento e a identidade quilombola e dos desafios cotidianos que enfrentam em razão das múltiplas formas de racismo, discriminação e negação de direitos.

As histórias de luta dos sujeitos quilombolas de Mituaçu são constantemente revividas nas reuniões familiares, nas rodas de conversas com os mestres e mestras do saber, bem como nos espaços coletivos dedicados à sociabilidade como a escola e a associação dos moradores. Histórias vividas e contadas que se confundem, se completam e se conservam no tempo por meio da oralidade e das tradições, reafirmando suas identidades.

Muitos moradores retratam que a vida no quilombo hoje é melhor do que antes devido aos benefícios provenientes do autorreconhecimento, bem como do acesso às políticas públicas destinadas a esses grupos a partir dos anos 2000. Apesar dos inúmeros desafios na busca pela efetivação dos seus direitos sociais, culturais e econômicos, as falas dos entrevistados destacam uma significativa melhoria de vida e, ao mesmo tempo, os demonstram os imbróglis do chamado “desenvolvimento”.

A fala de uma das entrevistadas nos indica como era a vida na comunidade no passado, como se dava a locomoção, os meios de transporte utilizados, o trabalho realizado e as transformações ao longo dos anos e seus impactos na comunidade.

Mituaçu é muito antigo. Quando meu pai morreu, tava com 70 anos, vai fazer 30 anos que meu pai morreu e meu pai que contava essas histórias. Hoje a vida aqui é melhor do que antes, é melhor de se viver. Antes era tudo mais difícil. O povo ia fazer feira a pé, não tinha transporte. Eu mesmo ia a cavalo. A gente lavava roupa em rio. Antigamente, eu saía daqui pra Gramame a pé e antigamente não tinha ônibus, a gente andava a pé por essas veredas, mas hoje em dia não pode mais fazer isso. A gente vai com medo. Se fosse pra voltar, eu queria que fosse como antes porque no passado era mais tranquilo. Hoje tem muita gente de fora que veio morar aqui, muita gente naquela parte lá de cima. A gente evita até passar por perto porque eles não se misturam. Antes, você podia dormir de porta aberta. Hoje em dia é com grade, com tudo e você não tem confiança. Eu sinto falta do tempo atrás porque era mais seguro (Entrevistada 9, setembro de 2024).

Apesar dos avanços evidenciados pela Entrevistada 9, muitos moradores, principalmente os mais antigos, destacam a preocupação com as questões de insegurança na comunidade. No trecho da entrevista acima transcrito, a Entrevistada destaca que boa parte do problema se dá em razão da chegada de “gente de fora” do território e que essas pessoas “não

se misturam com eles” causando sentimentos de desconfiança e fragmentação dentro da própria comunidade, gerando distanciamento e a percepção de enfraquecimento dos laços de solidariedade que historicamente estruturam a convivência social em Mituaçu.

Boa parte desse problema acontece devido à crescente venda de lotes de terra em Mituaçu. O processo de regularização do território quilombola, embora apresente especificidades e desafios próprios, compartilha características comuns com diversos outros casos em trâmite no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). No Brasil, de acordo com os dados do INCRA (2024), existem 1.936 processos abertos, dos quais 1.138 são referentes às comunidades quilombolas localizadas na Região Nordeste. Até 2024, a situação é de 328 Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTIDs) publicados, 262 RTIDs em elaboração, 253 Portarias de reconhecimento publicadas, 101 Decretos de desapropriação e 59 territórios titulados, dos quais são 25 títulos totais e 38 títulos parciais, envolvendo o quantitativo de 41.690 mil famílias.

No Estado da Paraíba, segundo dados da Fundação Cultural Palmares, existem 47 comunidades quilombolas. Destas, 43 possuem a certidão de autorreconhecimento. Atualmente, existem 34 processos abertos no INCRA para regularização fundiária destes territórios, onze RTIDs publicados, oito portarias de reconhecimento, seis decretos de desapropriação e cinco comunidades imitidas na posse (FCP, 2024).

A Comunidade recebeu a certidão de autorreconhecimento pela Fundação Cultural Palmares em 2005. Em meados de 2007, o processo de regularização do território foi aberto. Desde então a comunidade enfrenta desafios internos e externos para a efetiva concretização de seus direitos territoriais. De acordo com a informação técnica nº 2 INCRA-SR-18(PB)F4, constante do processo nº 54320.000053/2007-11 que tem como objeto a regularização do território, o processo encontra-se desde 2013 em avaliação para ser incluído em um próximo procedimento de contratação para elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID (Filgueira, 2020).

Dentre os principais desafios enfrentados para a regularização do território de Mituaçu, destaca-se a morosidade administrativa, decorrente de uma combinação de fatores estruturais e institucionais: a escassez de recursos orçamentários e humanos, a ausência de uma política fundiária eficaz, a burocratização excessiva dos procedimentos, interferências políticas e, sobretudo, os impactos persistentes do racismo estrutural e institucional que contribuem com a insegurança e a precarização do direito ao território. Essas barreiras revelam a fragilidade do Estado brasileiro em garantir a efetivação de direitos historicamente conquistados pelas populações negras tradicionais (Filgueira, 2020).

Além dos desafios de ordem estrutural e institucional, a própria comunidade de Mituaçu enfrenta obstáculos internos que complexificam ainda mais o processo de regularização fundiária. O impasse gira em torno da ausência de consenso sobre o modelo de titulação do território, ou seja, a divergência entre o título coletivo e pró-indiviso, conforme dispõe a legislação específica, e o título individual já que vista que muitos moradores já o possuem. Importante destacar que essa situação compromete a lógica coletiva e ancestral que orienta a relação dos sujeitos quilombolas com o território, deslocando-o de um espaço de significados, pertencimento e reprodução cultural para uma arena de disputa patrimonial (Filgueira, 2020).

Figura 6 – Placa de venda de terreno dentro da Comunidade de Mituaçu



Fonte: Acervo da autora (2024)

Alguns dos títulos individuais conferidos no território quilombola de Mituaçu resultaram de políticas estaduais de regularização fundiária implementadas na década de 1980 pelo Instituto de Terras e Planejamento Agrícola da Paraíba (INTERPA). Apesar de a primeira vista parecerem medidas de inclusão e reconhecimento fundiário, tais títulos foram concedidos de forma precária, uma vez que desconsideravam a natureza coletiva da relação que os esses sujeitos mantêm com o território (Filgueira, 2020).

Dessa forma, a demora dos procedimentos, a ausência de políticas públicas eficazes, a insegurança jurídica, dentre outros fatores, fragiliza ainda mais a luta pelo território, permitindo com que o modelo baseado na propriedade privada individual, de viés mercantil, acabe se tornando a única opção para muitos moradores.

O processo de privatização e mercantilização da terra impõe uma racionalidade que é incompatível com os modos de vida das comunidades quilombolas. Como observa Dias (2019), a atuação/omissão do Estado que ignora os vínculos sócio-históricos dos quilombolas com seu território transforma um espaço de pertencimento e ancestralidade em um espaço de conflitos e disputas, enfraquecendo a coesão comunitária, as manifestações culturais e os laços de solidariedade que sustentam a identidade quilombola, convertendo o território em objeto de disputa patrimonial.

Podemos, de forma resumida, afirmar que a não efetivação dos direitos territoriais acarreta consequências na vida e na dinâmica dessas comunidades, dentre as quais verificamos in loco através da experiência com a comunidade quilombola de Mituaçu: agravamento de tensões e conflitos fundiários (internos e externos); a invasão dos territórios pelas indústrias, agronegócio e pelo setor imobiliário, acarretando a perda de espaço para as atividades e suas tradições.

Além disso, a não efetivação do direito ao território traz impactos na disputa pelo uso e controle dos bens comuns; o aumento da violência e ameaças das lideranças; dificuldades para ter acesso a políticas públicas como a de serviços básicos; problemas socioambientais que acarretam a desterritorialização da comunidade; comprometimento dos laços étnicos que esses grupos possuem com o território, afetando, consequentemente, suas tradições, modos de viver.

Apesar dos desafios, a Comunidade Quilombola de Mituaçu resiste e continua lutar pela garantia de seus direitos fundamentais o que tem possibilitado o acesso a políticas públicas essenciais nas áreas de saúde, educação, assistência social, cultura, habitação dentre outras. Atualmente, Mituaçu dispõe de equipamentos e serviços públicos essenciais, como uma escola de ensino fundamental, posto de saúde, creche e associação comunitária.

Uma das grandes conquistas da comunidade foi Escola Municipal de Educação Infantil e Ensino Fundamental Ovídio Tavares de Moraes (Figuras 7 e 8). Nessa instituição de ensino de educação básica há o funcionamento das etapas de formação de Ensino Fundamental e Educação para Jovens e Adultos (EJA).

De acordo com o Censo Escolar de 2023 (INEP), a escola possui 131 alunos, dos quais 76 encontram-se nos anos iniciais, 50 são alunos do EJA e 5 de educação especial. A escola, recentemente, foi transferida para um espaço maior e com melhor infraestrutura para comportar o número de alunos. O antigo prédio contava com apenas três salas de aula e possuía estrutura precária.

Figuras 7 e 8 - Escola Municipal Ovídio Tavares de Moraes



Fonte: Acervo da autora (2024)

Destacamos, ainda, o espaço cultural “Quintal Cultural Raízes Negras de Mituaçu”, local onde acontece boa parte das festividades, reuniões, rodas de conversa e manifestações culturais da comunidade. Dessa forma, o quintal configura-se como um espaço coletivo de expressão cultural, educativa e política, um espaço fundamental para a preservação da memória coletiva, para a transmissão dos saberes e para a manifestação e transmissão das tradições e do modo de vida quilombola.

O galpão fica ao lado da casa do Senhor Marcos, Mestre Griô da Cultura Popular, figura de referência para a comunidade, pois atua nos diversos espaços na luta pelo reconhecimento de suas expressões culturais. Mais do que um local onde os sujeitos se reúnem para festejar e celebrar sua ancestralidade, é um espaço de troca intergeracional de saberes. Nele, os mestres e mestras, por meio da oralidade, compartilham suas histórias com os mais novos, ressignificam suas lutas e fortalecem os laços comunitários e identitários.

Figura 9 - Pavilhão do Quintal Cultural de Mituaçu

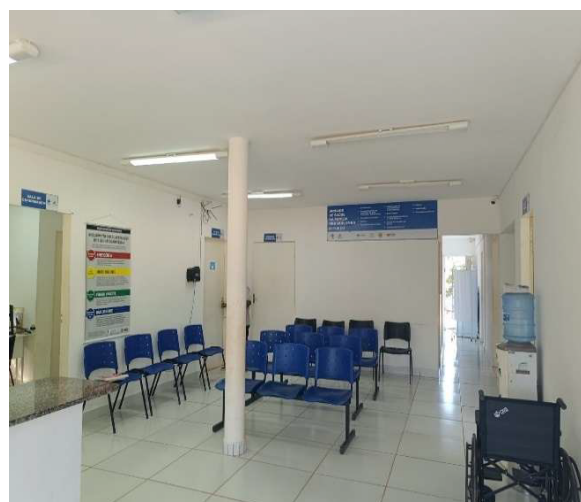


Fonte: Acervo da autora (2020)

A comunidade dispõe de uma Unidade de Saúde da Família (UBS), responsável por oferecer serviços básicos de atenção à saúde, incluindo consultas médicas e odontológicas, exames laboratoriais, atendimentos de enfermagem e vacinação, atendendo uma população estimada em mais de mil pessoas.

Em 2021, a unidade passou por uma reforma realizada pela Prefeitura Municipal do Conde visando à melhoria da infraestrutura e da qualidade do atendimento. A UBS está localizada em uma das ruas principais da comunidade, onde também se situam a associação de moradores e a rádio comunitária.

Figuras 10 e 11 - Unidade de Saúde da Família de Mituaçu



Fonte: Acervo da autora (2024)

Figura 12 - Sede da rádio comunitária



Fonte: Acervo da autora (2024)

Apesar de todas as conquistas, que são resultado das trajetórias de resistência dessa comunidade, os sujeitos de Mituaçu ainda encontram muitas barreiras para a completa satisfação de seus direitos fundamentais. São lutas históricas e contemporâneas giram em torno de estruturas de poder que tentam silenciar e invisibilizar seus modos de vida e suas tradições. No entanto, tais desafios têm despertado a comunidade para a importância de se apropriarem de sua identidade, que também é política, fortalecendo suas reivindicações por direitos e reconhecimento.

Os processos de afirmação identitária tem fomentado nos sujeitos o resgate e a reconstrução de suas memórias coletivas, tradições e festividades que ficaram "adormecidos" com o tempo ou que foram invisibilizados. A partir do final da década de 90, quando passaram a se reconhecer como sujeitos políticos, os quilombolas de Mituaçu passaram a reafirmar não apenas sua ancestralidade, mas também passaram a se articular politicamente frente às diversas formas de exclusão social e territorial que enfrentam cotidianamente. Dessa forma, o processo de autorreconhecimento enquanto quilombolas tornou-se um instrumento de luta e resistência, mobilizando os sujeitos na defesa do seu território, na valorização de suas histórias e memórias e na conquista de políticas públicas para sua autonomia e dignidade.

Durante a pesquisa de campo, os principais problemas estruturais relatados pelos moradores nas entrevistas foram: a falta de emprego, a precariedade e escassez do transporte público, a ausência de pavimentação das vias, o sistema de coleta de lixo e a poluição do Rio Gramame. Embora algumas ruas centrais da comunidade tenham iniciado o processo de pavimentação, a precariedade de infraestrutura ainda persiste em boa parte da comunidade.

Segundo os moradores, as ruas apresentam trechos esburacados e em condições precárias. Durante o período chuvoso, os problemas se agravam, comprometendo o deslocamento de veículos e de pedestres. Tal situação também dificulta o sistema de coleta de lixo, uma vez que, em determinados locais, os caminhões não conseguem transitar, como é possível observar na figura abaixo:

Figuras 13 e 14 – Rua do rio e rua da associação comunitária



Fonte: Acervo da autora (2024)

Durante as entrevistas, a precariedade do transporte público foi reiteradamente apontada como um dos principais entraves enfrentados pela comunidade. Segundo os moradores, depois da pandemia da COVID, a rota foi diminuída pela metade. Atualmente, só existem dois horários, um no início e outro ao final do dia. A deficiência do serviço público de transporte acarreta o isolamento dos moradores, comprometendo o acesso a outros serviços e bens essenciais, tais como hospitais, instituições de ensino e órgãos públicos. Alguns entrevistados indicaram que esse fator tem levado muitos moradores a saírem de Mituaçu e fixarem residência na cidade, principalmente os jovens que precisam estudar e os mais idosos, tendo em vista que precisam de consultas, exames e procedimentos médicos de forma regular. Além dos

A precariedade do transporte e as péssimas condições das estradas também dificulta a comercialização da produção local, tendo em vista que os moradores precisam se deslocar até as feiras da capital ou do município do Conde para vender seus produtos. A restrição no transporte compromete, portanto, a dinâmica econômica da comunidade, ao mesmo tempo em

que dificulta o acesso a políticas públicas e oportunidades de trabalho e ações formativas fora do território quilombola.

A gente aqui é uma população grande, a gente não tem ônibus. A gente tinha ônibus, mas depois tiraram. Agora só vem um 5h da manhã e 7h da noite. E essa população todinha como faz? Quem tem seus transportes tudo bem, quem não tem só a graça. E quem depende de ônibus? Ou vai de carona que é muito difícil, ou de motoboy. Daqui prali, é 20, 30 reais. Ninguém vai sair pra fazer alguma coisa 5h da manhã, vai? Pra voltar de 8 da noite. Tem que ter muito dinheiro pra gastar com transporte. A gente sente muita falta de transporte aqui (Entrevistada 3, janeiro de 2024).

A comunidade está organizada formalmente por meio da Associação Comunitária que é a figura representativa da coletividade. A criação formal dessa figura jurídica se deu em 01/01/1988 em função das exigências legais frente às etapas que antecedem o reconhecimento das comunidades quilombolas e para legitimar o processo de regularização de suas terras.

Figura 15 - Sede da Associação Comunitária de Mituaçu



Fonte: Acervo da autora (2025)

A associação é um espaço de grande relevância para a comunidade quilombola de Mituaçu. É lugar onde são discutidas e debatidas as pautas de reivindicação e demandas da comunidade, onde são construídas as estratégias de luta e onde inicia a mobilização e articulação em busca de estratégias para alcançar melhores condições econômicas, técnicas, culturais e políticas visando o fortalecimento e autonomia da comunidade. É nesse contexto de

mobilização que as mulheres ganham lugar de destaque, ocupando os espaços políticos e fazendo com que suas vozes e necessidades sejam ouvidas.

Apesar dos desafios enfrentados, tanto de ordem interna quanto externa, a comunidade quilombola de Mituaçu constrói e ressignifica suas histórias e trajetórias de resistências. Segue reafirmando suas identidades mediante as lutas contra o racismo, pela consolidação de seu território enquanto espaço de identidade, memória e pertencimento coletivo, bem como pela garantia de seus modos próprios de existência, pautados no trabalho, na ancestralidade, nos saberes tradicionais e na relação simbiótica com a terra e a natureza (Marques; Rodrigues, 2018).

Portanto, o território quilombola transcende o espaço físico. Além da dimensão material, destaca-se uma dimensão existencial e imaterial que estão interconectadas e que dão fundamento para as bases da vida, do trabalho, da religiosidade e da reprodução sociocultural da comunidade. Para além de sua função produtiva, o território assume um caráter simbólico profundo, manifestado através de seu patrimônio cultural material e imaterial que inclui as festividades tradicionais, os saberes sobre o manejo sustentável da terra e das águas, os conhecimentos ancestrais ligados à pesca, ao uso de plantas medicinais e as formas próprias de organização social, dentre outros aspectos diretamente relacionados ao modo de viver dos quilombolas.

Um dos aspectos fundamentais do modo de ser, viver e criar dessas comunidades é o trabalho que funciona não apenas como meio de geração de renda e de sustento, mas também como prática cultural e forma de resistência frente às tecnologias modernas e formas depredatórias de uso da natureza.

A prática da agricultura familiar/tradicional está diretamente relacionada à maneira como a comunidade se apropria do território e dos bens comuns, destacando práticas tradicionais que se baseiam nos conhecimentos ancestrais, na reciprocidade, na sustentabilidade, na solidariedade e na partilha de saberes transmitidos entre gerações.

Em Mituaçu, o trabalho no roçado é realizado, basicamente, por todas as famílias. Apesar da crescente busca por emprego fora da comunidade nos últimos anos, foi possível identificar a importância da agricultura para os moradores, tanto no aspecto que diz respeito ao sustento como também no que tange a questão da identidade. A agricultura de base familiar e agroecológica constitui uma atividade que reforça os vínculos entre os sujeitos e o território, garantindo trocas e fortalecimento dos laços comunitários.

Nos depoimentos identificamos que tanto a pesca quanto a agricultura são elementos essenciais para o sustento das famílias, mas também carregam um sentimento de afeição. A

agricultura mantém as formas tradicionais de manejo do solo, com utilização de pouquíssimos insumos e quase nenhum maquinário. Todos os processos do plantio até a colheita são realizados de forma rudimentar com ferramentas manuais, com auxílio familiar e ajudas mútuas entre famílias e amigos como podemos identificar no trecho da entrevista abaixo:

Eu vou pra roça todo dia, toda hora, todo instante. Eu tenho roçado e crio uns porcos. Eu planto macaxeira, inhame, feijão, mas eu gosto de trabalhar mais com macaxeira. Pra plantar inhame você gasta muito. A macaxeira a gente vende, a mulher faz pão, bolo, eu doo e assim vai. Meu pai e minha mãe que me ensinou a mexer com a terra. **Isso aqui se chama quilombola. E é assim, do jeito que a gente é até hoje. Aqui tudo é uma família só.** A gente nunca teve muito apoio, agora que a gente tá tendo. Antigamente a gente só vivia da terra e do mangue. Eu pescava, botava ratoeira, botava covo, pescava peixe. Aí depois que eu entrei na agricultura, eu deixei mais. Mas desde pequeno eu trabalho com meus pais. Depois que meus pais morreram, eu tomei conta da minha família com o roçado. (Entrevistado 7, setembro de 2024, grifo nosso).

Figuras 16 e 17 – Roçado do Entrevistado 7



Fonte: Acervo da autora (2024).

O depoimento do entrevistado 7 (E7) revela um modo de vida construído e mantido por meio da transmissão intergeracional de saberes relacionados à agricultura. Ao afirmar: *“isso aqui se chama quilombola. E é assim, do jeito que a gente é até hoje”*, o entrevistado expressa sua identidade bem definida, reafirmando a continuidade histórica e cultural de seu povo. Essa afirmação sintetiza uma identidade étnica coletiva enraizada no território e ancorada no pertencimento e nos laços comunitários. Quando acrescenta: *“aqui tudo é uma família só”*,

evidencia-se a lógica comunitária/coletiva das comunidades quilombolas, marcada por redes de solidariedade, cooperação e cuidado mútuo.

Figura 18 - Plantação de macaxeira



Figura 19 - Plantação de feijão macassar



Fonte: Registro da autora (2024)

Os gêneros alimentares consumidos e produzidos pelas famílias da comunidade têm origem, em sua maioria, nas roças de subsistência. Esses espaços produtivos abrigam uma diversidade de cultivos incluindo macaxeira, jerimum, milho, inhame, cará e diversos tipos de feijão como macassar e o mulatinho, a batata-doce e uma variedade de outros tubérculos, verduras, hortaliças e frutas como mamão, jaca, manga, banana, coco, abacate, caju, acerola, cajá. Quando há excedentes, parte da produção é comercializada nas feiras livres da região, como as do Conde, de Gramame, do Grotão e Colinas do Sul.

Além da venda, persistem práticas de solidariedade, como a troca de produtos entre vizinhos e as doações, que reforçam os laços comunitários e expressam um modo de vida baseado na reciprocidade e no cuidado coletivo. A biodiversidade encontrada em Mituaçu é ressaltada na poesia abaixo:

Releitura canção do Exílio de Gonçalves Dias

Minha terra tem coqueiros
Onde canta o sabiá
O sibito, o maracanã
O beija-flor, o carcará

Minha terra tem sabores

Que queremos apresentar
Batata doce, coco verde
Macaxeira, mungunzá

Não permita Deus que eu morra
Distante deste lugar
Se desfrutar das delícias
Que eu não encontro lá

A jaca, a manga, o caju
A pitomba, o maracujá
A oliveira, a mangaba
A seriguela, o cajá
Oh! Quanta coisa gostosa
Que existe em nosso lugar!

Autoria: Estudantes do Ciclo IV – Protagonista (Marcone da Silva Xavier)
Orientação: Professora Marinilze Ferreira

Figura 20- Pé de jaca



Fonte: Registro da autora (2024)

Figura 21 - Pé de mamão



Fonte: Registro da autora (2024)

O trabalho na agricultura não é uma atividade realizada apenas pelo homem, mas também e, principalmente, pelas mulheres, assim como a pesca. As mulheres acabam assumindo múltiplos papéis, uma vez que além dos afazeres domésticos, também são agricultoras, pescadoras e artesãs, como ouvimos da fala da Entrevistada 6 a seguir:

Eu gosto mesmo é do roçado. Eu planto feijão, macaxeira, milho, inhame, o que tiver. A gente planta pra gente mesmo, o resto a gente vende em João Pessoa, ou o povo vem comprar aqui. Eu vou pro roçado sozinha, com meu filho, com meu esposo. **Aqui as mulheres trabalham mais do que os homens. A mulher é mais corajosa, minha filha [risos]. Tem homem também que vai pro roçado, mas o homem é mais devagar, a mulher é mais disposta. Na pesca também.** Eu lembro da minha mãe,

quando dava quatro horas da manhã, nós já tava no mangue, pescando com ela. Eu amanhecia o dia no mangue. Eu aprendi tudo com minha mãe, meu pai não era de mangue não, mas minha mãe... Ia pescar grávida, já perto de ganhar. Uma vez que ela chegou do mangue, deixou o cesto e a gente teve que ir correndo chamar a parteira. **Hoje, se dissessem assim, quer trabalho em algum canto? Eu não quero. Eu gosto de ser assim mesmo. Eu gosto de ser quilombola** (Entrevistada 6, setembro de 2024, grifo nosso).

Verifica-se na fala da entrevistada (E6) que o trabalho no roçado envolve todos os membros da casa, inclusive as crianças que aprendem os ofícios desde pequenas com os pais, mas principalmente, com suas mães. O trecho da entrevista, mais uma vez, oferece elementos para análise acerca do papel da mulher quilombola sob a perspectiva de gênero, revelando processos de resistência, identidade e o protagonismo feminino nas comunidades tradicionais.

A fala transcrita acima demonstra a preponderância da figura feminina, bem como a força e a resiliência das mulheres quilombolas de Mituaçu. A referência à mãe como figura central no trabalho, na produção e transmissão dos saberes dos rios e do mangue enfatiza o papel intergeracional das mulheres como guardiãs do conhecimento tradicional e como sustentáculo familiar e comunitário. A transmissão desses saberes evidencia que a resistência quilombola também se constrói pelo fazer cotidiano das mulheres, que acumulam tarefas produtivas, reprodutivas e de cuidado sem deixar de participar ativamente da luta pela sobrevivência e pela preservação de seus modos de vida.

Além disso, a escolha consciente da entrevistada por esse estilo de vida, demonstrado no trecho: *“Hoje, se dissessem assim, quer trabalho em algum canto? Eu não quero. Eu gosto de ser assim mesmo”* expressa uma identidade baseada no trabalho com a terra que desafia os modelos tradicionais de trabalho assalariado e reafirma a dignidade do trabalho ligado à terra e ao território, sustentáculos do modo de vida quilombola.

Além da centralidade do papel das mulheres, destaca-se também o papel e a importância da terra para os sujeitos de Mituaçu. A terra é marcada por uma concepção diferente, por uma simbologia que vai além de uma ideia meramente privatista, individualista e mercadológica da terra. Para os quilombolas a propriedade constitui bem de "uso", diretamente relacionando à reprodução e produção física, social, cultural e espiritual.

Podemos apreender esse fato por intermédio das falas conscientes e até mesmo políticas dos entrevistados que reivindicam uma terra para trabalhar, uma terra que é vista e compreendida como um legado, uma herança, um “bem” que não se vende e não se compra. Essa herança é simbólica e é transmitida intergeracionalmente, o que também remete à ancestralidade e às redes de parentesco. Vejamos o trecho da entrevista abaixo:

Nós somos posseiros, nós somos herdeiros porque as terras vai passando do pai pro filho e pros netos. Porque Jesus deixou a terra pra gente morar e trabalhar. De primeiro tinha um hino que nós cantava que Jesus não deixou a terra pra vender não. Jesus deixou a terra pro seus filho agricultor e até hoje eu tenho esse hino na minha cabeça. Então, quando eu escuto que fulano vendeu um pedaço de terra ali, vendeu um pedaço de terra lá, eu fico pra não viver. Quando eu nasci, meu pai já tinha uma casa pra morar que meu avô deu pra ele, pois tinha muita terra meu avô. Quando eu me casei, meu marido tinha terra pra morar que era do pai dele isso aqui. **Terra não é pra se vender não, terra é pra família, pra cada um fazer a sua casa, pra plantar e colher, era assim que era pra ser.** Porque se você viajar por aí de mundo afora de meu Deus, é tanta da terra, menina que você fica besta. Muita terra, às vezes nem dono num tem. **Sem a terra, minha filha... Na lua não dá pra morar.** Porque às vezes, as pessoas não valorizam o trabalhador. Porque o trabalhador e o agricultor ele tem grande importância na vida de muita gente rica por aí porque a comida vai até a mesa deles por conta do pequeno agricultor e eles talvez não saiba o valor que o agricultor tem. A mesa do povo é farta, a minha mesmo é farta através do nosso trabalho, do nosso esforço (Filgueira, 2020) ⁴.

A questão da expropriação territorial de comunidades tradicionais é recorrente e possui diversas vertentes. No entanto, é importante destacar que esta não se limita, exclusivamente, ao aspecto físico ou material. Mais do que uma perda de sustento, significa uma perda de práticas culturais, identitárias e de crenças movidas relacionadas e interligadas a preocupação com a Mãe Terra. Não se trata apenas da expropriação e da perda de terras desses povos e comunidades, há uma perda do controle dos recursos e expressões do território, suas referências e expressões da territorialidade (Pinheiro; Paixão, 2019).

Além da agricultura, os moradores de Mituaçu também vivem da criação de pequenos animais como caprinos, aves e porcos, seja para vender ou para consumo familiar.

Figuras 22 e 23 – Criação de equinos e suínos



Fonte: Acervo da autora (2024)

⁴ Trecho de entrevista concedido por anciã da comunidade quilombola de Mituaçu em janeiro de 2019, no âmbito da pesquisa de campo do Mestrado da autora (Filgueira, 2020).

A localização geográfica da comunidade quilombola de Mituaçu faz com que seja considerada pelos moradores como uma “ilha”. Dessa forma, o trabalho, os modos de criar, fazer e viver também estão profundamente relacionados à existência dos rios Gramame e Jacoca e às relações simbólicas e identitárias que os sujeitos possuem com estes cursos d’água, como podemos identificar no trecho da entrevista transcrito abaixo:

Aqui a gente diz que nós moramos numa ilha porque temos dois rios. Além do Rio Gramame, nós temos o rio Jacoca. O Jacoca é um rio mais rasinho que o Gramame. Não é igual a esse, não [Rio Gramame]. Mas o rio Jacoca não tem poluição, não. A água é bem branquinha, bem limpinha. O rio Jacoca encontra com o rio Gramame. Quando você vai pra Barra de canoa você vê o encontro dos dois. Tem gente que também pesca lá, porque tem camarão com força. É um camarão bem vermelhinho. Aqui nós vivemos muitos dos rios e dos mangues (Entrevistada 4, janeiro de 2024).

Os rios Gramame e Jacoca, que cercam o território de Mituaçu, desempenham um papel fundamental na configuração social, cultural e econômica da comunidade. Dessa forma, a pesca e a agricultura constituem as principais formas de reprodução econômica da comunidade, refletindo seus modos de vida e as relações de trabalho.

Figura 24 - Margens do rio Gramame



Fonte: Acervo da autora (2024)

A pesca de espécies como camarão, caranguejo, goiamum e peixes de pequeno porte: traíra, piaba, amoré, candunda, camurim, tilápia e sarapó foi frequentemente mencionada pelos

moradores como prática tradicional, transmitida de geração em geração e que está diretamente relacionada com suas identidades:

Eu nasci e me criei aqui. A história de Mituaçu é muito longa, muito antiga, muito alegre [risos]. Pescaria, fazer dendê, pescar camarão com pitimboia de cupim. Isso é uma coisa linda, casa de farinha fazendo beiju. Isso é quilombola, minha filha. Quilombola porque a gente cresceu com as raízes do lugar [...] A gente foi nascido e criado com as coisas do lugar, pescando e vivendo disso. Meus irmãos, minha mãe, eu pescava desde 7 anos. Eu vivi dentro do mangue. Isso pra mim é muito bom. Antigamente, as coisas eram mais difíceis, hoje em dia é diferente. Antes não tinha transporte, a gente ia de pés fazer a feira e vinha na cabeça pra Mituaçu. Não tinha energia, não tinha água encanada, não existia fogão a gás. Tudo era na luta. A gente ia buscar no mato pra conseguir a vida. Hoje em dia é muito fácil. A gente foi criado na luta. Pra ter as coisas a gente tinha que suar. Não tinha colchão, era aquela esteira, era rede pra dormir. Então tá melhor e não tá. Minha mãe teve 17 filhos e nunca foi numa maternidade. Nós ficava assim do lado de fora num terreiro pra ela ter o filho com a parteira. Teve cinco barriga gêmea. Hoje em dia não tem mais parteira aqui em Mituaçu e a gente considerava como vó e pedia a benção (Entrevistada 7, janeiro de 2024).

Como podemos apreender do trecho da entrevista acima, o rio Gramame, em particular, transcende sua função econômica, sendo compreendido como um espaço de múltiplos significados: é fonte de sustento, mas também território simbólico e um bem cultural marcado por memórias coletivas, práticas de lazer e diversas formas de sociabilidade.

Segundo os moradores, em tempos não muito remotos, suas águas eram utilizadas não apenas para pesca, mas também para o abastecimento doméstico, para o banho, para lavar roupa, além de funcionar como espaço de convivência coletiva. Tal relação revela uma compreensão ampliada do território, onde natureza e cultura se entrelaçam, evidenciando a centralidade do rio na construção da identidade dos sujeitos quilombolas de Mituaçu e no sentimento de pertencimento com o território como podemos identificar no trecho abaixo:

A gente tomava banho tudo pequenininho naquele rio. Era bom demais, viu? Antigamente não tinha água encanada não, era só o rio mesmo. Tinha que lavar roupa no rio. Era só o rio. Era meio mundo de mulher lavando roupa na beira do rio. Enquanto as mães da gente lavava a roupa, a gente fica dentro do rio, pulando, pulando. Todo mundo aqui cresceu assim, dentro do rio (Entrevistada 5, janeiro de 2024).

Os sujeitos, com frequência, evocavam lembranças, memórias da vida no rio Gramame trazidas à tona com um certo tom de saudosismo em meio as comparações de como o rio era e como ele está hoje. As brincadeiras e as tradições revelam a presença de vínculo afetivo com o território. Dessa forma, segundo Garcia et al (2008), o rio representa um bem essencial no sentido ecológico, mas também representa um patrimônio cultural, no qual está conectado um

conjunto de valores relacionados às diversas dimensões da vida, como o biológico, o econômico, o simbólico, o sagrado e o lúdico.

Antigamente, sabe o que os pais da gente fazia? Quando as crianças faziam xixi na cama, pegava o mussum pra dar na gente, a gente apanhava de mussum [risos]. As pessoas mais velhas também preparavam mussum pra comer, tem gente que até hoje come, quando eu era criança minha mãe fazia no coco, era apetitoso, hoje que eu não como mais [risos], mas tem gente que ainda hoje come (Entrevistada 3, janeiro de 2024).

São relatadas pelos moradores diversas atividades recreativas a partir do rio Gramame, como brincadeiras, banhos coletivos e passeios de canoa até a Barra de Gramame. Essas tradições continuam vivas tanto pelos moradores quanto por visitantes que frequentam a região. A presença constante do rio na vida da comunidade implica não apenas uma relevância ecológica e econômica, mas também sua dimensão afetiva e simbólica, constituindo uma territorialidade que transcende os limites físicos para se registrar nas práticas culturais e na memória coletiva desse grupo.

Minha gente... Num calor desses, pelo amor de Deus. Se eu pudesse pular lá dentro, eu já tava lá porque tá quente demais [risos]. O rio pra gente aqui de Mituaçu é muito importante, é tudo de bom. A gente tem água de poço. Aí quando diz assim, “queimou a bomba”, o povo vai tudo pro rio. Agora perdição é não limpar esse rio, coitado do rio. Aqui muita gente tem canoa, tem barco. E vocês não sabem... Tem pessoal aqui que leva a gente pra Barra, tem excursão. Pega aí tudinho e vai bater na Barra lá, tipo um passeio. Se quiser fazer o passeio, eu falo com Seu Neguinho. Ele faz sempre esses passeios aqui. Você tem coragem? [risos] Mas não faz medo não, ele coloca salva vidas. É muito seguro. Vai criança, vai todo mundo. Faz medo não. É uma aventura muito boa. Quem foi disse que é maravilhoso. Eu nunca fui não, porque eu quase já morri afogada nesse rio. E num só tem ele que faz esse passeio não, tem mais de um motorista de barco. Uma vez fizeram aqui passeio de caiaque. Deixaram os carros tudo aqui e foram simhora pra Barra. Agora num dá pra passar os caiaques, não porque o rio tá todo cheio de aninga (Entrevistada 5, janeiro de 2024).

O rio antes era maravilhoso. A gente tomava banho no rio e dava pra ver a areia bem branca. Era bom demais, mas isso eu era pequena. Naquele tempo, a gente bebia até a água do rio, mas agora não. Agora se beber, morre. A gente lavava até roupa, lá em cima, perto da ponte, que a água era assim, limpa, limpa. Antes de ter essas poluição, né? E isso faz um bocado de tempo. Agora quando a gente bota os covos, quando tira os camarão tá tudo mortinho, tudo branco, aí tem que jogar. Antigamente, antes de ter esses negócios tudinho, as pessoas viviam do rio. Pegavam muitos, muitos, muitos camarão, a gente pegava de balde. Era cada camarão lindo que minha mãe do céu! Eu adoro camarão. Hoje em dia camarão tá ouro. É difícil de pegar. Aparece assim né... Quando tá chovendo, aí chega uns camarão. Quando tá chovendo você já sabe: tem camarão em Mituaçu (Entrevistada 3, janeiro de 2024).

Além dos depoimentos colhidos durante as entrevistas que revelaram a dimensão simbólica e afetiva do rio entre os moradores de Mituaçu, esse tema também é refletido por meio das manifestações culturais e do patrimônio cultural e artístico da comunidade como a literatura de cordel, poemas e poesias produzidos pelos artistas locais. Essas narrativas poéticas contam suas histórias, seus antepassados e reafirmam o vínculo com o território, mas também demonstram a forma como os elementos naturais, como o rio Gramame, são ressignificados e incorporados ao imaginário coletivo.

A seguir, reproduzimos um poema⁵ de autoria de uma das moradoras de Mituaçu, que evidencia a conexão entre o rio e seus modos de vida, entrelaçando memória, pertencimento e identidade cultural:

Homenagem a Mituaçu

Vou falar de um lugar, um lugar encantador
Um Quilombo interessante e muito acolhedor
Mituaçu é seu nome, campo alegre, verdejante
Onde mora meu amor.

Mituaçu tão querido, meu pedacinho de chão
Que desde pequeninha brincava com meus irmãos
Lembro do banho de rio que brincávamos de toca
Se não fosse no Gramame era no Rio Jacoca

Mituaçu és pra mim, o meu lugar preferido
Aqui eu nasci, cresci, tudo em si faz sentido
Mituaçu eu te amo e jamais te deixarei
É nesse berço querido, que um dia morrerei

Eu cantava tão feliz e com muita hesitação
Meu irmão a dedilhar com muita inspiração
Aquele choro incomparável nas cordas do violão

Mituaçu lugar bom, onde havia segurança
Agora tudo mudou, existe a desconfiança
Devido à malandragem que assola de norte a sul
Já ouvi muitos dizerem: quem era Mituaçu

Esse lugar tem um dito
Que todos vivem falando
Quem toma da água daqui, termina se acostumando
Famílias que vem de fora, podem até ir embora
Mas sempre acabam voltando

Temos o Rio Gramame, esse rio tem história
As lavadeiras nas tábuas a espuma rio a fora

⁵ Durante uma das pesquisas de campo, nos foi fornecido um livreto de cordéis intitulado “Mituaçu em rimas”. O livreto foi resultado da disciplina de língua portuguesa do Clico III da Educação de Jovens e adultos, na Escola Ovídio Tavares de Moraes. No geral, os cordéis e as poesias trazem, referem-se a momentos vivenciados pelo grupo como suas festividades, relações com o rio Gramame e com natureza, trabalho e resistências à escravidão.

**E as crianças brincando, vendo os peixinhos nadando
Pra voltar não tinham hora**

Mituaçu, meu Quilombo, onde nasci, me criei
Não quero sair daqui, um dia fui, mas voltei
Lugar melhor do que esse, sei que não encontrarei

Meu quilombo antigamente era muito atrasado
Tudo era tão difícil e muito sacrificado
Matutos saíam cedo, montados em seus cavalos
Para ir à capital, vender frutas no mercado

Moro na Rua do Campo, lá é muito animado
Tem futebol feminino, homens ficam admirados
Começa na sexta-feira, a grande empolgação
E quando chega o domingo, encontro de paredão

Sou neta de Zé Francisco, um negro alforriado
Vivia nesse Quilombo, por todos considerado
Casado com dona Amélia, que estava sempre do seu lado
Se alguém o contrariasse, o velho era malvado

Eu sou a mãe de Leandro, o meu parceiro de rimas
Para competir com ele, tem que estar de alta estima
Ele é muito inteligente, faz os versos no repente
Talvez seja sua sina
Eu quero agradecer a todos de coração
Por ter vindo até aqui me dar atenção
Vou seguindo o meu caminho
Cada dia uma emoção
Nesse Brasil de Caboclo, de Mãe Preta e Pai João.

Autores: Ivanilda Pereira de Gusmão e Josinaldo Braz dos Santos
Orientação: Flaviana Ferreira de Oliveira

O poema faz referência a uma identidade construída e sedimentada por meio das vivências de um cotidiano compartilhado, a memórias coletivas, à relação com a natureza e com uma ancestralidade, sua origem, sua ancestralidade negra escravizada: “*Sou neta de Zé Francisco, um negro alforriado*”. Dessa forma, a autora resgata e transmite a memória e sua identidade como um elemento de resistência.

A identidade também é marcada pelas relações que estabelecem com o Rio Gramame seja através das brincadeiras, dos passeios, das memórias da mãe lavando roupa, dos momentos compartilhados em família e com a comunidade. Essas experiências são mobilizadas como componentes de uma identidade permeada por aspectos materiais, mas também sustentada por afetos, ancestralidade e pertencimento.

No poema acima transcrito, o território não é apenas um espaço geográfico, mas um lugar vivido, um espaço de sentido e de memória (Haesbaert, 2004). A Comunidade de Mituaçu é descrita como “*campo alegre verdejante*” e “*meu pedacinho de chão*” demonstrando uma

territorialidade que transcende o uso da terra, mas como um lugar de pertencimento que é evidenciado através das brincadeiras no rio, dos modos de viver e de práticas tradicionais.

Os cordéis, as poesias, poemas e repentes são bens culturais de Mituaçu, são símbolos e fonte de resistência, tendo em vista que constituem expressões vivas da memória coletiva e da tradição oral que preservam e transmitem saberes, valores e narrativas ancestrais da comunidade, reforçando o vínculo com o território.

Destarte, essa forma de manifestação cultural possui uma função pedagógica emancipatória. A autora, ao narrar a infância, os caminhos, os sabores e os modos de viver dos sujeitos de Mituaçu, atua como forma de preservar a história e a memória, contribuindo para a preservação e valorização de suas identidades.

Durante as entrevistas e pesquisa de campo, identificamos que, apesar da pesca ser uma prática desenvolvida pelos homens e mulheres da comunidade, há uma ênfase na transmissão dos conhecimentos relacionados à pesca de mãe para filha. A forma de pescar, os instrumentos de pesca como o covo, a ratoeira, a pitimboia e o jereré⁶ estão inseridos no conjunto do patrimônio cultural da comunidade e são transmitidos de geração em geração. Além de uma dimensão de sociabilidade do grupo, a pesca evidencia as relações de parentesco como podemos observar do trecho da entrevista abaixo.

Minha mãe é pescadora também. Hoje ela é aposentada e eu comecei a pescar com ela, desde criança que eu pescava com ela pra pegar caranguejo, camarão. Antigamente, minha mãe pescava com pitimboia que é um matinho [que nem essas plantas daqui da frente] com pedaço de cupim dentro que serve de isca para atrair o camarão. A gente amarrava no rio e ficava que nem um covo e ia pescando com o jereré. Pegava, depois balançava e os camarões caíam dentro do jereré, a gente limpava e botava no balde. Antigamente a gente pescava assim. Minha mãe, eu, Maria [que já faleceu], dona Nega [que também já faleceu] e Beré [Berenice] todas essas três pessoas já faleceram. Ia cada uma na sua canoa, eu ia com minha mãe e as meninas iam cada uma com uma irmã, com as filhas e a gente pescava porque aqui é assim é tudo família, é parente de um, parente de outro (Entrevistada 3, janeiro de 2024).

⁶ Instrumentos de pesca produzidos pelos próprios moradores de Mituaçu com a utilização de materiais da própria natureza como cipó, galhos de árvores e materiais recicláveis.

Figuras 25 e 26 - Covo: Instrumento de pesca utilizado para pescar camarão e pequenos peixes.



Fonte: Registro da autora (2024)

Figura 27 - Ratoeira: Instrumento para pescar caranguejo e goiamum.



Fonte: Registro da autora (2024)

Para pescar é necessário saber os hábitos dos peixes, ter conhecimento do rio, seus declives e suas planícies, bem como sobre a maré e as fases da lua que estão relacionadas à “maré morta” e a maré cheia, qual o tipo de isca o atrai os peixes, os caranguejos e os camarões, qual o melhor horário, qual a melhor posição das armadilhas conforme a vazão de água, dentre outros conhecimentos que são transmitidos intergeracionalmente.

Hoje eu dia, o pessoal não pesca mais de pitimboia, é muito raro, o pessoal pesca mais de covo porque eles podem ficar lá [no rio] direto e pitimboia não. Você tem que ir, colocar lá e toda vez você tem que ser uma casa de cupim para bater o cupim porque elas que vão alimentar o camarão [isca]. É diferente do covo, porque o covo a gente coloca coco, mandioca, manga, mamão, cebola, alho e na pitimboia é só o cupim mesmo. Antigamente, ele era feito de paleta de dendê, a gente tira a folha do dendezeiro e faz a paleta, só que como a paleta fica dentro da água, ela estraga, aí foi se modernizando e agora o pessoal faz de plástico que dura mais. A gente fazia também as ratoeiras para pegar caranguejo que antes a gente fazia com aquelas latas de óleo, garrafa de inseticida, de cola, aí corta a boca e faz, aí já modernizou e o pessoal já usa cano de água de pvc. Antigamente, o pessoal pescava muito assim, e sempre de noite na maré enchendo e de 4h da madrugada e quando a gente voltava era com a bacia cheia de camarão (Entrevistada 3, janeiro de 2024).

Por meio dos relatos dos entrevistados identificamos que existe um cuidado e, ao mesmo tempo, uma preocupação dos pescadores com o manejo adequado da atividade pesqueira. As armadilhas e instrumentos são fabricados de forma a evitar a captura de peixes, camarões, goiamuns e caranguejos ainda em seu estágio inicial de vida, permitindo com que cheguem à vida adulta, sem comprometer seu desenvolvimento e reprodução. Dessa forma, os pescadores evidenciam o cuidado com a sustentabilidade e com a preservação da natureza e o uso adequado dos bens comuns.

Às vezes o camarão era pequenininho, a gente pegava, mas quando via vivo a gente soltava porque é importante não pegar os camarões pequenos, a gente solta porque os pequeninhos ainda vão crescer mais aí não adianta, até dos covos a gente solta. Além do camarão entra peixe pequeno, entra até cobra às vezes, mussum, tudo[...]. Tem gente que tem consciência, quando pega caranguejo pequeno na ratoeira solta de novo no rio. Não adianta trazer “furibinho” para casa, tem que deixar ele no rio pra crescer e se desenvolver. Se todo mundo tivesse consciência assim era bom, mas infelizmente não é assim (Entrevistada 3, janeiro de 2024).

No período do defeso, que estabelece a proibição temporária da pesca de determinadas espécies durante épocas específicas do ano, geralmente coincidentes com seus ciclos reprodutivos, os pescadores paralisam a atividade e aqueles que são cadastrados recebem o seguro defeso, um benefício financeiro equivalente a um salário-mínimo mensal e visa compensar a perda de renda decorrente da paralisação temporária da pesca.

Tem a época do camarão. Agora mesmo não tem não. Tem gente que bota aí duzentos covos e não tem, não pega um. Os camarões são assim, né? Quando tá chovendo direto assim, aí é que aparece. O que foi bom agora foi caranguejo com força. Os caranguejos vinham pra fora do mangue. Mas não pode pegar caranguejo “de andata”, não. Tem uma época que eles estão na desova. Aí aquelas fêmeas não pode pegar. Então a gente solta. Não pode pegar não. Como a maioria aqui vive da pesca, a maioria recebe o seguro-defeso. Porque quando não tem camarão, como que os “pobi” vai comer, os pescadores? Por isso que a gente recebe o seguro anual. Aí esse tempo que a gente fica sem pegar camarão pra sobreviver, a gente recebe o seguro (Entrevistada 6, setembro de 2024).

Apesar das dificuldades, principalmente, em razão do aumento da poluição do rio Gramame, a pesca ainda é realizada por grande parte dos moradores, seja como atividade recreativa, seja como forma de sustento e de subsistência, mas sempre como um modo de vida. Devido à diminuição dos peixes em razão do longo processo de poluição que o rio vem enfrentando, não existe mais tanta fartura, como os moradores costumam expressar, por isso o melhor período para a pesca é durante os meses de julho e agosto, o período de chuva na região, quando é possível obter uma quantidade maior de peixes, caranguejo, goiamum e camarão, conforme também nos indica o trecho de entrevista abaixo:

Mas não é sempre que dá camarão. Tem as épocas. Agora mesmo tá no período da piracema. É um fenômeno da natureza que é o período da desovação dos peixes. Aí os pescadores ficam sem pescar porque é o tempo e recebem a ajuda do governo. Aí lá pra março, abril, por aí é que começa a ter camarão. Tá fraco de camarão, dá mais quando chove e a poluição também não ajuda. Quando começa a chover, você já sabe, tá dando camarão em Mituaçu. Já teve vários movimentos, o pessoal dali do Olho do Tempo também ajuda, mas até agora ninguém faz nada, infelizmente. Se o rio fosse limpo, teria mais camarão, teria mais peixe, teria mais tudo para o pessoal, pra fonte de renda ser melhor, porque no período que tem, tem, quando tem a gente ganha bem vendendo camarão (Entrevistada 3, janeiro de 2024).

Os sujeitos, com frequência, em seus relatos, afirmam que o rio Gramame é o pai e a mãe da comunidade e que este é a salvação de Mituaçu. Essa ideia carrega inúmeros significados, sentidos e sentimentos e revelam a dependência e a relação dialética entre os sujeitos e a natureza evidenciando uma territorialidade ancorada nas práticas sociais, culturais, econômicas ligadas ao rio. Para além de suprir as necessidades econômicas e físicas da comunidade, existe uma relação de afeto, de dependência e de identidade.

O poema “Mituaçu, meu lugar”, transcrito abaixo, nos permite identificar o rio Gramame como elemento essencial da identidade daqueles sujeitos, a partir do qual são (re)construídas suas identidades e seus vínculos simbólico-afetivos com o território:

Mituaçu, meu lugar

Eis me aqui mais uma vez
A contemplar com altivez
Esse lugar maravilhoso
Com uma beleza imensa
Que nem o tempo desfez

Mituaçu terra amada
Que me dá tanta alegria
Seja noite, ou seja dia

**Fico sempre a lembrar
Da minha mãe neste rio
Feliz da vida a pescar.**

**Vinhamos de muito longe
Na madrugada cedinho
Saíamos a caminhar
E Mituaçu contemplar
No Rio Gramame a pescar**

Cada lugar que passávamos, ficávamos a deslumbrar
No caminho encontrava gostosas frutas para degustar
Caju, pitomba, manga e até mesmo araçá
Na beira do rio sentávamos para ver minha mãezinha
Jogar o jereré ou (pulsar) dentro da água
E camarões alcançar
Mituaçu, tu nos deste do que se alimentar
O fruto, a pesca, a farinha e nada faltava
Éramos seis irmãos, que na barra da saia da mãe agarrava
Daquela mulher guerreira que cansaço não demonstrava
Felizes para nossa casa, no fim de tarde retornava
No seu embornal, muitos peixes levava
Cantando hinos da Harpa, alegremente louvava

Anos e anos se passaram
Mituaçu ficou na memória
Da criança que cresceu e hoje conta sua história
Me encontro hoje senhora, feliz e realizada
Voltei a Mituaçu e aqui faço morada
Não existe lugar melhor para viver
Que aquele que seu coração escolher

Mituaçu, terra amada, faz parte do meu viver
Deus me deu a alegria de alguém eu conhecer
Que também cresceu aqui e aqui escolheu viver
Hoje somos casados, felizes e apaixonados
Apaixonados por você,
Mituaçu tu serás para sempre meu bem-querer
(Poema de Laurenice Bezerra, quilombola de Mituaçu).

As memórias da infância, o vínculo com os elementos da natureza e a valorização das práticas coletivas constituem elementos fundamentais da identidade da autora. Ela compreende o território não apenas como uma realidade física e material, mas sobretudo como uma dimensão simbólica, afetiva e relacional. A autora afirma que era da natureza que vinha o sustento da família, seja do rio ou da terra. Contudo, o território transcende uma mera dimensão utilitária. Essa perspectiva reforça a noção de que, para esses sujeitos, o território não é apenas o cenário onde as experiências são vividas, mas integra ontologicamente o “ser”, compondo sua memória, identidade e modos de criar, fazer e viver.

O território é vivido como lugar de cuidado, celebração e reciprocidade, onde se entrelaçam trabalho, fé, memória e pertencimento. Esse sentimento é expresso pela autora ao afirmar: “Não existe lugar melhor para viver / Que aquele que seu coração escolher”. O poema

"*Mituaçu, meu lugar*" sintetiza, assim, os elementos centrais da identidade quilombola: o território como fonte de vida e de trabalho, a memória como herança e a cultura como forma de resistência e continuidade histórica.

Outro elemento central, que já mencionamos anteriormente, mas que se repete aqui é a centralidade do papel feminino como símbolo de resistência e de luta. Além do poema também destacar esse aspecto, identificamos essa realidade no cotidiano da comunidade, nas reuniões e nas entrevistas. As mulheres quilombolas de Mituaçu têm consciência da importância dos seus papéis, seja no interior da comunidade, seja nos espaços públicos de luta. São mulheres que lutam pelo seu território, que trabalham, que sustentam suas casas e seus filhos e que educam com cuidado e afeto.

Durante a pesquisa de campo, identificamos que as mulheres transitam nos mais diversos ambientes, públicos e privados: o roçado, o rio, a escola, a associação, a igreja e, algumas delas, até a universidade. Tal protagonismo ficou nítido em razão da inserção na pesca, na transmissão dos saberes tradicionais, na liderança da associação comunitária, na participação e organização de suas festividades e no compartilhamento das tradições e memórias (Filgueira, 2020).

A partir da observação do dia a dia dessas mulheres, bem como da trajetória das lideranças femininas de Mituaçu, constatamos que essas mulheres negras e quilombolas, assumem atribuições que interferem não apenas na reprodução da família, mas também na reprodução e apreensão do espaço coletivo. Esse fato desmistifica a identificação do espaço produtivo-público como unicamente masculino e o espaço doméstico-privado como feminino para as territorialidades quilombolas (Filgueira, 2020).

3.4 Problemas socioambientais decorrentes da poluição do Rio Gramame e seus impactos no território

O principal curso d'água da comunidade quilombola de Mituaçu, o rio Gramame, vêm sofrendo em decorrência da poluição de suas águas nas últimas décadas. As razões estão ligadas, principalmente, ao uso de agrotóxicos nas áreas de plantação de cana-de-açúcar, a poluição provocada pelo desenvolvimento do distrito industrial de João Pessoa, o desmatamento das matas ciliares, além dos problemas relacionados a precariedade do sistema de saneamento básico e do descarte de resíduos sólidos, além da má gestão dos recursos hídricos de modo geral.

De acordo com dados da Fundação SOS Mata Atlântica (2025), uma Organização Não-Governamental, o índice de qualidade das águas do Rio Gramame oscila entre ruim e regular desde 2016:

Figura 28 – Índice de qualidade das águas do Rio Gramame



Fonte: SOS Mata Atlântica (2025)

Os moradores afirmam que a poluição começou por volta da década de 1980 com a instalação das fábricas do distrito industrial de João Pessoa, associado ao crescimento urbano vertiginoso da região. Desde então, os sujeitos têm denunciado uma série de violações ao meio ambiente, desde o descarte de papelão no rio pela Cia Nordestina de Papel (CONPEL) em 2019, o despejo de soda cáustica pela Companhia de Água e Esgotos da Paraíba (CAGEPA) em 2018 e outros casos de contaminação das águas por meio de efluentes químicos e agrotóxicos.

A situação reiterada desses acontecimentos tem impactado a vida dos sujeitos de Mituaçu que dependem do rio não apenas como fonte de subsistência, mas como elemento central para a continuidade de seus modos de vida e de trabalho. Ressaltamos que essas ações e, sobretudo, as omissões por parte do Estado e dos agentes do capital, bem como a morosidade e a negligência nos processos fiscalização e responsabilização, configuram uma expressão concreta do racismo ambiental. Assim, as dinâmicas econômicas, sociais e territoriais em Mituaçu vêm sendo profundamente afetadas por esse processo de injustiça ambiental, que perpetua desigualdades e ameaça diretamente a reprodução econômica, cultural e religiosa da comunidade.

O rio Gramame já matou a fome de muito pai de família. Mata ainda. Todo mundo fala que limpa esse rio. Eu nunca vi limpar nada. O rio tá podre lá em cima. Olha lá na ponte lá. E agora tá melhor porque não tá soltando aquela calda, porque tinha umas fábricas lá em cima que soltava e os peixes aparecia tudo duro, tudo morto. Quando solta morre tudo: peixe, camarão, tudo, tudo. E a água fica fedida. Fica podre, de longe dá pra sentir a catinga. Aqui pra baixo tá melhor se você for olhar. O pessoal tá até tomando um banhinho. Ainda dá pra fazer alguma coisa, mas pra lá pra cima tá sujo. Começa lá na ponte. Muitas aningas tomando conta do rio, muita sujeira (Entrevistada 4, janeiro de 2024).

Os moradores afirmaram que teve momentos que o rio exalava forte odor, além de colorações diferentes devido aos efluentes químicos. Segundo Cordeiro (2014) muitos desses pigmentos são do grupo dos azocorantes conhecidos pela toxicidade e por serem carcinogênicos. De acordo com trecho da fala de um dos moradores:

É muito importante pra gente esse rio, muito. Mas o rio tá morrendo, tá se acabando o rio Gramame, tá se acabando mesmo e é uma pena. Todo dia é uma coisa diferente. Tem dia que o rio tá vermelho, outro dia tá roxo, outro dia tá preto. Tem que ser feito algo urgente por esse rio (Entrevistada 5, janeiro de 2024).

Os relatos evidenciam que a poluição do rio tem provocado a escassez dos peixes e camarões e demais recursos impactando a vida dos sujeitos de Mituaçu de forma generalizada. Ao inviabilizar ou dificultar a pesca artesanal, é extirpado o núcleo central de existência e de reprodução social, econômica e cultural da comunidade, que se organiza, desenvolve sua cultura e economia em função dessa atividade.

O rio é importante não só para mim como para todos os moradores da comunidade porque eu, desde criança, sei que o pessoal vive da pesca aqui. Muitos pais de família criaram seus filhos através da pesca até hoje. Infelizmente, o rio é poluído. A gente sempre luta para o rio ser limpo, mas até agora nunca ninguém fez nada. Quando eu nasci esse rio já era poluído. Antes de eu nascer minha mãe já contava que o pessoal já trabalhava pra limpar o rio. Ele era limpo, só que depois que começaram a sujar com as fábricas, a Conpel e a Coteminas, vai e vem eles sempre encontram os resíduos no rio e mata os bichos. Quando eles botam os resíduos, os peixes morrem tudinho, os camarões ficam boiando na água. Isso desgraçou o rio mesmo porque tinha vez que ninguém não pescava nada, nem camarão, nem nada, os camarões morriam na beira do rio. Era tanto que você pegava na mão e enchia um balde. Hoje em dia é muito difícil, até aqueles peixinhos quando a gente tá tomando banho, tem uns peixinhos que ficam na beira do rio, hoje em dia é muito raro a gente ver esses peixinhos que antes as crianças ficavam brincando, hoje em dia é muito raro mesmo. Se você for no rio agora pra tirar uma foto quando você chegar na beira do rio você vai ver a água bem transparente, o rio era todinho daquele jeito, limpo, limpo mesmo, você via tudo. Antigamente, esse rio aí era que nem uma praia, a areia embaixo era bem limpinha. Se você soltasse uma agulha dentro, você achava. E hoje tá desse jeito, a água preta desse jeito, porque aquilo na areia é a sujeira. Quando a gente tá pescando que a gente leva facão, foice pra torar, cortar alguma coisa que tá impedindo da canoa passar, quando perde se você mergulhar logo você pega, se não já era. O pessoal perde direto

facção, faca, tudo. Ele [o rio] é escuro mesmo se você for andando lá você vê. Se você for pra Barra de canoa você vai vendo que quando tiver perto de chegar na barra o rio vai enlarguendo, o rio não é estreito que nem aqui (Entrevistada 3, janeiro de 2024).

A poluição dos rios também fez com que muitos que sobreviviam unicamente da pesca, passassem a procurar por outros tipos de trabalho, inclusive fora da comunidade e até mesmo nas empresas poluidoras localizadas no distrito industrial.

Portanto, a migração forçada para os centros urbanos em busca de trabalho nos centros urbanos traz consequências no sentido das perdas das tradições culturais e no enfraquecimento dos laços comunitários, com impacto direto nas suas identidades. Ademais, acarreta consequências socioeconômicas, tendendo a agravar os problemas de infraestrutura, pobreza, injustiça social, desemprego e violência em razão dos desafios de se integrar em um mercado de trabalho ser hostil e desigual.

Além disso, o fato de alguns indivíduos passarem a trabalhar nas próprias empresas que provocam a degradação ambiental evidencia as contradições vividas por esses grupos. Em vista disso, muitos deixam a comunidade em razão da distância e das dificuldades de locomoção e de transporte, como destacamos do trecho de uma das entrevistas: *“Antigamente aqui não tinha energia, não tinha ônibus. Tinha muito trabalho de roça, de pescaria, não tinha isso de trabalho de fábrica. Agora as coisas mudaram mais, o povo trabalha em fábrica, trabalha em lojas”* (Entrevistada 7, setembro de 2024).

Por um lado, essas ocupações representam uma alternativa de renda diante da escassez de recursos provocada pela destruição ambiental. Por outro, essa inserção reforça a dependência de um modelo econômico extrativista e predatório, que ameaça justamente os territórios, os modos de vida e os bens comuns que sustentam a identidade e a cultura quilombola (Turnell, Crispim, 2014). Dessa forma, impõe-se a necessidade de analisar o conflito socioambiental de forma holística, considerando as relações entre a bacia hidrográfica, seu ecossistema, a sociedade e a cultura (Lucena; Pires; Filgueira, 2017).

A resistência a essas mudanças se torna desafiador, uma vez que muitos sentem a pressão de buscar “segurança financeira” em detrimento de seus modos de vida tradicionais. Tal cenário evidencia o *modus operandi* da racionalidade econômica que atua por meio da lógica da espoliação para gerar dependência e se apresentar como única via de sobrevivência. Essa situação opera também como um mecanismo de desestruturação cultural e social, deslocando os sujeitos de suas formas tradicionais de viver e reproduzir a vida, impondo uma

lógica que fragmenta os territórios e as identidades, como podemos identificar no trecho da entrevista abaixo:

Eu nasci e me criei na comunidade. Todo mundo aqui é assim, nascido e criado na pesca, dentro dos rios. Tem gente que vive dentro do rio ainda, tem gente que não vive mais. E a gente aqui de casa só quando tem mesmo, que a gente coloca os covos aí quando tem o camarão a gente vai e é uma renda a mais quando tem, mas tem gente que sobrevive só disso aí mesmo, não tem outra renda. Tem vários pescadores aqui que só vivem disso e a mulher que ganha bolsa família essas coisas. Porque tem gente que é obrigado a trabalhar fora porque não tem outro jeito, mas tem gente que não trabalha. Meu irmão também pesca caranguejo, goiamum e camarão. Só que ele foi trabalhar numa fábrica e deixou de ir porque trabalha de segunda a sexta, sai de manhã e só chega de noite, aí uma vez perdida ele vai no final de semana, bota rotoeira, dá uma olhada nos covos, mas é muito raro. Aí meu outro irmão que é motorista que vive mais da pesca, quando ele vai e eu vou mais ele, aí sempre que ele tem um tempinho ele vai pescar. Agora mesmo ele foi pra Barra de Gramame.

Segundo Pinheiro e Paixão (2019), a questão da expropriação territorial vivenciada pelas comunidades quilombolas é um processo recorrente e não se restringe ao aspecto físico ou material da terra. Trata-se de dinâmica que também implica em desterritorialização simbólica e sociocultural no interior dos espaços, na medida em que afeta diretamente a dinâmica social, a organização comunitária e os referenciais identitários da comunidade. Isso ocorre porque o território é um elemento estruturante que produz sentidos e orienta as práticas coletivas. Dessa forma, “mesmo não havendo uma perda física de terras, há uma perda do controle dos recursos e expressões do território” (2019, p. 24), o que implica uma ruptura da autonomia e do modo de vida tradicional dessas populações. O trecho abaixo demonstra de forma precisa essas questões:

Hoje tem muita gente até que tá procurando mais fora uma coisa pra melhorar a renda. Eu mesmo já participei de várias reuniões, com deputados, e não resolve nada. **Todo mundo depende desse rio, mas a gente somos pequenos, né? E as empresas são mais fortes aí não tem como impedir. Eu mesmo tenho um filho que trabalha lá. Eles recebem processos, eles pagam e continuam colocando sujeira no rio.** De vez em quando, a escola lá em cima faz um movimento pra proteger a água do rio, faz caminhadas com carro de som, chama reportagem e tudo, mas até agora nada feito. **Mesmo assim eu não penso em sair daqui** (grifo nosso) (Entrevistada 2, janeiro de 2024).

O trecho da entrevista evidencia os efeitos das desigualdades estruturais no contexto do capitalismo periférico que se manifestam através do racismo ambiental enfrentado pelas comunidades quilombolas. Como discutido no primeiro capítulo desta tese, o capitalismo neoliberal, baseado no lucro, na mercantilização da natureza e na exploração da mão de obra,

traduz-se como um modelo econômico de desenvolvimento excludente que sobrepõe os interesses do capital em detrimento dos direitos territoriais e ambientais e da dignidade de comunidades vulnerabilizadas, a exemplo das comunidades tradicionais.

A fala da entrevistada E2 corrobora a análise de Acserald (2010), ao evidenciar que a falta de infraestrutura adequada, bem como a ausência de políticas ambientais eficazes e de fiscalização das atividades econômicas e a ausência políticas sociais e de emprego consistentes fazem com que populações mais pobres e vulnerabilizadas se submetam às promessas de emprego “quaisquer que sejam seus custos”. A dinâmica desses processos funciona como um fator que favorece a viabilidade e a rentabilidade de investimentos associados a práticas poluentes e perigosas, impondo os riscos às comunidades mais pobres.

A entrevistada (E2) reconhece a desigualdade decorrente do poderio econômico das grandes empresas, além da negligência e omissão do Estado em fiscalizar e responsabilizar os agentes. Nesses casos, a responsabilização e a sanção (penal, civil, administrativa) tornam-se um mero custo operacional, legitimando práticas de poluição em áreas vulnerabilizadas. Essa realidade reforça o conceito de “racismo ambiental”, conforme formulado por Bullard (2005), no qual o sistema sustenta e propaga práticas discriminatórias sob o véu da neutralidade.

É nesse aspecto que a temática se relaciona com o fenômeno da necropolítica, desenvolvida por Mbembe (2018), que reflete a gestão da vida e da morte a partir de decisões estatais e corporativas que determinam quais grupos podem viver e quais são os grupos que devem ser condenados à exposição ao risco, à miséria e à degradação ambiental.

Apesar das inúmeras violações aos direitos fundamentais que esses sujeitos enfrentam, a parte final do trecho da entrevista encerra com uma afirmação de pertencimento e de resistência política. Mesmo diante das dificuldades, a entrevistada afirma que não pensa em deixar a comunidade (*“Mesmo assim eu não penso em sair daqui”*). Portanto, a permanência no território, a luta pela efetivação de um meio ambiente ecologicamente equilibrado, o cuidado com o rio e as mobilizações contra a poluição revelam formas de resistência política e de reafirmação de suas identidades que desafiam o modelo hegemônico de desenvolvimento e apontam para a urgência de políticas públicas intersetoriais pautadas na justiça ambiental, no reconhecimento da diversidade cultural e na autodeterminação.

Em boa parte das entrevistas ficou destacada a aliança entre capital privado e omissão do Estado. Os/as entrevistados/as se reconhecem como “pequenas”, “fracas” e “humildes”, em contraste com a “força” e “riqueza” das empresas e indústrias que operam na região:

Tem muita gente rica, muita gente grande por trás disso, as fábricas do distrito. A gente é assim, humilde, não pode. Como vão ouvir a gente, se nós somos fracos, pequeninhos? Tem que ter uma equipe de gente boa, potência que interdicte eles lá. Um dia desses até a Cagepa soltou soda cáustica que os peixes morreram. Não tem jeito, não. São muitos anos que vem essa luta, mas nunca deu jeito não, muitos anos mesmo. **Já lutaram tanto, mas a comunidade é fraca pra isso, né? Porque aonde tá o dinheiro, pra muita gente é o importante, né? É muito dinheiro que eles soltam pra calar a boca. Ai pronto, a comunidade não consegue, o povo que se vire.** Porque se for esperar por eles, a gente não come mais camarão. E a maioria só faz alguma coisa em interesse próprio, ninguém pensa no próximo. **Mas eu creio que ninguém daqui vai deixar isso acontecer, mesmo que as pessoas que lutam pelo rio já estão ficando de mais idade, mas vem outras pessoas, né? Vai chegando os mais novos pra cuidar, pra tentar continuar o trabalho, porque o povo daqui gosta muito. Não só a escola daqui, mas também a creche faz ação com as crianças pra ensinar a importância do rio. Vão pra beira do rio, tiram fotos, contam as nossas histórias. As crianças já ficam sabendo de muitas coisas que os professores ensinam e os mais velhos também (grifo nosso)** (Entrevistada 4, janeiro de 2024).

A fala da Entrevistada 4 (E4) revela a preocupação com a transmissão intergeracional da luta e dos processos de resistência, os quais se fortalecem por meio do compromisso com a preservação e disseminação dos conhecimentos e saberes tradicionais para as futuras gerações. Tal dinâmica reforça as identidades coletivas e as práticas culturais, evidenciando uma resistência que não se limita ao território físico, mas que também se manifesta no campo epistêmico.

O compromisso com a memória coletiva e a transmissão de saberes configura-se como forma de ecologia de saberes (Santos, 2007), onde o conhecimento tradicional é mobilizado como instrumento político e pedagógico para enfrentar os impactos do capitalismo e do racismo ambiental. Portanto, a luta da comunidade não se resume à disputa pelo território físico, mas também pela reapropriação de seus modos de vida e pela luta pela emancipação como sujeitos coletivos de direito.

Os sujeitos de Mituaçu guardam memórias de como era o rio antes da poluição e como este fenômeno tem afetado suas vidas, sustento e a relação como território. O trecho de entrevista transcrito a seguir demonstram as visões e concepções acerca da poluição do rio pelos próprios sujeitos:

A gente pesca pra sobreviver no rio. Pesca peixe, camarão, caranguejo. Agora não tá podendo pescar goiamum agora porque tá no período do defeso, mas todo mundo aqui vive desse rio. Ainda hoje vive desse rio, aqui tem mais de 120 pescadores. Toda casa tem. Minha irmã é, minha sobrinha é, minha mãe pescava. Eu aprendi com ela. Eu ia com ela pescar. A gente trazia bacias de peixe... Camurim... Trazia só os grandes. Era muito bom antigamente. Hoje em dia não isso mais não. Eu criei todos os meus três filhos com a renda da pesca. Quase toda casa qui tem gente que pesca. O povo ainda pesca, toma banho, lava roupa. Hoje a água tá melhor, tá mais limpinha. Antes era melhor. Antes das fábricas começarem a poluir. E isso já faz muito tempo. Muito antes de mim esse rio já era poluído. A Coteminas fechou agora aí melhorou

mais, mas já jogaram papelão, soda cáustica que morreu até os pés de árvore que tava perto. Foi muita soda cáustica que caiu nesse rio aí. Os peixes ficaram tudo boiando morto. Ninguém tava tomando banho no rio, agora o rio é cheio de gente. Ontem mesmo à tarde, era muita gente nesse rio. Minha mãe pescava e quando ela começou a pescar a água era bem limpinha. Quando começaram a poluir ficou pior pra vida do pescador que vive do rio. Ficou difícil. Quando jogam os remédios na água, os peixes morrem tudinho. Fica tudo boiando no rio (Entrevistada 1, janeiro de 2024).

Dessa forma, podemos destacar que a poluição do rio, não só compromete os ecossistemas aquáticos, mas também desestrutura a economia local, a segurança alimentar, especialmente para aqueles cuja subsistência depende da pesca, assim como ameaça seus modos de vida, suas identidades e práticas culturais.

A poluição do rio afeta a vida da gente em tudo. Se para de ter o peixe, como que a gente faz? Como que a gente vive? Como que a gente sustenta os nossos filhos? A gente vai ali, pesca um peixinho e come, torra o camarão e come, pega o caranguejo, o goiamum e come. A gente vende também. Então o rio é muito importante pra gente, muito mesmo (Entrevistada 4, janeiro de 2024).

Assim, destacamos alguns dos principais impactos socioambientais decorrentes da poluição no Rio Gramame. Primeiramente, identificamos o comprometimento das condições de geração de renda e subsistência. De acordo com os relatos, ficou evidenciado que muitos moradores têm deixado a comunidade em busca de melhores condições de trabalho fora da comunidade principalmente nas fábricas do distrito industrial de João Pessoa. Em razão da dificuldade de emprego, os moradores acabam submetendo sua mão de obra barata para o acúmulo de riqueza por parte dos grandes proprietários donos de indústrias e de terras, uma vez que a escassez dos peixes diminui a renda, fazendo com que busquem alternativas fora da comunidade (aumento da dependência).

Consequentemente, com a busca por melhores condições de vida, principalmente por parte dos mais jovens, há o comprometimento das diversas práticas tradicionais relacionadas à pesca como a produção dos instrumentos de pesca e armadilhas, bem como de diversos outros saberes que eram repassados de geração em geração. Portanto, também há o comprometimento da transmissão intergeracional dos conhecimentos e saberes tradicionais. Nesse sentido, existe uma preocupação por parte dos mais velhos no que diz respeito aos mais jovens que não se interessam em manter e preservar suas tradições, festividades e modos de vida.

A alta concentração de matéria orgânica no rio devido à poluição favorece o que os pescadores e moradores da região denominam de “pasta”. O fenômeno nada mais é do que o desenvolvimento excessivo de macrófitas (algas e plantas aquáticas) que crescem desordenadamente e que “fecham” o rio, impossibilitando a navegação e o uso do rio pelos

pescadores, prejudicando o cotidiano e a fonte de renda desses sujeitos, uma vez que também usam o rio para acessar outros rios e igarapés para fazerem suas pescas.

Além de impactar seus trabalhos e modos de vida, também prejudica um dos modos que os moradores ainda utilizam para se locomoverem, prejudicando atividades recreativas dos próprios moradores, como é o passeio de barco até a Barra de Gramame.

Agora mesmo não dá pra passar pelo rio porque tá cheio daquelas aningas. Aninga é aquela árvore que empesta dentro do rio, que vai tampando o rio, aquilo é aninga que chama. Uns chamam pasta, outros chamam aninga. O rio fica sem correnteza, fica parado. Se pega no motor do barco, queima se não tiver cuidado. Aqui não tá tão ruim como lá sem cima porque os homens daqui que pesca, eles têm cuidado, eles não deixam ficar assim não. Porque tem gente vive dos mangues mesmo aqui. Quando começa a crescer, já fica tudo preocupado. Aí faz uma turma de gente de 10, 15, 20 pessoas e vamos limpar, tirar as aningas do rio para as canoas passar. Sempre o pessoal daqui mesmo da comunidade tá limpando porque o rio é muito importante pra gente da comunidade, muito mesmo. Aqui tem um grupo de celular, aí marca o dia e a hora, se reúne e vão. A gente faz um lanchinho pra eles e tudo. A gente precisa fazer isso, porque a gente vive do camarão, do peixe que a gente pega. Porque se a gente for esperar por esse povo, ninguém nem entrava nesse rio. O “pega-pa-ca-pa” quem faz são os moradores mesmo. Aqui a gente não tem apoio de prefeitura, apoio de nada. É o povo daqui mesmo que se mexe pra fazer alguma coisa pelo rio (Entrevistada 5, janeiro de 2025).

O aumento excessivo dessa vegetação também traz consequências para o ecossistema aquático e para a qualidade da água, tendo em vista que há uma diminuição da oxigenação do rio, além de bloquear a luz solar, provocando alterações no habitat da fauna e da flora aquática, dificultando a fotossíntese de outras plantas, alterando a dinâmica do ecossistema.

Diante dessa realidade, os moradores não ficam passivos; ao contrário, unem esforços e procuram, por conta própria, reduzir os impactos dos danos sofridos. Em diversas ocasiões, os moradores se mobilizam e se articulam por meio de movimentos como é o caso dos "Guardiões do Rio Gramame", uma iniciativa formada por pescadores e moradores de Mituaçu e do bairro do Gramame, que atua através de práticas educativas de conscientização ambiental, bem como na atuação política junto aos órgãos de proteção ao meio ambiente pela preservação do Rio.

Dentro da própria comunidade, são comuns as ações dos próprios moradores e pescadores que se reúnem para retirar o lixo acumulado nas margens do rio, bem como a retirada da "pasta" permitindo o livre trânsito das canoas e a melhora da qualidade da água. Essas ações demonstram o compromisso da comunidade com a preservação da natureza, ainda que as responsabilidades legais sobre tais medidas deveriam, prioritariamente, recair sobre o poder público e os agentes econômicos poluidores. Trata-se de uma das formas de expressão da resistência dessas comunidades que se materializam em práticas concretas, fundamentadas no princípio do cuidado e da solidariedade, bem como defesa dos modos de vida tradicionais.

Muita gente luta pra limpar esse rio e não é de agora. Desde antes de eu nascer, o pessoal já luta. Talvez você já tenha ouvido falar do seu Zé Pequeno. Ele já faleceu. Ele lutava bastante para limparem o rio. Ele morreu e não conseguiu. Seu Maurício também, que era do tempo de seu Zé Pequeno na associação, só que hoje ele já saiu daqui e mora em João Pessoa porque ela já é idoso e aqui é tudo difícil pra nós por causa da dificuldade de transporte. Essa é uma luta antiga porque quando eu nasci já vivia essa luta pra limpar o rio porque muita gente depende do rio.

Figura 29 - Mutirão de limpeza no Rio Gramame



Fonte: Guardiões do Rio Gramame (2024)

Além dos problemas citados, os moradores relataram que, no passado, havia casos de doenças como esquistossomose, hepatite, alergias e dermatites, além do aumento de outras enfermidades que, embora não apresentem uma relação direta e comprovada com a poluição do rio, muitos associam tais condições à presença de agrotóxicos e metais pesados detectados nos cursos d'água.

Quando as fábricas jogam aquela calda no rio, a água não presta pra nada. A água não presta nem pra tomar banho. “Sistosoma” tem direto aí, mas eles trataram isso. De ano em ano, o povo da prefeitura do Conde vem fazer exame, aí quando acusa, eles dão remédio. Antigamente não tinha isso não, era de bolo, aí as pessoas até morriam. Entendeu? Mas agora é difícil de acontecer, não acontece muito essas coisas não porque vem, faz os exames e dá o remédio, mas antigamente era muita pobreza, como todo mundo sabe, aí era de bolo. Hoje em dia melhorou muito.

A limitação da pesca, imposta pela poluição, repercute negativamente na saúde física e emocional dos moradores e no bem-estar coletivo, pois compromete práticas tradicionais de subsistência e sociabilidade, já que existe um apego às tradições que estão intimamente ligadas ao ser quilombola, a suas identidades e modos de viver.

O racismo ambiental produz impactos diferenciados sobre os grupos sociais e, além disso, aprofunda a desigualdade de gênero. No caso da comunidade quilombola Mituaçu, destaca-se o papel proeminente das mulheres tanto nas atividades de pesca artesanal como na agricultura familiar, sendo responsáveis por garantir tanto a subsistência quanto parte significativa da renda familiar. Dessa forma, a poluição do Rio Gramame atinge diretamente a autonomia e a independência das mulheres, tendo em vista que pode limitar sua capacidade produtiva, bem como reduzir as possibilidades de participação social e econômica no âmbito da comunidade. Essa situação revela que o racismo ambiental não opera de forma desconexa, mas se articula com outras formas de opressão, como o patriarcado e o racismo estrutural, multiplicando as vulnerabilidades e formas de violência sobre os corpos e territórios femininos quilombolas.

Sendo assim, sintetizamos as manifestações do racismo ambiental no contexto da comunidade quilombola de Mituaçu no quadro abaixo:

Quadro 3 – Expressões concretas do Racismo Ambiental

Saúde pública	• Surgimento de doenças relacionadas à má qualidade da água; • Impactos na saúde emocional: Ansiedade, depressão.
Desigualdades socioeconômicas/trabalho	• Acesso limitados os bens de uso comum; • Comprometimento da geração de renda e subsistência; • Comprometimento dos modos tradicionais de trabalho; • Aumento da dependência e da pobreza; • Insegurança alimentar; • Busca por empregos fora da comunidade.
Impactos ambientais	• Comprometimento dos recursos hídricos e do solo; • Diminuição da biodiversidade; • Comprometimento da navegabilidade do rio
Cultura	• Comprometimento da transmissão intergeracional dos conhecimentos e saberes tradicionais; • Comprometimento das práticas tradicionais relacionadas à pesca e à agricultura; • Desintegração dos laços comunitários/pertencimento

Sociais	• Comprometimento das atividades de lazer/recreativas
Território	• Aumento de conflitos internos e externos; • Dificuldades no processo de regularização fundiária; • Expropriação do território tradicional; • Deslocamento forçado;
Gênero	• Agravamento das desigualdades de gênero

Fonte: Elaborado pela autora (2025)

3.5 Práticas culturais, resistência e identidade quilombola

Durante a pesquisa de campo, identificamos ofícios e modos de fazer, lugares e edificações, bem como celebrações e formas de expressão que estão no cotidiano dos sujeitos e que são transmitidos de geração em geração e envolvem um acúmulo de conhecimentos sobre o território que ocupam de importante carga simbólica e referencial identitário.

A comunidade quilombola de Mituaçu possui um vasto patrimônio natural e cultural (material e imaterial). A comunidade possui celebrações, formas de expressão, ofícios e modos de fazer, além de lugares de edificações que destacam sua identidade e sua cultura. Como visto anteriormente, o rio Gramame é reconhecido como um bem cultural, com significado material e imaterial para os moradores. Além disso, as igrejas também possuem um papel significativo para a comunidade já que mantêm vivas as celebrações religiosas; a casa de farinha que resguarda os saberes ligados ao plantio e ao beneficiamento da mandioca; a associação comunitária que organiza as ações coletivas e políticas; o quintal cultural, espaço para a realização de festividades, rodas de conversas, eventos comunitários e outras práticas que fortalecem os laços comunitários e promovem a transmissão intergeracional de conhecimentos; além da escola que é compreendida como um espaço de desenvolvimento social, cultural e político, de resistência e de emancipação.

Por meio das entrevistas e do contato direto com os sujeitos sociais, sobretudo os mais idosos, constatou-se uma preocupação recorrente quanto à transmissão e continuidade dos modos de vida tradicionais e das práticas culturais que refletem a identidade coletiva da comunidade, como a pesca, a agricultura tradicional, as festividades locais dentre outras expressões culturais da comunidade.

Observou-se que, ao longo do tempo, muitas dessas manifestações foram gradualmente abandonadas ou tiveram sua frequência reduzida, seja pela pressão das transformações externas, seja pela reconfiguração interna das relações sociais. No contexto de Mituaçu, as manifestações

culturais não se apresentam como elementos estáticos, mas como construções dinâmicas e fluidas, marcadas simultaneamente por permanências e transformações, incorporando as mutações, ressignificações e recriações das referências simbólicas, evidenciando que a cultura é um campo em constante mudança, resultante das interações entre fatores internos e externos ao território.

A comunidade, longe de assumir uma postura passiva diante das transformações históricas e sociais, reflete sobre as mudanças e a permanência de suas referências, as perdas e os acréscimos que são próprios da dinâmica histórica em qualquer contexto social. Dessa forma, os sujeitos quilombolas de Mituaçu têm atuado tanto no esforço de resgate das práticas tradicionais que foram parcialmente interrompidas (como a festividade da Lapinha), quanto na reelaboração de outras a partir de um processo dinâmico. Nesse processo, novos elementos são apropriados e incorporados às práticas cotidianas, compondo um processo contínuo que articula novas demandas e experiências sempre orientado pela autodeterminação, pela resistência e atuação política.

Sendo assim, essas dinâmicas ganham novos contornos e ressignificações a partir do nível de consciência política e identitária que vão afirmando ao longo do tempo, fortalecendo a percepção coletiva de seus direitos fundamentais e reafirmando a legitimidade de suas reivindicações. Nesse contexto, a valorização de suas práticas, modos de vida e de sua diversidade têm lhes possibilitado desfrutar de conquistas por meio de valores como a confiança e autoestima, negados pelos processos de exclusão e subalternidade a que foram submetidos durante séculos. Assim, o fortalecimento da memória e da herança cultural torna-se também uma estratégia de resistência política e emancipação.

Nesse sentido, suas identidades são destacadas e valorizadas, fortalecendo o movimento pela luta por direitos alinhado à capacidade de fazer escolhas livres por meio de suas próprias cosmovisões, valores, saberes e cultura. Reafirma-se, assim, a identidade negra e quilombola, inclusive em sua dimensão simbólica e política, com uma nova compreensão sobre o que é e o que significa ser quilombola no atual momento histórico.

As pressões e demandas, externas e internas, no que diz respeito às lutas referentes ao processo de regularização fundiária, ao enfrentamento do racismo ambiental e as lutas por melhores condições de vida têm impulsionado o despertar político e crítico dos sujeitos de Mituaçu que não se limita à simples rememoração do passado, mas no sentido de construir novas dinâmicas de valorização identitária e territorial, com base em uma leitura crítica e decolonial das opressões históricas e contemporâneas.

Nesse contexto, as celebrações e festividades tradicionais assumem papel central como elementos culturais ligados à sociabilidade, à emancipação e à reafirmação identitária. A maior parte das celebrações realizadas em Mituaçu possuem algum traço religioso e tem papel central no processo de fortalecimento dos vínculos de solidariedade, bem como das relações de parentesco, ampliando as redes de reciprocidade entre Mituaçu e comunidades vizinhas, como Gurugi e Ipiranga (comunidades quilombolas localizadas no município do Conde e que possui redes de parentesco com os sujeitos de Mituaçu), além de atrair visitantes que reconhecem a relevância cultural da comunidade.

As festividades mais mencionadas pelos moradores incluem a Lapinha, o Levante do Santo ou Levantamento do Menino Jesus, a Alvorada, o Coco de Roda, a Ciranda, além da festividade em comemoração ao dia da consciência negra (20 de novembro), bem como as festividades juninas e a festa do padroeiro, São Sebastião e São Expedito que têm como expressão maior a quadrilha junina (Quadrilha Linda Flor).

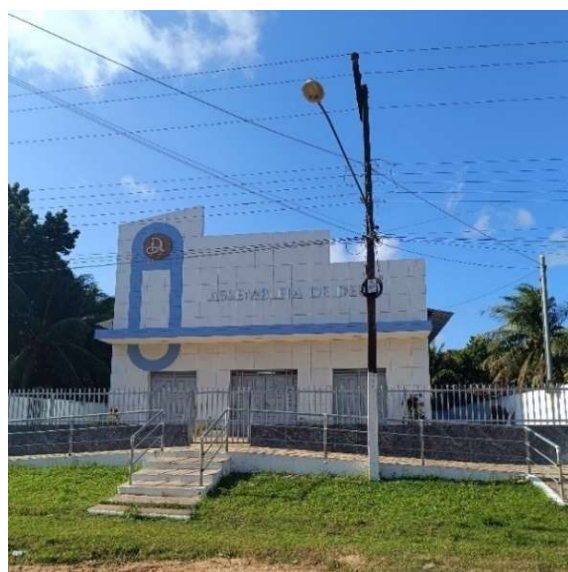
As festas, as músicas e as danças são traços marcantes das formas de expressão da comunidade que em sua maioria estão relacionadas a manifestações religiosas. Evidencia-se a predominância da religião cristã, católica e protestante, mais especificamente, de tradição pentecostal e neopentecostal. Na comunidade, há uma igreja católica e igreja da denominação Assembleia de Deus que somam um considerável percentual de fiéis.

Figura 30 - Igreja Católica de Mituaçu



Fonte: Acervo da autora (2020)

Figura 31 - Igreja Assembleia de Deus



Fonte: Acervo da autora (2024)

Durante as entrevistas, alguns dos moradores que se declararam evangélicos relataram que, durante a juventude, quando ainda estavam vinculados ao catolicismo, participavam

ativamente dos terços, rezas comunitárias e das festividades católicas. Entretanto, após a conversão ao protestantismo, especialmente às vertentes pentecostais e neopentecostais, esses sujeitos se afastaram das manifestações de tradição católica por considerarem incompatíveis com as novas doutrinas e princípios protestantes.

A Lapinha é uma prática cultural que vem sendo transmitida de geração a geração por mais de 200 anos na comunidade. De acordo com os mais velhos, a Lapinha de Mítuaçu teve início com a chegada da senhora Patrícia Pereira, esposa do Sr. Sérgio Roberto da Paixão. Inicialmente, a festividade acontecia na sua residência, mas com o tempo, foi crescendo e, para comportar todos que iam prestigiar, passaram a alugar um espaço para que pudessem se apresentar e para que toda comunidade pudesse participar (Filgueira, 2020).

Figuras 32 e 33 – Festa da Lapinha



Fonte: Quintal Cultural Raízes Negras (2019).

De acordo com Bezerra (2013), a Lapinha é faz parte de tradição religiosa, de cunho católico, relacionada ao ciclo das festividades do Natal e da Festa de Reis. A celebração acontece em comemoração ao nascimento do menino Jesus e conta a história de um grupo de pastoras que viajam até Belém para visitar o menino nascido. A Lapinha é representada em autos diante do presépio com danças em homenagem ao nascimento de Jesus e hinos acompanhados dos instrumentos tradicionais como o cavaquinho, a zabumba, o pandeiro e o maracá. Os versos recitados são ensinados e propagados pelas mulheres mais velhas da comunidade, chamadas mestras (termo utilizado para designar portadores de saberes e fazeres da cultura transmitidos oralmente em rodas de partilha).

Nasceu Jesus na lapinha
 Nasceu nosso Redentor
 Nasceu o verbo imanado
 Nasceu nosso Redentor
 Viva ao nosso Redentor (Trecho da lapinha)

Além de ter um aspecto religioso importante, a Lapinha também se trata de uma prática cultural exclusivamente feminina, onde crianças e adolescentes, entre 07 e 16 anos, são escolhidas para dançar. Como faz parte de uma tradição que é repassada de geração a geração, as meninas que são escolhidas para dançar a Lapinha, geralmente, são filhas, netas e bisnetas de ex-pastoras.

Também identificamos a forte participação das mulheres em todas as fases da preparação do folguedo, desde a confecção das roupas para as meninas que vão participar, a elaboração dos artigos de decoração da festa, a participação nos ensaios e nos hinos cantados, a preparação dos alimentos e bebidas que são comercializados no dia da festa e em organização de forma geral.

Mais uma vez, destaca-se o protagonismo feminino na preservação e manutenção de do patrimônio cultural da comunidade através do apego e da transmissão das tradições e dos modos de criar, fazer e viver. Dessa forma, podemos afirmar que a resistência das mulheres negras de Mituaçu é algo que se faz presente na vida e no território e, de forma geral, consiste na atuação destas nos mais diversos espaços, como guardiãs das memórias, dos saberes tradicionais e dos modos de vida da comunidade.

Para que as meninas possam participar do evento, a mestra responsável pelo grupo pede permissão a cada mãe. A partir do consentimento da mãe, esta conversa com o pai e com consentimento familiar, o grupo é formado (EVOT, 2022)

Ao longo das conversas informais com os moradores de Mituaçu, principalmente com os mais idosos, identificamos que para participar da lapinha é necessário que as meninas cumpram um único requisito, qual seja, a virgindade. Segundo uma das moradoras idosas: “*Só quem podia dançar era moça*” (Entrevistada 8). Em torno dessa exigência existe a crença de que caso a menina que esteja dançando não seja virgem, o menino Jesus cai da lapinha (Filgueira, 2020).

Apesar de possuir um aspecto religioso, de matriz católica, percebe-se uma dualidade entre o sagrado e o profano, além de questões morais como a virgindade das meninas que dançam a lapinha, bem como as questões econômicas, a exemplo das apostas em dinheiro feitas nos cordões azul ou vermelho. Existe uma tradição de disputa entre os dois cordões, onde a comunidade toma seu partido pelo cordão vermelho ou pelo cordão azul. Os partidários vão

ofertando dinheiro nas respectivas bandeiras e o que arrecada mais dinheiro torna-se vencedor (Filgueira, 2020).

A Lapinha divide-se em dois cordões de cores distintas: o encarnado que faz referência ao sagrado coração de Jesus e o cordão azul que simboliza o sagrado coração de Maria, vencendo aquele cujo valor depositado na bandeira é maior, o que gera expectativa e muita animação por parte de toda a comunidade que fica envolvida durante meses desde os preparativos, os ensaios, até o “queima da Lapinha”.

Os preparativos para a festividade têm início no mês de setembro com a escolha de onze pastoras pela Mestra. O ensaio geral acontece no mês de dezembro e é aberto para toda a comunidade. No sábado de carnaval, ou sábado de Zé Pereira, acontece a queima da lapinha e fim da festividade (EVOT, 2022). Esse dia é festejado por moradores da comunidade e é aberto ao público.

Além da apresentação da lapinha, são convidados também artistas locais para apresentação. São comercializados artesanato produzidos pelos próprios moradores, comidas típicas e bebidas para os visitantes que prestigiam a atividade. É um momento comemorado com alegria e muita satisfação, em que todos são convidados a participar, cantando os versos da lapinha, prestigiando a tradição e envolve o trabalho familiar e comunitário.

Atualmente, essa celebração acontece no Quintal Cultural Raízes Negras em Mituaçu, um espaço coletivo dedicado à sociabilidade e ao compartilhamento da memória oral a partir dos mestres e mestras da comunidade. O espaço é um galpão ao lado da casa do Mestre Marcos, um dos moradores e organizadores da Lapinha, que transmite os conhecimentos e saberes tradicionais de Mituaçu. A Lapinha é aberta para o público e muitas pessoas de outras comunidades e visitantes de outras localidades podem prestigiar a festividade que sempre conta com um bom público.

O encerramento da celebração acontece com o “queima da lapinha”. A lapa, estrutura de madeira ornamentada com as cores azul e vermelha, onde é colocada a imagem do menino Jesus, é queimada na última noite da festa como forma de marcar o encerramento do ciclo natalino e anunciar o início das festividades carnavalescas. Não existe uma data fixa para o queima da lapinha, mas geralmente acontece entre o final do mês de fevereiro e o início do mês de março.

Outra tradição que remonta a memória, principalmente dos mais idosos da comunidade, também de cunho religioso e católico, é o “Levante do Santo” ou “Levantamento do menino Deus” que guarda algumas relações com a Lapinha. De acordo com Paixão (2019), o Levante é uma prática religiosa oral e, predominantemente, de matriz católica que ocorre entre o final

do mês de dezembro e o início de janeiro para festejar o período da anunciação e do nascimento do menino Jesus.

Entre as práticas culturais e religiosas da comunidade quilombola de Mituaçu, destaca-se a festividade denominada “Levante do Menino Deus”, também conhecida como “Levante do Santo”. De acordo com Paixão (2019) essa manifestação integra o ciclo natalino e constitui um importante rito de celebração do nascimento do Menino Jesus. O ritual consiste na elevação simbólica da imagem do Menino Deus, ornamentada em altares domésticos, acompanhada por cânticos, orações, músicas e comidas típicas da comunidade⁷.

Trata-se de uma celebração comunitária também de matriz católica. A festividade ocorre, majoritariamente, no âmbito doméstico de algumas famílias, especialmente daquelas que possuem a imagem do Menino Jesus, figura central do ritual (Paixão, 2019). A celebração também tem nas mulheres suas figuras centrais. Da mesma forma que a festa da Lapinha, são elas que organizam os preparativos, confeccionam as vestes do santo, montam e ornamentam o altar e preparam as comidas compartilhadas durante a celebração. Além disso, essa tradição é transmitida de geração em geração, tendo em vista que a imagem do santo é transmitida de geração em geração para as mulheres da mesma linhagem familiar como uma espécie de “herança”, assegurando a continuidade da celebração ao longo do tempo.

Além da Lapinha e do Levante do Santo, a comunidade de Mituaçu também preserva na memória coletiva, especialmente entre os mais idosos, outras manifestações culturais significativas como a Alvorada, a Ciranda e o Coco de Roda. Embora essas festividades tenham perdido força ao longo do tempo, elas ainda ressurgem em determinadas ocasiões, como na celebração do Dia da Consciência Negra, quando danças tradicionais como o Coco de Roda e a Ciranda são retomadas.

O coco de roda é uma manifestação cultural de Mituaçu que articula canto e dança, constituindo-se como expressão coletiva da vivência comunitária. As letras das músicas cantadas retratam aspectos do cotidiano dos moradores como as festividades, as brincadeiras, o trabalho, bem como as dificuldades enfrentadas e as lutas por resistência ao longo dos anos. A composição dos versos também funciona como importante meio de transmissão oral dos saberes e memórias coletivas, consolidando-se como um elemento de afirmação identitária e de preservação das tradições culturais (Filgueira, 2020).

⁷ “Levantar o Santo” significa retirar o Menino Jesus da manjedoura (ou de seu altar doméstico), erguê-lo solenemente em sinal de adoração e bênção para a comunidade. Esse gesto simboliza vida, renovação e esperança, marcando o fim do ciclo natalino.

Além da Lapinha e do Levante do Santo, a comunidade de Mituaçu também preserva na memória coletiva, especialmente entre os mais idosos, outras manifestações culturais significativas, como a Alvorada, a Ciranda e o Coco de Roda. Embora essas festividades/danças tenham perdido força ao longo do tempo, elas ainda ressurgem em determinadas ocasiões, como na celebração do Dia da Consciência Negra, quando danças tradicionais como o Coco de Roda e a Ciranda são retomadas.

O coco de roda é uma manifestação cultural de Mituaçu que articula canto e dança, constituindo-se como expressão coletiva da vivência comunitária. As letras das músicas cantadas retratam aspectos do cotidiano dos moradores — as festividades, brincadeiras, o trabalho, bem como as dificuldades enfrentadas e as lutas por resistência ao longo dos anos. A construção dos versos e dos cantos funciona como um importante meio de transmissão oral de saberes e memórias, consolidando-se como um dispositivo simbólico de afirmação identitária e de preservação das tradições quilombolas (Filgueira, 2020).

Figura 34 – Coco de Roda



Fonte: Acervo da autora (2020)

A Alvorada é uma das manifestações culturais que ainda permanece viva na memória dos moradores mais antigos da comunidade de Mituaçu. A festividade também está relacionada com o início das comemorações juninas. Além do aspecto religioso vinculado ao catolicismo popular, é uma manifestação cultural e uma atividade recreativa na qual grupos de músicos e moradores se reúnem em cortejo pelas ruas da comunidade, com cantorias, bebidas e danças até o amanhecer (Filgueira, 2020).

Com o intuito de valorizar as tradições e manifestações culturais da comunidade de Mituaçu, foi criado, em 2012, o Coletivo Cultural Raízes Negras, idealizado por jovens, adolescentes e crianças da própria comunidade. A formação do grupo surgiu da necessidade sentida por esses sujeitos de promover o fortalecimento da identidade cultural local e de resgatar práticas ancestrais fundamentais à memória coletiva e à história do território quilombola. O grupo passou a desenvolver atividades que integram elementos de suas expressões culturais como a capoeira, a ciranda e o coco de roda, reafirmando seus vínculos com o território e ao mesmo tempo associando ancestralidade, cultura e resistência.

Outro momento em que os moradores da comunidade e de comunidades vizinhas se reúnem para festejar é o Dia da Consciência Negra, em 20 de novembro. A comemoração acontece no Quintal Cultural de Mituaçu e conta com várias atividades culturais, como a apresentação de danças como a capoeira, ciranda e o coco de roda, apresentações musicais de artistas da própria comunidade, além da exposição do artesanato produzido pela comunidade e a venda de grande variedade de pratos da culinária típica da comunidade como munguzá, cocada na telha, cuscuz de mandioca, camarão, tapioca, bolo de milho e outros pratos típicos.

Figuras 35 e 36 – Festa da Consciência Negra em Mituaçu



Fonte: Acervo da autora (2020)

Diante das múltiplas expressões culturais e identitárias evidenciadas, percebe-se que, mesmo diante dos inúmeros desafios impostos por processos históricos de marginalização, racismo estrutural e ambiental, bem como as pressões externas que afetam sobre seus modos

de vida tradicionais, a comunidade quilombola de Mituaçu tem reafirmado suas raízes e suas identidades de diversas formas.

Por meio de suas práticas simbólicas e cotidianas, esses sujeitos preservam as memórias coletivas e fortalecem os laços de pertencimento com o território e com a comunidade de modo geral, o qual constitui, para além de um espaço físico, uma base ontológica e política de existência. Essas práticas configuram-se, portanto, como estratégias de resistência e resiliência frente às desigualdades estruturais que historicamente tentam inviabilizar suas formas próprias de viver, conhecer e existir.

Nesse contexto, os patrimônios materiais e imateriais da comunidade configuram-se como instrumentos fundamentais de afirmação identitária, fortalecendo as formas de auto-organização e consciência política. Com base nessa perspectiva, passamos a analisar no próximo tópico de que forma os saberes tradicionais e os vínculos territoriais se articulam à defesa dos patrimônios naturais e culturais, configurando práticas de (re)existência frente ao racismo ambiental.

4 ENTRE SABERES E TERRITÓRIOS: A DEFESA DOS PATRIMÔNIOS NATURAIS E CULTURAIS COMO ATO DE (RE)EXISTÊNCIA E JUSTIÇA AMBIENTAL

Território, cultura e natureza são elementos que estão interconectados de forma complexa e multifacetada. Essa conexão assume papel de destaque em torno do debate contemporâneo sobre o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, visto em sua integralidade, com ênfase nos diálogos sobre o desenvolvimento, o patrimônio cultural e o direito à cultura, amplamente reconhecidos pelo sistema de direitos humanos.

Portanto, a degradação do meio ambiente não pode ser dissociada dos elementos sociais, econômicos e culturais, principalmente quando estamos tratando dos povos e comunidades tradicionais que possuem seus modos de vida diretamente relacionados ao meio ambiente onde vivem e, portanto, a degradação ambiental também consiste em uma violação do patrimônio cultural (direito à cultura). Como ressaltado ao longo desta tese, os danos socioambientais comprometem tanto os sistemas ecológicos quanto a continuidade das práticas culturais que dão sentido à existência coletiva e à memória, identidade e a existência desses grupos.

Em contraste com a racionalidade econômica que trata a natureza como mercadoria inesgotável e fonte de lucro, emergem novas racionalidades baseadas em epistemologias plurais, em saberes locais e na diversidade cultural. Tais racionalidades desafiam o paradigma da exploração ilimitada do meio ambiente e reafirmam formas ancestrais de cuidado com a

terra, com a água e com os bens de uso comum com ênfase no reconhecimento e na valorização da diversidade e da pluralidade cultural para o efetivo desenvolvimento.

Dessa forma, a valorização dos direitos culturais e ambientais está fundamentada no reconhecimento de formas diversas de se relacionar com o meio ambiente, especialmente por meio do que Leff (2021) denomina de “racionalidade ambiental”. Trata-se, portanto, de transcender uma racionalidade hegemônica e tecnocrática para permitir a emergência de novas racionalidades que privilegiem as múltiplas formas de vida e os sistemas tradicionais de conhecimento como legítimos e indispensáveis ao desenvolvimento e também à justiça ambiental.

Sendo assim, este capítulo propõe uma reflexão crítica sobre a defesa dos patrimônios naturais e culturais e os diferentes saberes e cosmovisões no processo de resistência contra as injustiças ambientais. Além disso, evidencia os diferentes modos de vida, os diversos saberes e cosmovisões como fundamento para a preservação e conservação ambiental e, conseqüentemente, para a efetivação dos direitos fundamentais das comunidades tradicionais através da relação entre cultura, território e justiça socioambiental.

Nesse contexto, tomamos como referencial para o próximo tópico, os documentos adotados pelos principais tratados e convenções internacionais de direitos humanos que versam sobre a proteção do patrimônio cultural com ênfase nos documentos da ONU e da UNESCO, com ênfase para a “Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural”, de 2001; a “Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural”, de 1972, a “Convenção sobre a Diversidade Biológica”, de 1992, Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003 e a Convenção n.º 169 da OIT, de 1989.

4.1 Do arcabouço jurídico internacional dos direitos humanos acerca da defesa dos patrimônios naturais e culturais

O direito ao patrimônio cultural reveste-se de fundamentalidade, com projeção individual e social, previsto em diversos tratados internacionais de direitos humanos que versam sobre a necessidade de valorizar, celebrar e proteger a diversidade cultural, entendida como patrimônio mundial. Esses instrumentos internacionais denunciam, em sua essência, as diversas formas de opressão e violência simbólica sobre povos e comunidades vulnerabilizadas sob o prisma de um novo fazer sociopolítico e cultural com ênfase na dignidade humana.

Com base nesses dispositivos, toda pessoa tem o direito de preservar e manter as diferentes formas de vida, suas expressões e manifestações culturais, bem como suas

identidades e a autodeterminação dos povos da forma mais ampla possível, com base nos princípios da universalidade, da não discriminação e da igualdade material.

Nesse sentido, o direito ao patrimônio cultural, como direito humano, configura-se como um dos pressupostos básicos de uma ética e de uma política inclusiva e diversa, que no respeito das tradições e das identidades de cada cultura e povo, se tornam um ponto de acordo entre diversas doutrinas filosóficas, crenças religiosas e costumes, para a construção de um diálogo intercultural dos direitos humanos (ONU, 1948).

Entre meados das décadas de 60 e 70, começa a ser sistematizado nos documentos internacionais as temáticas envolvendo cultura, natureza e desenvolvimento. Tal compreensão encontra respaldo em diversos tratados, convenções e declarações internacionais que reconhecem a importância de salvaguardar esses patrimônios em benefício das gerações presentes e futuras, devido às barbáries provocadas no âmbito da Segunda Guerra Mundial (Soares, 2009).

Nesse contexto, destaca-se o surgimento da Organização das Nações Unidas, no período pós-guerra. A organização exerce papel central na construção de um arcabouço jurídico internacional voltado à proteção da dignidade humana, do reconhecimento da diversidade cultural, do direito à autodeterminação, bem como dos patrimônios naturais e culturais, compreendidos não apenas como bens materiais e imateriais de valor histórico, mas como elementos essenciais para o exercício dos direitos humanos, do desenvolvimento sustentável e da diversidade biocultural.

Um dos instrumentos mais relevantes nesse campo é a Convenção para Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, adotada pela UNESCO em 1972 e incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro por meio do Decreto Legislativo nº.74 de 30 de junho de 1977. O documento introduziu a noção de que o patrimônio cultural e natural tem "valor universal excepcional". Nesse contexto, a convenção tem como objetivo incentivar a preservação de bens culturais e naturais considerados significativos para a humanidade frente aos riscos em razão das catástrofes promovidas por um modelo de crescimento social e econômico predatórios (UNESCO, 1972).

Ainda de acordo com os termos da Convenção de 1972, são considerados como patrimônio cultural: 1) os monumentos que podem ser "obras arquitetônicas, esculturas ou pinturas monumentais, objetos ou estruturas arqueológicas, inscrições e grutas"; 2) os conjuntos que são os grupos de construções isoladas ou reunidas e que em razão de sua arquitetura tem valor universal excepcional do ponto de vista histórico, artístico ou científico; 3) os locais de interesse que são obras do homem e naturais com valor histórico, estético, etnológico ou

antropológico. O patrimônio natural, por sua vez é composto pelos monumentos naturais, as formações geológicas e fisiográficas e os sítios naturais (UNESCO, 1972).

O documento também aborda a necessidade de cooperação internacional para valorização de bens que, por sua importância como referência e identidade das nações, possam ser considerados patrimônio de todos os povos (UNESCO, 1972).

Apesar dos avanços, o documento enfrentou críticas por parte dos estudiosos por não incluir os bens imateriais na definição de patrimônio cultural da humanidade (Soares, 2009). Nesse cenário, em meados das décadas de 70 e 80, começa a se consolidar o conceito de patrimônio composto não apenas por bens materiais, mas também pelos bens imateriais.

Outro documento internacional relevante sobre a temática acerca do patrimônio cultural é a Recomendação relativa ao Intercâmbio Internacional de Bens Culturais de 1976 que forneceu a conceituação atual de patrimônio cultural. A Recomendação conceitua o patrimônio cultural como “bens que sejam a expressão e o testemunho da criação humana e da evolução da natureza e que, na opinião dos órgãos competentes em cada Estado, tenham ou possam ter valor e interesse histórico, artístico, científico ou técnico” (UNESCO, 1976).

Apesar de não abordar o traço de materialidade ou imaterialidade dos bens culturais, a conceituação da Recomendação de Nairóbi trata de bens que sejam expressão da criação humana ou de bens que possam ter valor histórico, artístico, científico ou técnico. Assim, traz as características essenciais para a concepção atual de patrimônio cultural, que são: a) ser escolhido/destacado pelos órgãos públicos ou privados indicados para esta função pelo Estado onde o bem se encontra; b) ser o bem expressão e testemunho da criação humana ou da evolução da natureza; c) ser o bem referencial, ou seja, ter valor e interesse, real ou potencial, em um dos aspectos que se apresenta a cultura: histórico, artístico, científico ou técnico (Soares, 2009, p. 29).

No mesmo sentido, a UNESCO publicou, em 15 de novembro de 1989, a "Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular", documento fundamental para a consolidação do debate internacional sobre a patrimonialização das diversidades culturais e sobre a formulação do conceito de patrimônio imaterial. No preâmbulo da Recomendação dispõe que “a cultura tradicional e popular faz parte do patrimônio universal da humanidade e que é um poderoso meio de aproximação entre diferentes povos e grupos sociais e de afirmação da sua identidade cultural” (UNESCO, 1989).

Nesse sentido, destaca-se que as expressões culturais resultantes de saberes, práticas, celebrações, memórias e modos de vida coletivos possuem valor social e simbólico, devendo ser preservadas não apenas como herança do passado, mas como elementos vivos e dinâmicos que garantem a continuidade e a diversidade cultural da humanidade. Desse modo, evidencia-

se a importância da cultura, intrinsicamente ligada à dignidade humana, à identidade étnica e territorial e à reprodução social dos diferentes grupos sociais.

A Declaração Universal sobre Diversidade Cultural, ratificada pela UNESCO em 2001, representa um marco no reconhecimento da diversidade cultural como dimensão essencial do desenvolvimento. Desde o seu preâmbulo, o documento dispõe que a cultura não se restringe à produção artística ou intelectual, abrangendo igualmente “os modos de vida, os sistemas de valores, as tradições e as crenças” dos povos (UNESCO, 2001).

No artigo 3º, a Declaração dispõe *ipsis litteris*: “A diversidade cultural amplia as possibilidades de escolha que se oferecem a todos; é uma das fontes do desenvolvimento, entendido não somente em termos de crescimento econômico, mas também como meio de acesso a uma existência intelectual, afetiva, moral e espiritual satisfatória.” (UNESCO, 2001). Assim, ao incorporar um paradigma mais humanista de desenvolvimento, a Declaração se desvincula das bases estritamente econômicas e ressalta a centralidade da cultura como dimensão do desenvolvimento humano.

Nessa direção, a Declaração afirma expressamente que “os direitos culturais são parte integrante dos direitos humanos” (UNESCO, 2001). Assim, a sua promoção e proteção estão diretamente relacionadas à efetivação dos princípios de igualdade, cidadania, justiça social e respeito à diversidade.

Essas orientações são ratificadas pela Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003. O documento assevera que os processos da globalização, apesar de oferecer condições para o estabelecimento de diálogos entre as comunidades, também traz consigo riscos ao patrimônio cultural em razão da falta de meios para sua efetiva proteção. Por sua vez, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO (2003) define o patrimônio cultural imaterial como:

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, conhecimentos e técnicas, junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados, que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana [...] 2. O “patrimônio cultural imaterial”, conforme definido no parágrafo 1 acima, se manifesta em particular nos seguintes campos: a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial; b) expressões artísticas; c) práticas sociais, rituais e atos festivos; d) conhecimentos e práticas relacionadas à natureza e ao universo; e) técnicas artesanais tradicionais (UNESCO, 2003).

A Convenção ainda estabelece em seu artigo 14 a obrigação dos Estados-parte de adotar programas educativos e estratégias voltadas à sensibilização e à capacitação no interior das comunidades e dos grupos detentores dos saberes e conhecimentos tradicionais. Esses programas devem incluir atividades relacionadas ao fortalecimento de capacidades, tanto em gestão quanto em pesquisa científica, bem como formas de transmissão dos conhecimentos tradicionais (UNESCO, 2003).

Além disso, a Convenção destaca a importância de informar amplamente a sociedade e os sujeitos diretamente envolvidos sobre as ameaças ao patrimônio cultural imaterial, promovendo a educação e a conscientização sobre a necessidade de proteção dos espaços naturais e dos lugares de memória que servem de suporte simbólico e material à expressão cultural dos povos (artigo 14, *b, c*) (UNESCO, 2003).

O texto também enfatiza no artigo 15 que as comunidades, grupos e indivíduos que criam, mantêm e transmitem esse patrimônio devem ser envolvidos de forma mais ampla possível em sua salvaguarda e gestão, garantindo-se o respeito às suas cosmovisões e formas próprias de organização e decisão (UNESCO, 2003).

Dessa forma, o conhecimento sobre a diversidade dos patrimônios culturais imateriais pode contribuir de maneira estratégica para a tomada de decisões relativas à gestão ambiental e territorial, oferecendo bases para a formulação de políticas públicas intersetoriais que garantam a proteção e a salvaguarda desses patrimônios.

A mencionada Convenção destaca a profunda interdependência que existe entre o patrimônio cultural imaterial e o patrimônio material cultural e natural e reconhece que os processos de mundialização e de transformação social, ao mesmo tempo em que criam as condições propícias para um diálogo renovado entre as comunidades, também trazem consigo os fenômenos de intolerância e graves riscos de deterioração, desaparecimento e destruição do patrimônio cultural imaterial, especialmente por causa da falta de recursos para sua salvaguarda (Soares, 2009, p. 56).

Assim, reconhecer o valor do patrimônio cultural imaterial impõe, necessariamente, a proteção dos territórios onde se desenvolvem e são transmitidos. A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, destaca-se como referencial normativo internacional fundamental para a defesa dos patrimônios culturais, bem como dos direitos dos povos e comunidades tradicionais no que diz respeito à valorização da diversidade, à autodeterminação dos povos, ao direito à terra e ao território, bem como o direito à participação nos processos, nas ações ou em qualquer decisão que possa influenciar seus modos de vida.

O artigo 6º da referida Convenção dispõe sobre o direito à consulta livre, prévia e informada (OIT, 1989). Esse instrumento se revela fundamental para a vida dos grupos e comunidades tradicionais, pois assegura que qualquer projeto, medida ou política que tenha ou possa ter impacto nas formas de vida tradicionais devem passar pelo crivo dos povos e comunidades afetados ou ameaçados. Trata-se, portanto, de um direito humano dessas comunidades, devendo ser observado para que outros direitos, como o direito ao território, sejam efetivados (Borges, 2024).

Ademais, a referida Convenção também consagra o direito das comunidades tradicionais de preservar e fortalecer suas próprias culturas, bem como suas instituições sociais e jurídicas próprias (artigos 5º e 8º). Também garante o direito à posse e à propriedade das terras tradicionalmente ocupadas (artigo 14) e assegura o uso sustentável dos recursos naturais existentes no território, protegendo as práticas tradicionais de pesca, caça e agricultura, reconhecidas como meios para a manutenção de sua cultura e de seu desenvolvimento econômico (artigos 15 e 23).

O documento ainda reconhece que os territórios tradicionais carregam um valor espiritual e simbólico fundamental e que serve de alicerce à reprodução social, econômica, religiosa e cultural, bem como para a continuidade dos modos de vida tradicionais (artigo 13). Ao incorporar o direito à educação intercultural como direito fundamental (artigos 26, 27, 29), a normativa ressalta a necessidade de práticas educativas direcionadas à valorização da diversidade sociocultural, devendo abranger a história, os conhecimentos, saberes e técnicas desses povos, assim como as cosmovisões e seus sistemas de valores e todas suas demais aspirações sociais, econômicas e culturais (OIT, 1989).

O reconhecimento da cultura como instrumento indispensável ao desenvolvimento também foi consagrado através da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, assinada em Paris no dia 20 de outubro de 2005 e incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro pelo Decreto nº 6.117, de 2007. A Convenção prevê que a diversidade cultural constitui um patrimônio universal da humanidade, devendo, assim, ser valorizada em prol do bem comum. Assim, a salvaguarda dessa diversidade se mostra crucial para que os direitos humanos alcancem sua plenitude.

O documento ainda destaca, como princípios norteadores, a igualdade de dignidade e o respeito a todas as culturas; o compromisso com os direitos humanos e as liberdades fundamentais; e a ideia de que desenvolvimento econômico e cultural são complementares (UNESCO, 2005). E estabelece como objetivos:

Artigo 1 - Objetivos.

Os objetivos da Convenção são:

- a) proteger e promover a diversidade das expressões culturais;
- b) criar condições para que as culturas floresçam e interajam livremente em benefício mútuo;
- c) encorajar o diálogo entre culturas a fim de assegurar intercâmbios culturais mais amplos e equilibrados no mundo em favor do respeito intercultural e de uma cultura da paz;
- d) fomentar a interculturalidade de forma a desenvolver a interação cultural, no espírito de construir pontes entre os povos;
- e) promover o respeito pela diversidade das expressões culturais e a conscientização de seu valor nos planos local, nacional e internacional;
- f) reafirmar a importância do vínculo entre cultura e desenvolvimento para todos os países, especialmente para países em desenvolvimento, e encorajar as ações empreendidas no plano nacional e internacional para que se reconheça o autêntico valor desse vínculo;
- g) reconhecer natureza específica das atividades, bens e serviços culturais enquanto portadores de identidades, valores e significados;
- h) reafirmar o direito soberano dos Estados de conservar, adotar e implementar as políticas e medidas que considerem apropriadas para a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais em seu território;
- i) fortalecer a cooperação e a solidariedade internacionais em um espírito de parceria visando, especialmente, o aprimoramento das capacidades dos países em desenvolvimento de protegerem e de promoverem a diversidade das expressões culturais (UNESCO, 2005).

No artigo 2º, a UNESCO determina que os Estados-parte são responsáveis por criar condições que viabilizem às comunidades tradicionais a preservação e a renovação de suas práticas culturais em contextos democráticos, respeitosos e igualitários, e ainda estabelece o debate acerca da relevância da educação, da conscientização pública e da participação da sociedade civil (UNESCO, 2005).

Mais recentemente, a Organização das Nações Unidas elaborou a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável que estabeleceu 17 objetivos para o desenvolvimento sustentável e 169 metas de ação global para alcance até 2030. Apesar de não existir um objetivo dedicado exclusivamente à cultura, identifica-se que a cultura está integrada de forma transversal em diversas metas, tanto de forma explícita, como de modo implícito em todos os objetivos.

A cultura se destaca como elemento estratégico para a efetivação do objetivo relacionado à Educação de Qualidade (ODS 4) quando define na meta 4.7 a importância da valorização da diversidade cultural e da contribuição da cultura para o desenvolvimento sustentável. A preocupação com o meio ambiente e o desenvolvimento sustentável, portanto, é um dos vieses fundamentais para uma educação de qualidade que deve estar atrelada à dimensão cultural (ONU, 2015).

Além disso, a cultura também deve ser considerada como instrumento impulsionador de um crescimento econômico inclusivo por meio das indústrias criativas e do turismo sustentável (ODS 8). De acordo com o ODS 11, almeja-se transformar cidades e assentamentos

humanos em espaços verdadeiramente inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis. A meta 11.4, por sua vez, destaca a necessidade de intensificar os esforços de proteção e salvaguarda do patrimônio cultural e natural do planeta (ONU, 2015).

No plano das políticas culturais contemporâneas, a Declaração Final da Conferência Mundial da UNESCO sobre Políticas Culturais e Desenvolvimento Sustentável (MONDIACULT 2022) afirma que a cultura deve ser reconhecida como “um bem público global”, essencial para o desenvolvimento humano, a coesão social e a sustentabilidade planetária (UNESCO, 2022).

O documento ratifica o compromisso dos Estados-membros com o fortalecimento das políticas culturais, com ênfase nos saberes tradicionais, na proteção dos territórios simbólicos e no enfrentamento das desigualdades estruturais que afetam povos indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais (UNESCO, 2022).

Na Declaração Final da MONDIACULT 2022, os Estados-membros da UNESCO firmaram o compromisso de fortalecer as políticas culturais, conferindo à cultura um papel mais proeminente nas estratégias de desenvolvimento, inclusive por meio da proposta de criação de um objetivo específico sobre cultura na futura agenda global pós-2030.

A Declaração também destaca a importância de integrar a cultura às estratégias de sustentabilidade climática, à proteção do patrimônio cultural, especialmente em contextos de crise e conflito, e ao fortalecimento das interações entre cultura e educação formal e não formal (UNESCO, 2022). Portanto, a cultura é um instrumento essencial para o desenvolvimento sustentável, justo e inclusivo.

Destaca-se, portanto, o papel fundamental da Organização das Nações Unidas no que diz respeito ao esforço para a promoção e defesa dos patrimônios natural e cultural, do desenvolvimento sustentável, dos direitos humanos e, consequentemente, da proteção dos povos e comunidades tradicionais, destacando a necessidade de uma avaliação holística e intercultural no sentido de valorizar as diversidades culturais para o desenvolvimento.

Neste cenário, a proposta de conferir reconhecimento jurídico à diversidade biocultural, entendida como a interdependência que une a variedade biológica, cultural e linguística, ganha destaque. Leff (2006) sublinha que a atual crise ambiental se entrelaça a uma crise epistêmica, demandando a valorização de ontologias e saberes contraculturais e não hegemônicos. Dessa forma, evidencia-se a necessidade de políticas públicas intersetoriais, alicerçadas na transversalidade e na interculturalidade, sensíveis à multiplicidade e que promovam o diálogo entre saberes como caminho para o desenvolvimento humano.

Sendo assim, para que a sociedade desenvolva uma racionalidade ambiental é necessária uma reformulação de valores, ideologias, saberes, conhecimentos e paradigmas que têm servido como instrumento de reprodução das injustiças e desigualdades provenientes do modelo hegemônico de desenvolvimento (Leff, 2006).

Desse modo, para que a sociedade alcance uma racionalidade ambiental, é preciso reformular valores, ideologias, saberes, conhecimentos e paradigmas que têm servido de base à reprodução das injustiças e desigualdades originárias do modelo hegemônico de desenvolvimento. Nesse contexto, destaca-se a importância da desconstrução da racionalidade epistemológica moderna a partir da internalização de saberes orientados pela construção de uma nova racionalidade fundamentada na diversidade sociocultural, na sustentabilidade e na valorização dos interesses coletivos para construir uma nova ordem social (Leff, 2006).

A proposta de Amartya Sen (2010) que vê o desenvolvimento como ampliação de liberdades substantivas, lança luz essencial sobre como justiça ambiental, cultura e direitos humanos se entrelaçam. Para o autor, medir desenvolvimento apenas por indicadores econômicos é insuficiente; a avaliação deve considerar até que ponto as pessoas conseguem expandir suas reais capacidades para viver a vida que realmente valorizam.

Nesse sentido, reconhecer e valorizar os modos de vida tradicionais se revela como um elemento indispensável ao desenvolvimento, pois garante a esses sujeitos a autonomia para praticar, à sua maneira, seus modos de trabalho, de organização social e suas manifestações culturais. Ao transpor essa metodologia para o cenário vivido pelos povos tradicionais, percebe-se que proteger os saberes ancestrais, os territórios que lhes pertencem e as práticas culturais que mantêm está intimamente ligado à realização da autodeterminação e da dignidade desses grupos, assim como tem se mostrado essencial para a preservação do meio ambiente.

A proteção ao patrimônio cultural, portanto, não se restringe à preservação de algo estático, inerte ou ligado ao passado, mas é algo dinâmico, heterogêneo e em constante transformação. Nesse contexto, a concepção dinâmica da proteção do patrimônio cultural apresenta impactos tanto na valorização e manutenção da diversidade cultural, como também representa uma estratégia para o enfrentamento dos desafios socioambientais, como o racismo ambiental.

Portanto, as diferentes cosmovisões, saberes e conhecimentos, principalmente aqueles relacionados aos povos e comunidades tradicionais, podem auxiliar na configuração de novos horizontes para uma verdadeira racionalidade ambiental.

4.2 Fundamentos normativos da proteção do patrimônio cultural no ordenamento jurídico brasileiro

De acordo com Gomes (2008), os povos e comunidades tradicionais possuem um vasto conhecimento sobre o território que ocupam, bem como sobre a biodiversidade de onde habitam. Esses saberes constituem o patrimônio cultural desses grupos que são transmitidos ao longo de várias gerações. Dessa forma, possuem um complexo e profundo conhecimento sobre a natureza, verificado na maneira pela qual pensam, classificam e utilizam os bens de uso comum.

Portanto, uma compreensão garantista do patrimônio cultural reforça o reconhecimento de que sua salvaguarda não deve se limitar às dimensões biológicas ou ecológicas. É importante reconhecer e incorporar as dimensões imateriais e simbólicas que permeiam esses bens e que sustentam os conhecimentos tradicionais, as práticas ancestrais, bem como as inovações e técnicas desenvolvidas pelas comunidades que interagem de forma interconectada com a natureza.

De acordo com Kishi (2015), essa interconexão estabelece uma quarta dimensão da biodiversidade, a dimensão cultural, na qual os valores, cosmologias, linguagens e formas de uso dos bens se articulam em sistemas complexos de conhecimento, identidade e pertencimento territorial. Esses saberes, transmitidos intergeracionalmente, são fundamentais tanto para a preservação da biodiversidade quanto para a diversidade cultural e para a autodeterminação cultural e política dos povos tradicionais e, consequentemente, para a justiça ambiental.

O patrimônio cultural dessas comunidades não está limitado a um repertório de elementos arcaicos ou ultrapassados, mas um sistema de saberes e de vida vinculado ao território, à memória e à identidade coletiva. Dessa forma, é tutelado pela ordem jurídica nacional e internacional como bem cultural imaterial e como expressão das identidades e conseqüência da dignidade desses grupos.

De acordo com Soares (2009), as discussões acerca do patrimônio cultural brasileiro giram em torno de três concepções: a) a de referencialidade, b) a da necessidade do respeito ao direito à diversidade cultural e c) a de meio ambiente como macrobem. A noção de referencialidade diz respeito à concepção de que o patrimônio cultural de um determinado grupo ou comunidade não se limita aos bens de valor econômico ou artístico. Existe também a necessidade de “proteger e preservar os bens culturais que são referência para a comunidade, em suas práticas cotidianas, de acordo com seus valores culturais” (Soares, 2009, p.59).

A garantia do direito à diversidade cultural parte da concepção da necessidade de se viver em harmonia com os diferentes povos e suas culturas e que tais diferenças devem ser não apenas respeitadas, mas celebradas. E, por fim, a concepção do meio ambiente como um macrobem significa que concepção de meio ambiente como macrobem que consiste no meio ambiente como um todo, a partir de uma relação equilibrada e harmônica necessária para o desenvolvimento da vida (Soares, 2009).

Portanto, a efetiva proteção do meio ambiente requer uma quebra de paradigmas no sentido de transcender uma abordagem que se limita à conservação biológica. Nesse sentido, impõe-se a importância de integrar a diversidade cultural à estratégia de conservação e preservação, incorporando a noção de diversidade biocultural como elemento essencial da justiça ambiental. Assim, parte-se do entendimento de que os ecossistemas e o ser humano são interdependentes.

Portanto, o patrimônio cultural também engloba o conjunto de saberes que determinados grupos tecem na sociedade, deixando impressas suas marcas ideológicas, políticas, simbólicas, e suas tradições, abarcando também as maneiras de o ser humano existir, pensar e se expressar, bem como as manifestações simbólicas dos seus saberes, práticas artísticas e cerimoniais, sistemas de valores e tradições. Segundo Le Goff (1997) é a partir da preservação e divulgação dos bens culturais que inicia a construção do *ethos* cultural e da cidadania.

O Patrimônio Cultural Brasileiro não se resume aos objetos históricos e artísticos, aos monumentos representativos da memória nacional ou aos centros históricos já consagrados e protegidos pelas Instituições e Agentes Governamentais. Existem outras formas de expressão cultural que constituem o patrimônio vivo da sociedade brasileira: artesanatos, maneiras de pescar, caçar, plantar, cultivar e colher, de utilizar plantas como alimentos e remédios, de construir moradias, a culinária, as danças e músicas, os modos de vestir e falar, os rituais e festas religiosas e populares, as relações sociais e familiares, revelam os múltiplos aspectos que pode assumir a cultura viva e presente de uma comunidade (Horta; Grunberg; Monteiro, 1999, p.4)

No contexto brasileiro, a Constituição Federal de 1988 representou um marco significativo no que diz respeito à alteração na forma de proteção do patrimônio cultural. Nesse sentido, Carta Magna passou a reconhecer o direito ao patrimônio cultural material e imaterial, além da diversidade étnica e cultural como as bases do Estado Democrático de Direito. Assim, estabeleceu um arcabouço interconectado de direitos que tem como base a soberania, a cidadania, o pluralismo, a dignidade da pessoa humana e a justiça social (Soares, 2009).

Dessa forma, o novo diploma constitucional superou a lógica integracionista e assimilacionista que vigorava até então, marcada por uma visão paternalista que os concebia

como grupos em vias de desaparecimento ou de integração forçada à cultura ocidental (Kishi, 2015).

Desde então, o patrimônio cultural passa a ocupar um lugar proeminente dentro do debate acerca dos direitos culturais e do meio ambiente, incluindo os bens tangíveis e intangíveis, sendo reconhecido como um direito fundamental em sua dupla dimensão. A partir do texto constitucional, foi conferido novo *status* à proteção jurídica dos bens culturais, a qual foi cristalizada no capítulo da ordem social, em especial pelos dispositivos que tratam sobre direitos culturais (artigo 215⁸) e sobre o patrimônio cultural (artigo 216⁹) e meio ambiente (artigo 225).

A abordagem constitucional de meio ambiente se pautou na dignidade da pessoa humana e no dever de busca constante de um patamar mínimo de sadia qualidade de vida para toda a população. O estabelecimento prévio de uma relação de interdependência com os diversos temas ligados à efetividade da dignidade da pessoa humana e da sadia qualidade de vida conduz à interdependência da matéria ambiental primordialmente com as manifestações culturais e com os bens culturais (Soares, 2019, p. 60).

No art. 215, o constituinte destaca que o Estado deverá proteger e assegurar as manifestações populares afrobrasileiras e o art. 216 dispõe como patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial portadores de um conjunto de referências identitárias de diferentes grupos, incluindo a proteção aos saberes, celebrações, língua, formas de expressão e os modos de criar, fazer e viver (Brasil, 1988).

É importante destacar que a cultura se desenvolve a partir de um território e nas relações que se estabelecem a partir do meio ambiente. Destaca-se, portanto, a necessidade de incorporar a cultura como elemento estratégico das políticas de desenvolvimento territorial, bem como para o desenvolvimento sustentável, uma vez que é impossível desassociar o ser humano do meio ambiente e vice-versa. Dessa forma, é possível perceber que existe uma interdependência entre a dignidade da pessoa humana e o direito a uma sadia qualidade de vida. Essa relação mostra que as questões ambientais não podem ser tratadas de forma isolada, pois estão

⁸Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional

⁹Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver; [...]

diretamente relacionadas às expressões culturais e aos bens que compõem o patrimônio cultural de um povo (Soares, 2009).

O art. 225 da Constituição Federal de 1988 afirma que: "Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações" (Brasil, 1988).

Dessa forma, o meio ambiente se destaca como direito humano, indispensável à vida digna e saudável. Sendo assim, sua proteção não deve se restringir aos interesses e necessidades imediatas da humanidade, muito menos deve estar limitada aos anseios da presente geração. Portanto, o patrimônio cultural reconhecido como parte do meio ambiente, também passa a ser protegido pelas mesmas normas e princípios ambientais (Soares, 2009).

4.3 Educação patrimonial como um direito humano: Visibilidade de novos paradigmas

Como evidenciado ao longo deste capítulo, há uma crescente necessidade de repensar o atual modelo de desenvolvimento econômico que tem colocado em risco tanto o meio ambiente quanto a diversidade cultural. Nesse contexto, destacamos a importância da educação patrimonial como instrumento estratégico, não apenas na mitigação de danos ao patrimônio cultural e natural, mas também como um instrumento de conscientização, valorização e respeito aos diferentes saberes, modos de vida e formas de expressão cultural (Filgueira; Borges, 2024).

Consideramos que o binômio cultura-educação é indissociável (IPHAN, 2014) para o exercício pleno da cidadania e da democracia, bem como para o fortalecimento dos direitos humanos. Principalmente, em um contexto de injustiças ambientais, onde se destaca a necessidade de encontrar meios democráticos para a análise e resolução desses problemas.

Portanto, partimos do pressuposto de que a educação patrimonial deve ser compreendida como um direito humano (Filgueira; Borges, 2024). Como visto no decorrer desta tese, os impactos socioambientais são desigualmente distribuídos, atingindo de forma mais severa os grupos em situação de vulnerabilidade. A educação patrimonial atua, portanto, como ferramenta de inclusão social, por meio de "um processo ativo de conhecimento, apropriação e valorização de sua herança cultural, capacitando-os para um melhor usufruto destes bens, e propiciando a geração e a produção de novos conhecimentos" (Horta; Grunberg; Monteiro, 1999, p. 4).

Dessa forma, os sujeitos são capacitados a atuarem de forma ativa e crítica no combate e na resistência das ações e omissões que comprometem seus patrimônios, suas culturas, seus trabalhos, suas cosmovisões e modos de vida.

É nesse cenário de desigualdades sistêmicas e estruturais que se destaca a importância de práticas educativas interculturais, transversais e interdisciplinares que considerem o local e o global, as especificidades culturais e sociais dos grupos e que contribuam para o desenvolvimento e a valorização das identidades, bem como estimulem fortalecimento identitário para conduzir o país ao verdadeiro desenvolvimento no seu sentido mais amplo e abrangente (Pompeu; Néri, 2012).

Mais do que uma prática voltada ao patrimônio como algo estático ou homogêneo, a educação patrimonial assume, nesse contexto, um caráter dinâmico, crítico e emancipador tal como Freire (1983) prevê. Ela promove o engajamento das comunidades na gestão do patrimônio, favorecendo processos educativos que dialogam com as experiências territoriais, com o sentimento de pertencimento ao território e com as identidades (IPHAN, 1999).

Além disso, Freire (1983) defende que a educação deve ser considerado um processo dialógico, libertador e politicamente comprometido com a transformação da realidade. Sendo assim, a educação não pode ser efetivada de modo isolado, fechado ou alheio ao contexto em que os sujeitos estão inseridos e a par da cultura. A educação deve considerar as experiências de vida, os saberes tradicionais bem como a identidade cultural, de modo que o processo educativo seja emancipador.

Nesse contexto, a Educação Patrimonial pode ser considerada como um instrumento de “alfabetização cultural” que permite aos sujeitos realizarem e desenvolverem uma leitura do mundo que o rodeia de forma crítica, levando-o à compreensão do universo sociocultural e da trajetória histórico-temporal em que está inserido. Este processo leva ao reforço da autoestima dos sujeitos e à valorização da cultura brasileira, compreendida como múltipla e plural (Horta; Grunberg; Monteiro, 1999, p. 3).

Nussbaum (2013, p.396-397) afirma que a “educação é a chave para todas as capacidades [...] Nada é mais importante do que isso para a democracia, para a satisfação da vida, para a igualdade e mobilidade dentro da própria nação, para a política efetiva para além das fronteiras nacionais”. Portanto, é necessário que se desenvolva uma educação transformadora e inclusiva capaz de aliar a diversidade e os saberes locais visando o respeito ao patrimônio cultural, à identidade e à memória social (Silva; Hahn; Tramontina, 2011).

A partir da compreensão da educação patrimonial como um direito humano, reconhece-se simultaneamente sua dimensão como direito cultural e seu papel como

mecanismo de democratização do saber. À luz dos direitos culturais, consagrados em instrumentos internacionais, a educação patrimonial se configura como um direito que garante o livre acesso das pessoas ao patrimônio material e imaterial que forma a memória coletiva, reforçando os laços de pertencimento e identidade (Horta; Grunberg; Monteiro, 1999).

No entanto, ao refletir sobre o patrimônio cultural, torna-se essencial reconhecer, de maneira crítica, os impactos da colonialidade na formação histórica do sistema-mundo capitalista, colonial e moderno. Como apontam Costa, Torres e Grosfoguel (2019), a colonialidade se mantém ao subalternizar saberes e culturas tidos como “inferiores”, em particular aqueles provenientes de populações indígenas e africanas, uma vez que a colonialidade opera nas dimensões do poder, ser e saber e continua a reproduzir discriminações, silenciando vozes que historicamente foram marginalizadas.

Em meio a esse contexto, a expansão do conceito de patrimônio cultural tem aberto caminho para que povos antes invisibilizados nas narrativas oficiais passem a perceber, reconhecer e proclamar seus próprios bens culturais, colocando em questão a dominação ocidental sobre a memória, a história e os sentidos de pertencimento. Através da educação patrimonial, a proposta vai além de simplesmente incluir esses sujeitos; passa a reconhecê-los como legítimos produtores de cultura, história e saber.

Quando se incentiva o diálogo entre gerações, diferentes culturas e saberes, surge uma pedagogia crítica que busca superar perspectivas etnocêntricas e impulsionar a construção de uma cidadania plural. Nesse panorama, o reconhecimento da diversidade cultural se torna um pilar imprescindível para a consolidação de uma sociedade verdadeiramente democrática e inclusiva (Barros; Vicente, 2021). Nesse sentido, a Educação Patrimonial consiste em uma dimensão da educação que tem como objetivo resgatar e fortalecer a relação entre o sentimento de pertença à história e à cultura e a construção da própria história e a da coletividade.

É por meio das vivências que se amplia o conceito de pertencimento e se desenvolve as relações de afetividade e estima. Consequentemente, desperta nos sujeitos a vontade e o sentido de preservar a partir das práticas sociais, considerando a identidade, em sua relação com os bens culturais de natureza material e imaterial, bens naturais, paisagísticos, artísticos e históricos, visando potencializar o processo de ensino-aprendizagem e preservação da memória (Horta; Grunberg; Monteiro 1999).

Trata-se, portanto, de uma prática educativa e política com capacidade de interferir na realidade social e cultural, promovendo o diálogo e a interação entre os diferentes sujeitos e culturas, capacitando os sujeitos a compreenderem a realidade em que vivem, suas marcas e práticas dentro de um território e provocando situações de aprendizado sobre o processo cultural

que provoque nos alunos o interesse em resolver questões significativas para sua própria vida, pessoal e coletiva (Horta; Grunberg; Monteiro, 1999).

Dessa forma, a aliança solidária de um diálogo de saberes e conhecimentos são abertas as trilhas para outros mundos ainda possíveis. A veracidade de não terem sido irremediavelmente absorvidos pelo progresso insustentável que arrasta o mundo em direção à degradação antrópica da terra revelam a força e a resistência desses povos e de seus patrimônios culturais.

Nesse diapasão, o conhecimento acerca da diversidade do patrimônio cultural permite propor modelos e técnicas que podem contribuir para setores econômicos mais sustentáveis e resilientes. Ademais, a valorização do patrimônio cultural promove a coesão social, o sentimento de pertencimento em razão da conexão entre a vida social, cultural e o ambiente construído/natural contribuindo para o fortalecimento das identidades, da cultura e da memória coletiva, favorecendo a formação de sociedades mais justas e inclusivas e promovendo a igualdade de direitos e a cidadania (Filgueira; Borges, 2024).

Para tanto, destaca-se a importância de uma análise que também considere as complexidades de ordem cultural e política e as diversidades de ontologias, epistemologias e saberes (Leff, 2006), uma vez que “homens livres, aptos ao desenvolvimento de suas potencialidades, são ao mesmo tempo possuidores de razão, reconhecem a necessidade de viver em sociedade, sob as leis de um Estado e de preservar os meios de sobrevivência e de buscar o desenvolvimento humano” (Pompeu; Néri, 2012, p. 7).

A heterogeneidade cultural, a diversidade dos componentes étnicos e culturais, baseadas nas subjetividades, na relação com a natureza, nos sentimentos e no simbolismo que compreende a complexidade das culturas e das relações humanas no espaço, estabelecem estratégias de apropriação baseadas no respeito e na harmonia com o meio ambiente.

A valorização da diversidade cultural e de suas expressões materiais e imateriais pode, como observam Fatorić e Egberts (2020), fortalecer a coesão social, os vínculos entre cultura e território e a memória coletiva, promovendo a resiliência aos impactos socioambientais. Além disso, tal reconhecimento oferece bases para modelos de desenvolvimento mais sustentáveis, fundamentado nos princípios do diálogo de saberes, da justiça social e ambiental e no uso sustentável dos recursos naturais.

Dessa forma, a efetivação da educação patrimonial como direito humano requer políticas públicas que a institucionalizem como componente da educação nacional em todos os níveis de ensino, promovendo formações docentes adequadas, metodologias participativas e apoio às iniciativas comunitárias (Horta; Grunberg; Monteiro, 1999).

Em suma, a educação patrimonial é, ao mesmo tempo, um direito, um dever coletivo e uma ferramenta de transformação social, na medida em que possibilita o fortalecimento de identidades, a equidade no acesso ao conhecimento, a justiça ambiental e a construção de novas narrativas plurais que desafiem os legados da colonialidade, da homogeneização cultural e da justiça ambiental (Santos, 2007).

4.3.1 Histórico e fundamentação da Educação Patrimonial no direito brasileiro

O arcabouço normativo acerca da Educação Patrimonial começa a ser sedimentado no Brasil a partir da década de 1930, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), posteriormente transformado no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), influenciado pelos avanços alcançados com os tratados e declarações internacionais.

Desde sua formulação, o IPHAN tem elaborado documentos, diretrizes e projetos que têm sido guia no processo de formatação de políticas educativas como estratégia de proteção e preservação do patrimônio, instaurando um campo de discussões teóricas, conceituais e metodológicas (IPHAN, 2014).

Inicialmente, as ações promovidas pelo IPHAN estavam voltadas à preservação dos bens materiais, como monumentos e edifícios de valor histórico, com ênfase em uma perspectiva monumentalista (Florêncio, 2019). A partir das décadas de 70 e 80 que as discussões começam a se ampliar para abranger questões relacionadas à relação entre o patrimônio cultural com o modelo de desenvolvimento econômico. Com atenção para a valorização da diversidade regional e dos riscos da homogeneização e perda da identidade cultural da nação (IPHAN, 2014).

A associação entre o patrimônio cultural e educação foi sendo desenvolvida a partir da constatação da necessidade de se estabelecer propostas pedagógicas interconectadas à dinâmica cultural local, bem como às especificidades do público-alvo. Nesse sentido, entendia-se o processo educacional de forma mais ampla do que a escolarização e que a escola não é o único meio responsável por esse processo, tendo em vista que é realizada em um determinado contexto cultural e que, portanto, é realizada por meio de organizações religiosas, sindicatos, ONGs dentre outros agentes (IPHAN, 2014).

Nesse contexto, ganha relevância o papel do próprio aluno, sujeito que também deve participar ativamente do processo educativo, pois está inserido em um determinado território que possui histórias, memórias e identidade que devem ser levadas em consideração. Deve,

portanto, abranger toda a comunidade no processo educacional e suas expressões culturais representativas (IPHAN, 2014).

Em 1983, a partir do 1º Seminário sobre o Uso Educacional de Museus e Monumentos, realizado no Museu Imperial de Petrópolis-RJ é introduzido o termo “Educação Patrimonial” que teve como parâmetro metodológico o modelo desenvolvido na Inglaterra, o “heritage education”. Ao longo desse período a concepção de patrimônio ampliou-se e em 1999 foi lançado, pelo IPHAN, o Guia Básico de Educação Patrimonial que passou a orientar práticas educativas voltadas ao patrimônio como processo de formação crítica e emancipadora.

O guia define a Educação Patrimonial como um processo “permanente e sistemático” com ênfase no “Patrimônio cultural como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo cuja metodologia se aplica a qualquer evidência material ou manifestação cultural” (Horta; Grunberg; Monteiro, 1999, p. 6). Essas orientações levam ao desenvolvimento de um currículo contextualizado a partir das especificidades e particularidades da realidade local, social e individual (IPHAN, 2014).

Trata-se de um processo permanente e sistemático de trabalho educacional centrado no Patrimônio Cultural como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo. A partir da experiência e do contato direto com as evidências e manifestações da cultura, em todos os seus múltiplos aspectos, sentidos e significados, o trabalho da Educação Patrimonial busca levar as crianças e adultos a um processo ativo de conhecimento, apropriação e valorização de sua herança cultural, capacitando-os para um melhor usufruto destes bens, e propiciando a geração e a produção de novos conhecimentos, num processo contínuo de criação cultural. O conhecimento crítico e a apropriação consciente pelas comunidades do seu Patrimônio são fatores indispensáveis no processo de preservação sustentável desses bens, assim como no fortalecimento dos sentimentos de identidade e cidadania. A Educação Patrimonial é um instrumento de “alfabetização cultural” que possibilita ao indivíduo fazer a leitura do mundo que o rodeia, levando-o à compreensão do universo sociocultural e da trajetória histórico-temporal em que está inserido. Este processo leva ao reforço da autoestima dos indivíduos e comunidades e à valorização da cultura brasileira, compreendida como múltipla e plural (Horta; Grunberg; Monteiro, 1999, p. 6).

Nesse cenário, evidencia-se a Lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996 que estabelece a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB). Em seu artigo 1º, a norma dispõe que a “educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais” (Brasil, 1996).

Além disso, o artigo 26 da LDB estabelece que os currículos de todos os níveis de ensino devem possuir uma base nacional comum que deve ser complementada por cada sistema de ensino e por cada estabelecimento escolar com uma parte diversificada, adaptada às

características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e dos estudantes de modo a garantir o respeito aos valores culturais e artísticos, tanto nacionais quanto regionais (Brasil, 1988). Tal dispositivo ressalta a relevância de um ensino inserido em seu contexto, atento às singularidades e à variedade de cada realidade social de modo a promover uma educação que realmente valorize e respeite a pluralidade cultural.

O Decreto nº 3.551 de 4 de agosto de 2000 instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial. Tais instrumentos têm contribuídos com políticas públicas destinadas ao reconhecimento, a valorização e o apoio dos bens culturais de natureza imaterial. A partir de então, os ofícios e modos de fazer tradicionais, formas de expressão (musicais, coreográficas, cênicas, literárias e lúdicas), lugares de referência cultural, celebrações coletivas passaram a ser, de modo sistemático, objeto de ações e projetos de salvaguarda (Brasil, 2000).

A normatização da política de educação patrimonial avançou com a edição da Portaria nº 137/2016 do IPHAN que estabelece as diretrizes da Educação Patrimonial no âmbito do Iphan e das Casas do Patrimônio. De acordo a portaria, a educação patrimonial deve ser implementada em todos os níveis e modalidades de ensino, formal e não formal, com base em processos educativos participativos, de forma coletiva e dialógica.

Art. 2º Para os efeitos desta Portaria, entende-se por Educação Patrimonial os processos educativos formais e não formais, construídos de forma coletiva e dialógica, que têm como foco o patrimônio cultural socialmente apropriado como recurso para a compreensão sociohistórica das referências culturais, a fim de colaborar para seu reconhecimento, valorização e preservação. Parágrafo único. Os processos educativos deverão primar pelo diálogo permanente entre os agentes sociais e pela participação efetiva das comunidades (IPHAN, 2016).

Ademais, a Portaria estabelece as diretrizes da educação patrimonial, as quais passamos a citar:

Art. 3º São diretrizes da Educação Patrimonial: I - Incentivar a participação social na formulação, implementação e execução das ações educativas, de modo a estimular o protagonismo dos diferentes grupos sociais; II - Integrar as práticas educativas ao cotidiano, associando os bens culturais aos espaços de vida das pessoas; **III - valorizar o território como espaço educativo, passível de leituras e interpretações por meio de múltiplas estratégias educacionais;** IV - Favorecer as relações de afetividade e estima inerentes à valorização e preservação do patrimônio cultural; V - **Considerar que as práticas educativas e as políticas de preservação estão inseridas num campo de conflito e negociação entre diferentes segmentos, setores e grupos sociais;** VI - Considerar a intersetorialidade das ações educativas, de modo a promover articulações das políticas de preservação e valorização do patrimônio cultural com as de cultura, turismo, meio ambiente, educação, saúde, desenvolvimento urbano e outras áreas correlatas; VII - incentivar a associação das políticas de patrimônio cultural às ações de sustentabilidade local, regional e nacional; VIII - considerar patrimônio cultural como tema transversal e interdisciplinar (IPHAN, 2016, grifo nosso).

Portanto, a educação patrimonial consiste em instrumento que dá ênfase à valorização e preservação dos bens culturais de ordem material e imaterial, levando em consideração as identidades, os sujeitos e as comunidades envolvidas. Ademais a educação patrimonial parte de um pressuposto democrático no qual destaca a necessidade de participação dos sujeitos em todas as etapas do processo educativo, seja na formulação, implementação ou execução das atividades propostas.

Em razão disso, a educação patrimonial passa a ter um papel político no processo de formação cidadã, tendo em vista que busca capacitar os indivíduos a desenvolverem habilidades não apenas cognitivas, mas competências amplas para atuar de forma crítica nas mais variadas demandas e reivindicações, como no caso do racismo ambiental. Portanto, busca promover competências como o pensamento crítico, reflexão sobre cenários futuros, tomadas de decisão de forma colaborativa permitindo aliar a prática aos saberes locais de forma a transformar a realidade.

O que se almeja é a construção coletiva do conhecimento, identificando a comunidade como produtora de saberes que reconhece suas referências culturais inseridas em contextos de significados associados à memória social do local. Ação transformadora dos sujeitos no mundo e não uma educação somente reprodutora de informações, como via de mão única e que identifique os educandos como consumidores de informações – modelo designado por Paulo Freire como “educação bancária” (FREIRE, 1970). Para tanto, as políticas de preservação devem priorizar a construção coletiva e democrática do conhecimento, por meio do diálogo permanente entre os agentes institucionais e sociais e pela participação das comunidades detentoras e produtoras das referências culturais. Nesse processo, as iniciativas educativas devem ser encaradas como um recurso fundamental para a valorização da diversidade cultural e para o fortalecimento da identidade local, fazendo uso de múltiplas estratégias e situações de aprendizagem construídas coletivamente (IPHAN, 2016, p. 20).

Promover uma educação patrimonial está diretamente relacionada ao direito de acesso à informação e participação, pois sem um processo de construção crítica é impossível uma participação efetiva e transformadora da realidade. Isso representa uma nova visão da educação capaz de ajudar os sujeitos a entenderem os vieses do mundo em que vivem, tratando da complexidade e do inter-relacionamento de problemas como as injustiças sociais, crise ambiental, desenvolvimento sustentável, saúde e violação dos direitos humanos.

Sendo assim, pensar em questões ambientais implica na participação ampla e consciente dos sujeitos com vistas à ampliação das relações sociais a partir de uma avaliação holística, com base nos princípios ético-morais de uma sociedade multicultural/multiétnica, apoiados no fundamento da justiça, igualdade e do bem-estar (Bosselmann, 2015).

Importa ressaltar que a Educação Patrimonial também é um campo de conflito. As dicotomias entre natureza e cultura, que tem suas bases em um projeto colonizador que aponta determinados sujeitos, seus conhecimentos e ciência como sendo superiores em detrimento de outros grupos que tem seus modos de vida, saberes e expressões culturais inferiorizadas, demonstra as desigualdades estruturais que são reproduzidas até hoje na realidade social. Portanto, a educação patrimonial se posiciona como instrumento fundamental para romper a chamada “zona do não ser” anunciada por Fanon (2008).

Destarte, a Educação Patrimonial rechaça o projeto cultural hegemônico pautado no eurocentrismo e sua reivindicação de universalidade e superioridade que nega, inviabiliza e silencia a produção material, simbólica e cultural de comunidades vulnerabilizadas (Tolentino 2018).

Nesse sentido, Tolentino (2018) propõe uma educação patrimonial decolonial. O autor reconhece a influência e as consequências do colonialismo e eurocentrismo na construção e consolidação de epistemologias dominantes, “o que torna necessário contestar e romper com os processos de dominação sobre as memórias historicamente subalternizadas de grupos e segmentos sociais não hegemônicos ou estigmatizados” (Tolentino, 2018, p. 56).

Dessa forma, destaca-se o que Santos (2007) denomina de “ecologia de saberes” que se fundamenta no reconhecimento da heterogeneidade dos saberes através de interações dialógicas, colaborativas e coletivas que podem ser considerados úteis para o avanço das lutas sociais e que visa reforçar as lutas pela emancipação social.

Sendo assim, destaca-se a importância de práticas educativas interculturais que considerem tanto o global quanto o local, bem como as práticas educativas vinculadas ao cotidiano, aos espaços de vida e que preze pelos direitos humanos para conduzir ao verdadeiro desenvolvimento, uma vez que “essa nova forma de conceber a produção do conhecimento, de forma diferente, valoriza os saberes subalternos que resistiram aos processos colonizadores e as reflexões por eles produzidas, trabalhando na perspectiva da horizontalidade entre os diferentes conhecimentos” (Tolentino, 2018, p. 48).

A educação patrimonial também reclama um território como espaço educativo que se constrói a partir das relações de poder, das estratégias de dominação e dos conflitos inerentes à realidade social (IPHAN, 2014). Nesse cenário, permite que as comunidades e os sujeitos possam reconhecer e valorizar suas próprias expressões culturais, articulando memória, identidade, pertencimento e cidadania, evidenciando os saberes tradicionais, a história oral, bem como a transmissão intergeracional desses bens visando o empoderamento social.

Além do mais, o IPHAN (2014) destaca que essas práticas voltadas à educação patrimonial devem ser efetivadas mediante a intersectorialidade das políticas públicas para que atenda a seus fins sociais:

Outro fator importante para a ampliação das possibilidades de ações educativas de preservação e valorização do Patrimônio Cultural é o estabelecimento de vínculos das políticas públicas de patrimônio às de cultura, turismo, meio ambiente, educação, saúde, desenvolvimento urbano e outras áreas correlatas, favorecendo o intercâmbio de ferramentas educativas para enriquecer o processo pedagógico a elas inerente. Dessa forma, são possíveis a otimização de recursos na efetivação das políticas públicas e a prática de abordagens mais abrangentes e intersectoriais, compreendendo a realidade como lugar de múltiplas dimensões da vida (IPHAN, 2014, p. 25).

Portanto, a trajetória evidenciada da educação patrimonial no Brasil revela um avanço da política pública de preservação do patrimônio cultural, apesar dos desafios que ainda existem quanto a sua completa efetivação e integração as políticas ambientais, sociais e econômicas.

Por todo o exposto, a educação patrimonial, considerada como um direito humano e pautada no viés da interculturalidade, transversalidade e interdisciplinaridade pode ser encarada como ferramenta viabilizadora de uma verdadeira democracia ambiental, uma vez que qualifica os sujeitos para atuar nos espaços de tomada de decisão a partir de uma consciência crítica, emancipatória e decolonial que favorece uma postura transformadora da realidade a partir da valorização das diversidades socioculturais e do diálogo e a interação das diferentes visões e dos diferentes saberes e culturas. Nesses termos, a educação patrimonial também se apresenta como uma ferramenta que pode contribuir para superação do racismo ambiental (Filgueira; Borges, 2024).

5 CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS NA BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO GRAMAME E MEDIDAS DE COMBATE

No presente capítulo analisamos as demandas por justiça ambiental na região do Vale do Gramame, bem como as atividades que vêm sendo executadas no combate à poluição e de preservação do rio Gramame. Priorizamos os relatos e os dados coletados durante a pesquisa de campo e da observação participante.

Destacamos a participação da pesquisadora em audiências públicas, reuniões com a Escola Viva Olho do Tempo - EVOT e com o Ministério Público Estadual para compreender o cenário de lutas, conflitos, formas de organização dos envolvidos no processo, dentre outras nuances.

No contexto das demandas relacionadas ao conflito socioambiental no Vale do Rio Gramame, tem se destacado o papel conjunto das comunidades envolvidas, dos movimentos sociais e organizações não-governamentais, da Universidade Federal da Paraíba, bem como a atuação dos Ministérios Públicos Federal e Estadual.

Nesse sentido, destacamos a importância dos diferentes atores sociais na busca da proteção do meio ambiente, com destaque para o papel da sociedade como protagonista da gestão ambiental, bem como o Estado, a sociedade civil, os educadores e pesquisadores, bem como o setor privado devem exercer seus papéis de modo integrado na formulação, implementação e execução das políticas públicas voltadas ao problema socioambiental.

5.1 Histórico de lutas e resistência na luta contra o racismo ambiental no Vale do Gramame- PB

A partir da década de 80, houve um expressivo avanço de práticas depredatórias no âmbito da Bacia Hidrográfica do rio Gramame, impulsionada pelo desenvolvimento das atividades industriais na região. Desde a identificação dos primeiros focos de poluição, as comunidades ribeirinhas vêm se manifestando contra a situação degradante do rio por meio de protestos, reuniões com órgãos públicos e atos públicos (Turnell, Crispim, 2014).

Em 1992, foi criado o movimento "Salve o Rio Gramame" por meio das associações comunitárias e organizações ambientais para conscientizar sobre a degradação ambiental e exigir ações efetivas por parte do Estado e dos agentes responsáveis (Garcia et al, 2008).

No ano de 2004, a região tornou-se a sede paraibana da Agenda 21, um dos principais projetos decorrentes da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (ECO-92) que promoveu a aplicação da Agenda 21 em todo o país. Desde então, a Escola Viva Olho do Tempo - EVOT tem atuado em diversas frentes na luta pela preservação do rio, juntamente com outros movimentos e organizações sociais para dar visibilidade ao problema socioambiental, bem como sensibilizar e conscientizar a sociedade de modo geral por meio da educação ambiental e patrimonial dos moradores locais, com ênfase nas crianças e adolescentes da região, promovendo a conservação da cultura e da natureza.

A EVOT, associação sem fins lucrativos, com certificação de Organização Social de Interesse Público (OSCIP) e credenciada pelo Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente (CMDCA), atua desde 2004 no processo de luta e resistência frente aos impactos causados pela poluição do Rio Gramame.

A instituição trabalha sob três pilares transversais: a educação não formal (educação ambiental e patrimonial), a cultura e o meio ambiente. Através de suas práticas educativas, associa a valorização do patrimônio cultural à conservação do meio ambiente e à formação da cidadania, com o objetivo de fortalecer o sentimento de pertencimento dos indivíduos ao território em que vivem, pautados em seu modo de vida tradicional e no contato permanente com a natureza.

A Escola Viva Olho do Tempo tem desenvolvido práticas e dinâmicas educativas que articulam uma perspectiva decolonial, intercultural e fundamentada no território como espaço educativo, funcionando como mecanismo de resistência e de autoafirmação das identidades tradicionais e capacitando os sujeitos a atuarem politicamente na luta por seus direitos.

Nesse sentido, suas atividades transcendem os limites meramente formais, através de uma educação dialógica, crítica e transformadora (Freire, 1983) que se realiza nos espaços coletivos como os quintais culturais, nas rodas de conversas e partilhas das histórias e memórias com os mestres e mestras do saber transmitidos intergeracionalmente e através da oralidade.

Freire (1983) nos coloca a importância da formulação de uma metodologia pedagógica participativa que visa à libertação do homem, por intermédio da educação. Uma educação que se afasta das teorias de um conhecimento homogêneo, mas sim, uma educação fundamentada nas vivências do ser humano em comunidade, a partir do diálogo e das experiências coletivas, pautando na conscientização crítica dos educandos.

Atualmente, a EVOT atende 130 crianças e adolescentes (entre 6 e 18 anos) do Vale do Gramame, na zona rural de João Pessoa, PB. A ONG aceita crianças durante todo o ano, com o único requisito de estarem devidamente matriculadas na escola, podendo participar das atividades da ONG no contraturno escolar. Dentre as oficinas oferecidas pela escola, ressaltam-se: turmas de cidadania e protagonismo, educação ambiental, letramento (leitura e contação de histórias), informática, percussão, dança, e artes circenses.

Uma das práticas promovidas pela EVOT é a Gincana de Conhecimento e Preservação dos Patrimônios Culturais e Naturais do Vale do Gramame. Foi idealizada em 2005 pela Mestre Doci, diretora de educação, e a Diretora de Ecologia e Meio Ambiente, Takaki Watanabe. Sua execução ocorre de forma sistemática desde 2008 (EVOT, 2017).

[...] A gincana tem sido realizada como forma de desenvolver atividades lúdicas para a salvaguarda do patrimônio natural e cultural da região. Trata-se de um projeto de educação ambiental e patrimonial que dialoga interdisciplinarmente com a valorização das vivências dos saberes e fazeres da tradição oral dos mestres, mestras e griôs, realizando atividades nos seus quintais, nas margens do rio e demais espaços onde desenvolvem seus trabalhos, incluindo a pesca no rio Gramame, a limpeza dos

roçados, a confecção de artesanato, as danças tradicionais como a ciranda, o coco, a lapinha, entre outros fazeres e saberes, e a tecnologia (EVOT, 2017, p.1).

A gincana atividade visa desenvolver atividades com o objetivo de mobilizar e sensibilizar as crianças, adolescentes, seus familiares e a comunidade de modo geral, fomentando o senso de pertencimento e de responsabilidade ambientais entre os participantes, promovendo o conhecimento, a valorização e a proteção dos patrimônios cultural e natural da região (da mata atlântica, mata ciliar e dos recursos hídricos) e estimulando a integração entre as crianças, adolescentes e seus familiares com os griôs, mestres e mestras de tradição oral nas atividades de preservação do rio Gramame (EVOT, 2017).

Dentre as atividades realizadas destacam-se: a participação em trilhas ecológicas, participação nas ações de reflorestamento do Vale do Gramame, confecção de artesanato e produtos sustentáveis; realização de pesquisas sobre a história, cultura e biodiversidade do Vale do Gramame; criação de canções ou poesias acerca dos patrimônios naturais e culturais do território, dentre outras (EVOT, 2017).

Figuras 37 e 38 – Ações desenvolvidas pela EVOT



Fonte: EVOT (Fotos de Thiago Nozi), (2020)

Outra ação desenvolvida pela Escola Viva Olho do Tempo é o movimento “Ocupe o Rio Gramame”, que tem como tema: “O rio Gramame é luxo, não é lixo”. O movimento busca mobilizar e conscientizar a população local e alunos de escolas públicas e privadas acerca da importância da preservação do Rio Gramame.

A ação envolve mutirões de limpeza para remoção de lixo das margens do rio, plantio de mudas de árvores nativas, bem como rodas de conversas e oficinas sobre educação

ambiental, além de apresentações culturais, trilhas e visitas à comunidade Quilombola de Mituaçu. Em 2024, ocorreu a 23ª edição da Ocupação do Rio Gramame.

Figura 39 – Ocupação do Rio Gramame



Fonte: EVOT (Fotos de Thiago Nozi), (2020)

Outra ação promovida pela EVOT é a “Remada do Abraço”. Consiste em um movimento que também tem como objetivo sensibilizar e conscientizar a sociedade acerca da preservação do rio Gramame, promovendo a educação ambiental através do esporte e cultura.

Figura 40 – Remada do abraço no Rio Gramame



Fonte: EVOT. Foto de Thiago Nozi (2018)

Além das práticas pedagógicas, a Escola Viva Olho do Tempo também se destaca por meio de sua articulação política, junto a outros movimentos organizados, estabelecendo redes

de debates, participando de reuniões com órgãos estatais, parlamentares e com Ministério Público (Federal e Estadual) por meio de audiências públicas e de rodas de diálogo. Ademais a ONG tem representação na diretoria do Comitê das Bacias Hidrográficas do Litoral Sul (CBH-LS) e dialoga com pesquisadores da Universidade Federal da Paraíba de diversas áreas, a exemplo da professora Dra. Maria Cristina Basilio Crispim da Silva, além de trabalhar com conjunto com grupos de extensão da UFPB que dão apoio técnico à ONG.

No dia 09 de abril de 2025, a pesquisadora participou de uma sessão especial na Câmara Municipal de João Pessoa (CMJP) para debater medidas de preservação da bacia do Rio Gramame. A discussão reuniu representantes da Escola Viva Olho do Tempo, Vereadores dos municípios do Conde, Alhandra, João Pessoa e de Santa Rita, além de representantes da CAGEPA (Companhia de água e Esgotos da Paraíba), do Comitê da Bacia Hidrográfica; da AESA (Agência Executiva de Gestão de Águas), da SEMAN (Secretaria do Meio Ambiente), do IFPB (Instituto Federal da Paraíba), da UFPB (Universidade Federal da Paraíba), além das lideranças da Comunidade Quilombola de Mituaçu.

Na ocasião, foi mencionada a urgência e complexidade da problemática socioambiental envolvendo a poluição do Rio Gramame. Através das falas de alguns ribeirinhos e pescadores da região e da Comunidade Quilombola de Mituaçu ficou evidenciada que os impactos da poluição ultrapassam a dimensão ecológica, atingindo seus modos de vida e a própria sobrevivência dessas comunidades. Destacou-se a necessidade de se criar um plano de ação por meio de discussões coletivas, com destaque para o papel das entidades ambientalistas e da educação ambiental.

Foi enfatizada a necessidade de recuperação das nascentes, do fortalecimento dos órgãos ambientais e da fiscalização ambiental, a recuperação da cobertura vegetal, bem como a importância do monitoramento da qualidade da água de forma periódica, além de sua publicização para a sociedade.

Como encaminhamentos, ficou determinada outras sessões para o debate em cada um dos sete municípios pelos quais o rio Gramame passa, o envio do relatório final ao Ministério Público e a apresentação do Projeto de Lei Ordinária nº 169/2025 que dispõe sobre adoção de medidas de mitigação dos danos ambientais causados e de preservação da Bacia do rio Gramame:

Art. 2º A Secretaria Municipal de Meio Ambiente, ou órgão equivalente e competente em matéria de proteção hídrica e ambiental, ficará responsável por: I – Realizar fiscalização ambiental contínua no Rio Gramame e em sua mata ciliar; II – Promover ações de educação ambiental junto às comunidades ribeirinhas e aos produtores rurais, conscientizando-os sobre a importância da preservação do manancial; III – Celebrar

convênios, acordos de cooperação e parcerias com outros municípios banhados pelo Rio Gramame, visando à preservação do manancial; IV – Celebrar convênios, acordos de cooperação e parcerias com órgãos dos governos estadual e federal, com a mesma finalidade; V – Celebrar convênios, acordos de cooperação e parcerias com instituições de ensino superior, com o objetivo de desenvolver pesquisas e ações de monitoramento voltadas à preservação do Rio Gramame. Art. 3º Serão adotadas, por meio da regulamentação da presente Lei, medidas com a finalidade de: I – Criar zonas livres de agrotóxicos e fertilizantes químicos na bacia do Alto Gramame; II – Recuperar a cobertura florestal do Rio Gramame; III – Combater o despejo de efluentes industriais e de esgotos no leito do rio; IV – Aplicar as normas do Código Florestal e demais dispositivos legais que protegem as nascentes; V – Fortalecer a Secretaria Municipal de Meio Ambiente, ou órgão equivalente, a fim de dotá-la de capacidade técnica e operacional para exercer a defesa do Rio Gramame; VI – Conter ações que promovam impactos ambientais oriundos de projetos de construção civil; VII – Emitir relatórios periódicos sobre as condições de preservação do rio, de sua mata ciliar e de suas águas. Art. 4º O Município de João Pessoa buscará desenvolver ações compartilhadas de gestão para mitigação dos danos ambientais e preservação da bacia do Rio Gramame, com o objetivo de envolver comunidades ribeirinhas, organizações sociais e órgãos governamentais em todos os esforços voltados ao cuidado com o referido rio (PLO nº. 169/2025).

Figuras 41 e 42 – Sessão Especial para discutir medidas de preservação do Rio Gramame na Câmara Municipal de João Pessoa



Fonte: Acervo da autora (2025)

Verifica-se, portanto, que a participação efetiva e crítica das comunidades diretamente envolvidas em conflitos socioambientais é indispensável na formulação de alternativas eficazes. Dessa forma, o debate deve considerar e contemplar seus modos de vida, suas expressões culturais e suas demandas por reparação e mitigação dos danos.

A educação ambiental e patrimonial, como destacado na sessão, atrelada a processos informativos e a justiça ambiental, possuem potencial de fomentar uma consciência crítica na

sociedade. Esse processo contribui para que os sujeitos a assumam um papel político, resgatem e ressignifiquem suas tradições e afirmem suas identidades.

Além disso, a EVOT tem estabelecido diálogos constantes com o Ministério Público (Federal e Estadual) por meio de diversas estratégias participativas, tanto por meio de audiências públicas, quanto por meio de rodas de conversa. Tais espaços mais horizontais e acessíveis favorecem um debate democrático por intermédio da escuta ativa que permite um diálogo mais próximo e sensível às demandas das pessoas diretamente afetadas. Com isso, são estabelecidas as bases para uma política de reparação/mitigação baseada na participação social, na transparência e no reconhecimento das diversidades culturais.

Nesse cenário, a pesquisadora participou de reunião, no dia 15 de abril de 2025, com representantes da instituição e com o membro do Ministério Público Estadual, a Promotora Danielle Lucena da Costa. Além disso, estavam presentes o professor Francisco Garcia do Departamento de Direito Privado do Centro de Ciências Jurídicas da UFPB, da professora Dra. Maria Cristina Basilio Crispim e de outros representantes de movimentos da sociedade civil.

Na oportunidade, a promotora destacou que o problema socioambiental enfrentado no Vale do Gramame reflete a existência dos conflitos de interesses, evidenciando, ao mesmo tempo, a relevância dos movimentos populares na busca pela proteção do meio ambiente. Enfatizou o direito à educação ambiental, tanto para crianças como para adultos, como fundamental no processo de sensibilização, conscientização e visibilidade dos problemas ambientais, reconhecendo os sujeitos coletivos como protagonistas na gestão do meio ambiente

Figuras 43 e 44 – Reunião com o Ministério Público Estadual, representantes da UFPB, outros movimentos sociais e EVOT



Fonte: Registros da autora (2025)

Na oportunidade, a promotora destacou que o problema socioambiental enfrentado no Vale do Gramame reflete a existência dos conflitos de interesses, evidenciando, ao mesmo tempo, a relevância dos movimentos populares na busca pela proteção do meio ambiente. Enfatizou o direito à educação ambiental, tanto para crianças como para adultos, como fundamental no processo de sensibilização, conscientização e visibilidade dos problemas ambientais, reconhecendo os sujeitos coletivos como protagonistas na gestão do meio ambiente.

Nesse cenário, destaca-se o papel institucional do Ministério Público, tanto em nível federal quanto estadual, como órgão de relevância constitucional na mediação e resolução de conflitos socioambientais, nos termos do artigo 129 da Constituição Federal de 1988.

Sua atuação extrapola os limites jurídico formais ao adotar mecanismos de diálogo, de escuta ativa, além da utilização de instrumentos de participação social voltados à tutela dos interesses coletivos e difusos, bem como à proteção dos direitos fundamentais de povos e comunidades tradicionais.

No caso do conflito socioambiental vivenciado pelas comunidades do Vale do Rio Gramame, a atuação ministerial tem sido fundamental na promoção da justiça socioambiental, atuando como mediador do conflito, conferindo visibilidade às demandas da população local, fomentando a participação da sociedade, o debate público e o controle social, além de promover formas pacíficas da resolução do conflito, assegurando a observância dos direitos de grupos historicamente vulnerabilizados.

5.1.2 O Ministério Público Brasileiro e a promoção da justiça socioambiental no Vale do Gramame

Fundamentado no artigo 129, V da Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988), o Ministério Público brasileiro é um órgão permanente, sendo incumbido de defender a ordem jurídica, a democracia e os interesses sociais e individuais indisponíveis.

No mesmo sentido, inciso II do referido dispositivo afirma que o Parquet tem como função institucional “promover o inquérito civil e a ação civil pública, para a proteção do patrimônio público e social, do meio ambiente e de outros interesses difusos e coletivos” (Brasil, 1988).

O Ministério Público tem atuado, ora de forma demandista, ora de forma resolutiva. Sua atuação resolutiva comporta medidas de cunho extrajudicial, voltadas à mediação dos conflitos. Essas condutas buscam não apenas a responsabilização pelos danos ambientais, mas, sobretudo, a elaboração de soluções coletivas, fundamentadas no diálogo com os sujeitos. Dessa forma,

tem atuado como fiscalizadores do cumprimento da legislação ambiental e das normas destinadas à proteção dos interesses difusos e coletivos e como articuladores de políticas públicas destinadas à reparação cultural, econômica, social e ambiental de forma interconectada;

Nesse contexto, ganha relevo a Recomendação n. 230 de 08 de junho de 2021 do Conselho Nacional do Ministério Públicos (CNMP) que disciplina a atuação do Ministério Público brasileiro junto aos povos e comunidades tradicionais. A Recomendação confere as bases e fundamentos que servem como guia para a atuação do órgão nas demandas relacionadas a esses grupos (CNMP, 2021). A Recomendação considera o fundamento do pluralismo político (art. 1º, V, CRFB, 1988), do diálogo intercultural e da plena participação desses grupos nos assuntos e matérias que lhe digam respeito. Nesse sentido, destacamos:

Art. 5º O Ministério Público deve viabilizar a observância do direito à participação dos povos e comunidades tradicionais e a necessidade de consideração efetiva dos seus pontos de vista em medidas que os afetem.

§ 1º A diretriz fundamental de participação consiste na garantia do direito à consulta prévia, livre e informada aos povos interessados nos casos específicos em que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;

§ 2º A ausência de consulta prévia enseja a nulidade de processos e procedimentos, cabendo ao Ministério Público zelar pela sua observância, por meio do respeito aos protocolos de consulta elaborados pelos grupos e pela cobrança de sua aplicação junto ao Poder Público.

Art. 6º O território é o eixo central em torno do qual gravitam os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária. § 1º O respeito aos territórios independe da sua regularização formal pelo Estado, cabendo ao Ministério Público adotar as medidas necessárias para viabilizar o seu reconhecimento e garantir que a análise de suas características não esteja limitada aos regimes civis de posse e propriedade, devendo prevalecer uma compreensão intercultural dos direitos fundamentais envolvidos, com ênfase em aspectos existenciais dos bens jurídicos em discussão (CNMP, 2021).

É nesses termos que o órgão tem atuado no contexto dos conflitos socioambientais no Vale do Gramame.

Em 2007, a partir das demandas das comunidades ribeirinhas e tradicionais da região do Vale do Gramame, juntamente com a Associação Paraibana dos Amigos da Natureza (APAN) e a Escola Viva Olho do Tempo (EVOT) foi apresentada uma denúncia em detrimento das indústrias CONPEL, LDC BIOENERGIA (antiga GIASA) e COTEMINAS.

Tais denúncias desencadearam no Inquérito Civil nº 1.24.000.000257/2007-59 junto ao Ministério Público Federal, através da Procuradoria da República na Paraíba, além do Inquérito Civil nº 030/2007/PMA, instaurado no âmbito do Ministério Público da Paraíba através da Promotoria de Justiça de Defesa do Meio Ambiente e do Patrimônio Social, ambos com o

objetivo de verificar os impactos causados pela poluição nos recursos hídricos da Bacia Hidrográfica do Gramame e investigar a denúncia acerca do despejo de resíduos, líquidos e sólidos nos ecossistemas que formam a denominada bacia.

Em 2008, firmou-se um Termo de Ajuste de Conduta (TAC) com algumas indústrias do distrito industrial. Ao longo do procedimento, foi elaborado um Termo de Cooperação Técnica, Científica e Operacional com objetivo de realizar pesquisas científicas para verificação e monitoramento da qualidade da água da Bacia dos Rios Gramame e Abiaí, tendo ficado o financiamento do projeto por conta das compromissárias privadas: CAGEPA, COTEMINAS, RUMOS, BIOSEV, ASPLAN, SINDACOOOL e CONPEL (MPF, 2008).

O MPF convocou a UFPB para realizar o monitoramento da água do rio Gramame durante um ano, vistoriando a emissão de poluentes. A investigação revelou a contaminação das águas por um total de 24 metais pesados, entre eles chumbo, arsênio, alumínio e mercúrio.

Como desdobramento dessas investigações também foram instaurados o Inquérito Civil nº 1.24.000.001534/2015-51, com objetivo de investigar e acompanhar as ocupações nas margens dos rios da Bacia e das atividades poluentes no âmbito do Distrito Industrial, além do procedimento preparatório nº 1.24.000.000171/2016, que tratava dos diversos impactos (social, ambiental, econômico, sanitário, entre outros) causados pela poluição da Bacia do Gramame.

As discussões e ações implementadas no âmbito dos Inquéritos culminaram na Criação do "Fórum Permanente de Proteção do Gramame" formalizado por intermédio de Termo de Cooperação Técnico-Científica, Estratégica e Operacional, firmado em 23 de novembro de 2015. O Fórum consiste em um espaço de articulação interinstitucional que reúne representantes de entidades governamentais, acadêmicas e da sociedade civil formado pelo Ministério Público Estadual e Federal na Paraíba, pelo Ministério Público do Trabalho (MPT), pelo Instituto Brasileiro de Administração do Meio Ambiente (Ibama); Secretaria de Estado de Infraestrutura, Recursos Hídricos, Meio Ambiente, Ciência e Tecnologia (Semarh), Superintendência de Administração do Meio Ambiente da Paraíba (Sudema), Universidade federal da Paraíba, representada pelo Programa Regional de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente (Prodema-UFPB) e pelo Laboratório de Estudos Ambientais (LEA/UUPB); pela Companhia de Água e Esgotos da Paraíba (CAGEPA); Companhia de Desenvolvimento do Estado da Paraíba (CINEP); Gestão Unificada do Estado da Paraíba (Interpa/Emater/Emepa); Comitê de Bacia Hidrográfica do Litoral Sul (CBHLS), Frente parlamentar Ambientalista da Assembleia Legislativa da Paraíba (FPA/ALPB), Escola Viva Olho do Tempo (EVOT); Secretaria Municipal de Meio Ambiente de João Pessoa (Semam- JP); Município do Conde e Ordem dos Advogados da Paraíba, Seção da Paraíba (OAB-PB).

A criação do "Fórum Permanente de Proteção do Gramame" representa um importante avanço nas discussões e ações voltadas ao problema socioambiental envolvendo a bacia do rio Gramame. O Fórum destaca a importância de um espaço de diálogo e de colaboração, permitindo que as vozes dos sujeitos sejam ouvidas e que suas necessidades sejam integradas nas medidas de reparação/mitigação dos danos, bem como das políticas de gestão ambiental, destacando a necessidade de implementação de ações conjuntas e o compartilhamento de saberes e conhecimentos tradicionais, técnicos e científicos para promover estratégias de conservação do rio e de proteção dos modos de vida.

Dentre os objetivos do Fórum destaca-se: Diagnosticar e monitorar as condições de qualidade da água, do uso e ocupação do solo, e áreas de preservação permanente; promover ações de recuperação de nascentes, matas ciliares e fragmentos de Mata Atlântica; mobilizar a sociedade civil e instituições públicas e privadas para a proteção dos recursos hídricos; incentivar práticas sustentáveis e reconhecer iniciativas de conservação ambiental (MPF, 2015).

Uma das ações do Fórum previu a criação e outorga do Selo de Compromisso com a Proteção das Bacias Hidrográficas do Gramame e do Abiaí, denominado de Selo Protetor do Gramame-Abiaí, como instrumento de reconhecimento público e social de pessoas físicas e jurídicas que atuam de forma voluntária e ambientalmente relevante para a recuperação da qualidade das águas da bacia hidrográfica.

O concurso para a logomarca do selo de Proteção do Gramame tinha por objetivo "selecionar a melhor proposta de logomarca para que será concedido aos parceiros do projeto de revitalização do Rio Gramame, pactuado no Termo de Cooperação Técnica do Gramame". Participaram do concurso alunos das escolas dos municípios componentes da Bacia dos rios Gramame e Abiaí (Pedras de Fogo, Alhandra, Pitimbu, Caaporã, Conde, João Pessoa, Santa Rita e Bayeux) e abrangeu alunos do ensino fundamental, do ensino médio, bem como alunos do ensino técnico ou superior, além das OSCIPs que desenvolvem atividades relativas à proteção do Rio Gramame ou atuem em áreas afins.

Figuras 45 e 46 – Selos vencedores categoria Ensino Fundamental



Fonte: MPPB (2018)

Em 2019, no âmbito dos Inquéritos nº 1.24.000.001534/2015.03 e IC nº. 1.24.000.000257/2007-59 (supramencionados) foi expedida a Recomendação nº. 03/2019 expedida pelo Ministério Público Federal em conjunto com o Ministério Público Estadual.

A Recomendação considera que a poluição ocasiona múltiplos efeitos que estão além da capacidade de absorção do rio, dentre elas: impactos sobre ictiofauna, gerando a morte de peixes e diminuindo a biodiversidade da região; o assoreamento do rio, como o comprometimento do seu leito e a degradação da mata ciliar devido à plantação de açúcar nas margens do rio. Ademais, destaca que tais impactos ultrapassam a questão ambiental, tendo em vista que acarreta impactos severos sobre as comunidades ao longo do rio, que tem seus modos de vida e sua subsistência e geração de renda afetadas pela poluição (MPF, 2019).

A Recomendação se deu em razão dos relatórios finais das pesquisas do projeto “Diagnóstico Ambiental das Bacias do Gramame e Abiaí” que evidenciou altos índices de poluição das águas, degradação da vegetação nativa e das matas ciliares, principalmente, em razão da plantação de cana de açúcar.

Nesse sentido, foi recomendado à Usina Agroindustrial Tabu S.A. no município de Caaporã-PB: a) apresentar um Projeto de Recuperação de Áreas Degradadas ou Alteradas (PRAD); b) abster-se de comprar cana-de-açúcar de fornecedores que não permitam a realização e implementação do PRAD; c) apresentar informações, diagnósticos, levantamentos e estudos que permitam a avaliação da degradação ou alteração das Áreas de Proteção Permanentes; d) custear a realização de estudos e levantamentos periódicos que demonstrem a situação das áreas degradadas e sua gradativa recuperação; e) comprovar a averbação das áreas de Reserva Legal nos Registros de Imóveis ou no Cadastro Ambiental Rural.

Dessa forma, a atuação do Ministério Público da Paraíba (MPPB) e do Ministério Público Federal (MPF) na problemática da Bacia Gramame reforça seu papel como garantidor de direitos difusos e coletivos, especialmente no que se refere ao direito constitucional ao meio ambiente ecologicamente equilibrado. Além disso, tem se destacado como um instrumento relevante no processo de democratização das relações ambientais no Vale do Gramame e na defesa dos interesses dos grupos e comunidades historicamente vulnerabilizadas.

Destaca-se que em 27 de maio de 2021, foi ajuizada a Ação Civil Pública nº 0818751-87.2021.8.15.2001, com pedido de tutela liminar, em defesa do meio ambiente, dos recursos hídricos e dos interesses difusos e coletivos. A ação tramita na 6ª Vara da Fazenda Pública de João Pessoa e foi ajuizada pelo Ministério Público do Estado da Paraíba em face do Estado da Paraíba, da Agência Executiva de Gestão das Águas do Estado da Paraíba (AESA) e do ex-diretor¹⁰.

A ação originou-se do Inquérito Civil Público nº 001.2019.015663, instaurado em 31 de maio de 2020, em razão de denúncia encaminhada pelo Tribunal de Contas do Estado da Paraíba por meio de documentação extraída do Processo TC nº 13299/14, cujo teor envolvia irregularidades na gestão da AESA. Principalmente, no que diz respeito ao planejamento e à observância da legislação pertinente relacionados à preservação, manutenção e recuperação dos recursos hídricos, com ênfase na contaminação de água por agrotóxicos nas bacias hidrográficas, especialmente nas barragens de Gramame e Mamuaba, em Cicerolândia, no município de Santa Rita – PB.

Foram destacadas pelo Ministério Público inúmeras omissões, dentre as quais destaca-se: 1) a ausência de monitoramento adequado; 2) falta de planejamento e implantação do sistema de esgotamento sanitário em diversos municípios; 3) falta de planejamento e implantação de controle de contaminação das águas por agrotóxicos. Tais omissões do Estado que demonstram que, apesar de ser um tema recorrente e que se prolonga no tempo, ainda não foram efetuadas soluções eficazes para a resolução os problemas existentes quanto à gestão e qualidade da água na Bacia do Gramame. Destacamos o resumo da referida Ação Civil Pública:

Resumo: Ação Civil Pública Ambiental em desfavor do Estado da Paraíba, da Agência Executiva de Gestão de Águas (AESA) e do ex-diretor presidente João Vicente Machado Sobrinho. Condutas omissivas apuradas pelo EG. Tribunal de Contas do Estado. Ausência de estruturação organizacional adequada às finalidades e missões da Autarquia. Omissões administrativas e operacionais na gestão dos recursos hídricos. Ausência de planejamento e de ações de conservação das Bacias

¹⁰ O ex gestor da AESA foi excluído do polo passivo, em razão da ausência de omissão dolosa, sob fundamento nas alterações previstas na Lei Improbidade Administrativa. Foi mantido na condição de *amicus curiae*, para prestar informações técnicas ao juízo.

hidrográficas. Ausência de cobrança pelo uso da água bruta ao arrepio da lei. Omissões na prevenção e repressão às ocupações ilícitas em áreas de preservação permanente às margens e nos entornos dos corpos e cursos d'água. Contaminação química e biológica cursos e corpos d'água por agrotóxicos e efluentes sanitários, industriais e agropecuários. Condenação administrativa pelo Tribunal de Contas do Estado. Responsabilização civil dos entes públicos. Pedidos de reparação integral dos danos ambientais: obrigações de fazer e de indenizar cumuladas. Responsabilização do ex-diretor presidente da AESA por improbidade administrativa. (Ministério Público Estadual da Paraíba. Ação civil pública com pedido de tutela antecipada em face do Estado da Paraíba e da AESA (Petição inicial. Processo nº.0818751-87.2021.8.15.2001. 6a Vara de Fazenda Pública da Capital).

Ressaltamos, então, a regra do art. 225 caput da Constituição da República de 1988, que dispõe que é dever do Poder Público e de toda a coletividade defender e preservar o meio ambiente para as presentes e futuras gerações, classificando-o como bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida (Brasil, 1988). Ao Poder Público também foi atribuído o poder-dever de controlar toda e qualquer atividade, obra ou serviço que gere riscos à vida em todas as suas formas, à qualidade de vida e ao meio ambiente na forma do §3º do artigo 225: "As condutas e atividades consideradas lesivas ao meio ambiente sujeitarão os infratores, pessoas físicas ou jurídicas, a sanções penais e administrativas, independentemente da obrigação de reparar os danos causados" (Brasil, 1988).

Portanto, a atuação deficitária e negligente do Estado e de suas agências no monitoramento e na gestão das águas do Rio Gramame configura não apenas falha administrativa, mas ofensa direta à Constituição da República, configurando ato de violação dos direitos fundamentais difusos legal e constitucionalmente protegidos. Impondo, assim, o dever de responsabilização dos agentes, bem como de estabelecer medidas de reparação e mitigação dos danos.

Ademais, é previsto pelo tanto pela Constituição Federal, quanto pela Lei nº 6.938/1981, que instituiu a Política Nacional do Meio Ambiente, que o regime da responsabilidade civil ocasionada por danos ambientais é objetivo. Além de estar amplamente sedimentada na jurisprudência dos tribunais superiores, tal regime é baseado na teoria do risco integral, afastando a necessidade de demonstração de culpa, bastando a comprovação do nexo causal entre a conduta lesiva e o dano ambiental (Brasil, 1981).

Art. 14. Sem prejuízo das penalidades definidas pela legislação federal, estadual e municipal, o não cumprimento das medidas necessárias à preservação ou correção dos inconvenientes e danos causados pela degradação da qualidade ambiental sujeitará os transgressores: [...]. § 1º. **Sem obstar a aplicação das penalidades previstas neste artigo, é o poluidor obrigado, independentemente da existência de culpa, a indenizar ou reparar os danos causados ao meio ambiente e a terceiros, afetados por sua atividade. O Ministério Público da União e dos Estados terá legitimidade**

para propor ação de responsabilidade civil e criminal, por danos causados ao meio ambiente (Brasil, 1981, grifo nosso).

Portanto, as condutas consideradas lesivas ao meio ambiente devem impor aos infratores, seja pessoa física ou jurídica, as sanções penais e administrativas, independentemente da obrigação de reparar os danos causados (art. 225, §3º). Trata-se, portanto, de responsabilidade objetiva e integral (art. 927, Código Civil cc. Art. 14, §1º da Lei nº 6.938/81). A responsabilidade objetiva atribuída ao poluidor implica na obrigação de indenizar ou reparar integralmente os danos causados ao meio ambiente e aos terceiros atingidos por atividade, obra ou serviço, independentemente da existência de culpa.

Sendo assim, é irrelevante a natureza jurídica ou a tipificação da atividade desenvolvida, tampouco se os riscos são previamente conhecidos. O que se verifica são os impactos concretos sobre o meio ambiente, bem como os efeitos provocados. A constatação do dano e o nexo causal são suficientes para o desencadeamento do processo de imputação da responsabilidade civil objetiva ambiental que tem como norte o princípio da reparação integral e a precaução ambiental.

Na doutrina é amplamente reconhecido que a responsabilidade do poluidor foi elevada à categoria de princípio constitucional. Para Fiorillo (2014), o princípio da reparação integral e o regime de responsabilidade objetiva constituem os fundamentos da tutela ambiental brasileira, uma vez que tem como objetivo proteger interesses difusos e intergeracionais, preservando o direito de todos ao meio ambiente ecologicamente equilibrado. Como visto no decorrer desta tese, o meio ambiente deve ser considerado no seu sentido amplo, a partir, também, de suas concepções culturais. Trata-se, portanto, de uma violação sistêmica e multidimensional.

[...] A responsabilidade objetiva ambiental significa que quem danificar o ambiente tem o dever jurídico de repará-lo. Presente, pois, o binômio dano/reparação. Não se pergunta a razão da degradação para que haja o dever de indenizar e/ou reparar. A responsabilidade sem culpa tem incidência na indenização ou na reparação dos “danos causados ao meio ambiente e aos terceiros afetados por sua atividade” (art. 14, § III, da Lei 6.938/81). Não interessa que tipo de obra ou atividade seja exercida pelo que degrada, pois não há necessidade de que ela apresente risco ou seja perigosa. Procura-se quem foi atingido e, se for o meio ambiente e o homem, inicia-se o processo lógico-jurídico da imputação civil objetiva ambiental. Só depois é que se entrará na fase do estabelecimento do nexo de causalidade entre a ação ou omissão e o dano. É contra o Direito enriquecer-se ou ter lucro à custa da degradação do meio ambiente (Machado, 2004, p.326).

Logo, restando comprovado o nexo de causalidade entre a conduta ou omissão do agente e o resultado danoso, impõe-se a obrigação de indenizar. No entanto, em muitas situações, os danos provocados são de difícil mensuração, por envolver questões que não podem ser

exprimidas monetariamente, como por exemplo, danos ao patrimônio cultural de uma determinada comunidade. Para essas situações, o constituinte de 1988 estabeleceu a possibilidade de indenização por dano moral (artigo 5º, inciso V, CRFB/88), inclusive na seara ambiental, conforme entendimento jurisprudencial.

Em se tratando de um direito que cabe ao Poder Público efetivar, a jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça (STJ) tem entendimento consolidado no sentido de que é possível a responsabilização da Administração Pública em razão de danos ambientais provocados decorrentes de omissão de fiscalização. Nesse caso, quando houver omissão do Estado, será o caso de sua responsabilidade solidária. Esse é o entendimento da súmula 652 do STJ que dispõe que: “A responsabilidade civil da Administração Pública por danos ao meio ambiente decorrente de sua omissão no dever de fiscalização é objetiva, ilimitada e solidária, mas de execução subsidiária”.

Qualquer que seja a qualificação jurídica do degradador, público ou privado, no Direito brasileiro a responsabilidade civil pelo dano ambiental é de natureza objetiva, solidária e ilimitada, sendo regida pelos princípios do poluidor-pagador, da reparação *in integrum*, da prioridade da reparação *in natura*, e do *favor debilis*, este último a legitimar uma série de técnicas de facilitação do acesso à Justiça, entre as quais se inclui a inversão do ônus da prova em favor da vítima ambiental. Ordinariamente, a responsabilidade civil do Estado, por omissão, é subjetiva ou por culpa, regime comum ou geral esse que, assentado no art. 37 da Constituição Federal, enfrenta duas exceções principais: primeiro, quando a responsabilização objetiva do ente público decorrer de expressa previsão legal, em microssistema especial, como na proteção do meio ambiente (Lei 6.938/1981, art. 3º, IV, c/c o art. 14, § 1º). Segundo, quando as circunstâncias indicarem a presença de um standard ou dever de ação estatal mais rigoroso do que aquele que jorra, consoante a construção doutrinária e jurisprudencial, do texto constitucional. A Administração é solidária, objetiva e ilimitadamente responsável, nos termos da Lei 6.938/1981, por danos urbanístico-ambientais decorrentes da omissão do seu dever de controlar e fiscalizar, na medida em que contribua, direta ou indiretamente, tanto para a degradação ambiental em si mesma, como para o seu agravamento, consolidação ou perpetuação, tudo sem prejuízo da adoção, contra o agente público relapso ou desidioso, de medidas disciplinares, penais, civis e no campo da improbidade administrativa. No caso de omissão de dever de controle e fiscalização, a responsabilidade ambiental solidária da Administração é de execução subsidiária (ou com ordem de preferência) (STJ. 2ª Turma. REsp 1.071.741-SP, Rel. Min. Herman Benjamin, julgado em 24/3/2009. Info 18 – Edição Extraordinária).

O entendimento sedimentado na Súmula 652 do STJ também tem sido empregado nos casos de salvaguarda do patrimônio histórico e cultural. Nessa seara, é entendimento consolidado do tribunal superior de que a proteção do meio ambiente abrange não apenas aspectos naturais, mas também inclui a defesa do patrimônio histórico e cultural. Assim, evidencia-se o disposto no julgamento do REsp 1.991.456-SC, julgado em 8 de agosto de 2023:

XII. Embora o caso dos autos verse sobre a tutela do patrimônio cultural, tem-se defendido, em doutrina, que "o meio ambiente é, assim, a interação do conjunto dos elementos naturais, artificiais e culturais, que propiciem o desenvolvimento equilibrado da vida em todas as suas formas. A integração busca assumir uma concepção unitária do ambiente, compreensiva dos recursos naturais e culturais" (SILVA, José Afonso da. Direito ambiental constitucional. São Paulo: Malheiros, 2000, p. 20). Como afirmou o Ministro CELSO DE MELLO, no voto condutor do acórdão proferido na ADI 3.540/MC (TRIBUNAL PLENO, DJU de 03/02/2006), a defesa do meio ambiente "traduz conceito amplo e abrangente das noções de meio ambiente natural, de meio ambiente cultural, de meio ambiente artificial (espaço urbano) e de meio ambiente laboral".

XIII. As razões subjacentes à Súmula 652/STJ recomendam a extensão do regime da obrigação solidária de execução subsidiária à tutela do patrimônio cultural. Isso por configurar um modelo que, além de assegurar mais de uma via para a reparação do direito difuso, chama à responsabilidade primária aquele que deu causa direta ao dano, evitando que a maior capacidade reparatória do ente fiscalizador acabe por isentar ou até mesmo estimular a conduta lesiva (STJ. Recurso Especial nº 1.991.456 - SC (2022/0065914-1), Rel. Min. Ministra Assusete Magalhães, julgado em 08 de agosto de 2023).

A jurisprudência do STJ também possui jurisprudência consolidada no sentido de conferir dano moral em casos de lesão ambiental. Em julgado recente estabeleceu critérios objetivos para o reconhecimento do dano extrapatrimonial. Entre esses parâmetros, o tribunal definiu que os danos devem ser medidos de maneira objetiva não estando atrelados à análise subjetiva de dor, sofrimento ou abalo psíquico da coletividade ou do grupo social.

Trata-se, portanto, de uma lesão que ultrapassa o mero descumprimento de normas ambientais, afetando de forma grave e injustificável os direitos de personalidade do grupo ou coletividade enquanto realidade massificada. A constatação desse tipo de dano exige análise concreta do caso, a partir da verificação da lesão e de seus reflexos no grupo de forma que não é necessária a demonstração de que a coletividade sinta dor, repulsa ou indignação. É nessa linha vem decidindo o Superior Tribunal de Justiça:

As relações jurídicas caminham para uma massificação, e a lesão aos interesses de massa não podem ficar sem reparação sob pena de criar-se litigiosidade contida que levará ao fracasso do direito como forma de prevenir e reparar os conflitos sociais. O dano moral deve ser averiguado de acordo com as características próprias aos interesses difusos e coletivos, distanciando-se quanto aos caracteres próprios das pessoas físicas que compõem determinada coletividade ou grupo determinado ou indeterminado de pessoas, sem olvidar que é a confluência dos valores individuais que dão singularidade ao valor coletivo (STJ. 2ª Turma. REsp 1.269.494-MG, Rel. Min. Eliana Calmon, julgado em 24/9/2013. Info 18 – Edição Extraordinária).

Nesse cenário, a referida Ação Civil Pública busca a responsabilização civil objetiva da AESA que tem como sua atribuição, conferida por lei, a garantia da segurança, qualidade, continuidade e eficiência do serviço público essencial de gestão dos recursos hídricos no Estado da Paraíba; além da responsabilização do Estado da Paraíba por ser o ente responsável pela

prestação de serviços públicos essenciais à população, pela proteção ambiental, pelo combate a todas as formas de poluição, pela fiscalização das concessões de uso dos recursos hídricos e pela promoção do bem-estar e da qualidade de vida dos cidadãos, conforme os preceitos constitucionais estabelecidos.

Da mesma forma, a atuação do Poder Público deve obedecer aos objetivos estabelecidos na Política Nacional De Recursos Hídricos (PNRH), estabelecidos no art. 2º da Lei 9.433/1997, dentre os quais destaca-se assegurar a atual e as futuras gerações a necessária disponibilidade de água, em padrões de qualidade adequados aos respectivos usos; a utilização racional e integrada dos recursos hídricos com vistas ao desenvolvimento sustentável; a prevenção e a defesa contra eventos decorrentes do uso inadequado dos recursos naturais (Brasil, 1997).

Nesse cenário, o Ministério Público requisitou na petição inicial a condenação da Agência Executiva de Gestão de Águas da Paraíba – AESA no cumprimento das seguintes obrigações de fazer:

I. (re)estruturar seu corpo técnico e de fiscalização para realizar sua missão finalística com eficiência e presteza, mediante a criação e o preenchimento dos cargos mediante concurso público, estruturação de carreiras e qualificação continuada; II. (re)equipar a Autarquia com laboratórios e avançados instrumentos de monitoramento ambiental em tempo real que lhe permita realizar o controle eficiente da qualidade dos recursos hídricos e da qualidade ambiental dos cursos e corpos d'água; III. fiscalizar, identificar, autuar e punir pessoas físicas ou jurídicas, públicas ou privadas, que realizaram ou vierem a realizar usos não autorizados de recursos hídricos (ligações clandestinas) [...]; IV. (re)enquadrar os corpos d'água do Estado da Paraíba, a partir de diagnósticos realistas e atualizados que permitam combater à poluição em todas as suas formas, quer por ações preventivas, quer por ações repressivas, visando assegurar às águas a qualidade compatível com os usos mais exigentes a que forem destinadas; V. implementar a macromedição de água bruta, na categoria “Conservação da quantidade e da qualidade dos recursos hídricos”, para definição dos mecanismos e valores de cobrança pela água bruta e emissão de documentos de arrecadação; VI. implementar a Política Pública de Cobrança do Uso da Água Bruta, na categoria “Planejamento e Gestão” do Plano Estadual de Recursos Hídricos, aplicando os valores arrecadados exclusivamente para conservação e melhoria da qualidade ambiental da Bacia Hidrográfica onde forem gerados; VII. concluir as obras complementares do Projeto de Integração do São Francisco – PISF, conforme prevê a Resolução ANA nº 714/2009 (Petição inicial. Processo nº.0818751-87.2021.8.15.2001. 6a Vara de Fazenda Pública da Capital).

Além disso, o Parquet solicitou a imposição das seguintes obrigações de fazer ao Estado da Paraíba e à Agência Executiva de Gestão de Águas da Paraíba, de forma solidária:

I. executar o projeto para implementação de todos os programas contidos no Plano Estadual de Recursos Hídricos do Estado da Paraíba (PERH/PB), em cumprimento ao disposto no art. 2º do Decreto est nº 26.224, de 14/09/2005; II. realizar obras de

recuperação, conservação e melhoria nas Bacias Hidrográficas do Estado da Paraíba, mediante programa de metas que deverá ser apresentado no prazo de doze (12) meses, a contar da assinatura de compromisso ou do trânsito em julgado desta ação, que contemple, dentre outras ações: (i) desassoreamento dos cursos e corpos d'água; (ii) descontaminação química [já que muitos reservatórios estão contaminados com agrotóxicos, pesticidas e outros poluentes]; (iii) remoção de edificações em áreas de preservação ambiental às margens dos cursos e corpos d'água e recuperação das matas ciliares; (iv) implantação de sistemas de coleta e tratamento de resíduos sólidos urbanos e de efluentes sanitários em todos os municípios inseridos nas Bacias Hidrográficas no Estado [já que é público e notório que a quase totalidade dos efluentes sanitários é despejada in natura diretamente nos rios, riachos e açudes]; (v) implementação de estrutura de monitoramento ambiental, com recursos tecnológicos modernos e pessoal capacitado, que garanta eficiência em gestão e controle dos diversificados usos dos recursos hídricos, suas áreas de preservação permanentes e seus entornos; III. vedar a extração mecanizada de areia em áreas de preservação permanente (APP) e no entorno de corpos e cursos d'água em todo o território do Estado da Paraíba que se enquadre em uma das seguintes situações: (i) onde não houver indícios de terraceamento fluvial, sem zona de deposição sedimentar explícita, e onde houver vestígios de erosão com afloramento abundante de rochas no leito do corpo d'água; (ii) em áreas até 5.000 (cinco mil) metros de distância de nascentes, olhos d'água e zonas úmidas; (iii) em áreas até 1.000 (um mil) metros de distância à montante e à jusante de barragens; (iv) em áreas até 2.000 (dois mil) metros de distância de núcleos populacionais ribeirinhos; (v) em áreas até 20 (dez) vezes a extensão linear de distância à montante e à jusante de pontes rodoviárias ou ferroviárias; (vi) nas áreas circundantes das Unidades de Conservação, num raio de 5,00 (cinco) quilômetros; (vii) onde houver risco de provocar cavidade superior a 2,00 (dois) metros de profundidade. Aos demandados não socorrerá o argumento de “carência de recursos financeiros” para o cumprimento de seus deveres legais, sob pena de confissão expressa de terem causado danos materiais ao Estado e à coletividade com a “renúncia” ilegal de arrecadação pelo uso dos recursos hídricos do Estado (Petição inicial. Processo nº.0818751-87.2021.8.15.2001. 6a Vara de Fazenda Pública da Capital).

Além das obrigações de fazer, o *Parquet* solicitou a condenação dos promovidos em dano moral coletivo. Solicitou-se que o valor da indenização fosse fixado com base em percentuais que levem em conta o valor atribuído à ação civil pública (dez milhões de reais), a duração das omissões causadoras dos danos ambientais e a capacidade econômica de cada parte do polo passivo.

Os valores deverão ser destinados ao Fundo Estadual de Recursos Hídricos (FERH), instituído pela Lei Estadual nº 6.308/1996 (Institui a Política Estadual de Recursos Hídricos, do Estado da Paraíba), com a finalidade de financiar a implementação e a manutenção do Sistema Integrado de Gerenciamento de Recursos Hídricos do Estado.

Até o momento, existe decisão liminar de que determinou a implementação de medidas relacionadas à estruturação do corpo técnico da AESA, além da formulação de políticas públicas setoriais e ao controle ambiental dos mananciais hídricos, bem como a adoção de medidas voltadas à preservação da qualidade dos mananciais que abastecem a cidade de João Pessoa, especialmente as barragens de Gramame e Mamuaba sob pena de pagamento de multa

diária no valor de R\$ 100 mil, até o limite de R\$ 2 milhões. Nesse sentido, destacamos trecho da decisão:

[...] Ora, em que pese ciência do Poder Público do problema socioambiental da qualidade da água, não se verifica a adoção de medida alguma para que haja um controle eficiente da qualidade da água doce no Estado da Paraíba, mais especificamente trecho da Bacia Hidrográfica do Gramame/Mamuaba que passa por CÍCEROLÂNCIA, no município de Santa Rita, região metropolitana da Capital. Além das tratativas em sede extrajudicial, compulsando os autos, percebe-se que desde o ajuizamento da demanda, vem sendo tentada a composição amigável para solução do imbróglio posto em Juízo, notadamente é o que se vê nas audiências de ID 58063705 e ID 66568630. Entretanto, nenhuma medida eficaz a solucionar o quadro socioambiental fora efetiva (Decisão interlocutória. Processo nº.0818751-87.2021.8.15.2001. 6a Vara de Fazenda Pública da Capital).

Diante desse cenário, pode-se observar que os conflitos socioambientais se manifestam em um campo estratégico, politicamente heterogêneo e de interesses antagônicos. É fundamental apontar que esses conflitos não se limitam ao campo técnico ou jurídico; eles também englobam lutas por reconhecimento de direitos e por justiça (ambiental, social), bem como a conciliação da preservação do meio ambiente, da qualidade de vida dos sujeitos, do desenvolvimento e da garantia dos direitos culturais, territoriais, econômicos e sociais de grupos e comunidades historicamente vulnerabilizados.

Nesse contexto, enfrentar os conflitos socioambientais requer uma abordagem crítica, intercultural e participativa (democrática) capaz de acolher as especificidades dos diferentes modos de vida tradicionais e as dinâmicas que se opõem à lógica hegemônica de exploração e mercantilização da natureza e da vida em geral com o objetivo de efetivar uma verdadeira democratização ambiental.

5.2 Participação social e a democratização ambiental: Fundamentos jurídicos e operacionais à luz do Acordo de Escazú

As medidas de combate aos problemas socioambientais são complexas e multifacetadas como já exposto no decorrer desta tese. Dessa forma, os arranjos institucionais, jurídicos e políticos devem implementar ações voltadas à participação social, ao acesso à informação, à garantia de representatividade das comunidades afetadas e à diversidade nos espaços decisórios.

Portanto, diante da estrutura desigual das relações de poder, é necessária a presença dos sujeitos afetados/ameaçados nos espaços representativos e nos processos de tomada de decisões ambientais, para que possam atuar como agentes de transformação da sociedade e do meio ambiente e para que as diversas perspectivas sejam consideradas e ponderadas no sentido de

construir uma racionalidade ambiental. Isso se dá a partir de novos processos emancipatórios (Freire, 1983) que apontam caminhos alternativos ao modelo hegemônico e contribuam para desenvolver/fortalecer uma democracia ambiental.

No entanto, a solução não está em uma ética da frugalidade e do tempo livre, mas sim em uma reorientação do desejo para gerar novos processos emancipatórios e a construção de um novo paradigma produtivo fundado na produtividade ecológica, nos valores culturais, nos significados subjetivos e na criatividade humana. A construção de um novo paradigma produtivo fundado em princípios e bases de racionalidade ambiental implica uma estratégia de desconstrução da racionalidade econômica através de atores sociais capazes de mobilizar processos políticos que conduzam a transformações produtivas e do saber para alcançar os propósitos de sustentabilidade, mais do que através de normas que possam impor-se ao capital e aos consumidores para reformar a economia (Leff, 2006, p. 232).

Nesse contexto, destaca-se a temática da democracia ambiental, estabelecida no princípio 10 da Declaração do Rio, que foi elaborada em virtude da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento em 1992. A declaração reconhece que a melhor forma de tratar as questões ambientais é por intermédio da participação social, assegurando o direito de acesso à informação ambiental de forma clara, oportuna e adequada. Dessa forma, o cidadão deve ter a oportunidade de participar nos processos de tomada de decisão e ter acesso efetivo aos mecanismos de justiça.

Princípio 10. A melhor maneira de tratar questões ambientais é assegurar a participação, no nível apropriado, de todos os cidadãos interessados. No nível nacional, cada indivíduo deve ter acesso adequado a informações relativas ao meio ambiente de que disponham as autoridades públicas, inclusive informações sobre materiais e atividades perigosas em suas comunidades, bem como a oportunidade de participar de processos de tomada de decisões. Os Estados devem facilitar e estimular a conscientização e a participação pública, colocando a informação à disposição de todos. Deve ser propiciado acesso efetivo a procedimentos judiciais e administrativos, inclusive no que diz respeito à compensação e reparação de danos (ONU, 1992).

O princípio 10 da Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (ONU, 2012) destaca três direitos fundamentais, reconhecidos como “direitos de acesso”, que são: o acesso à informação, acesso à participação pública e o acesso à justiça como pilares fundamentais da governança ambiental. No mesmo sentido, a Declaração também traz destaque para o papel das comunidades tradicionais neste processo. A esse respeito, o princípio 22 reconheceu que:

Princípio 22. Os povos indígenas e suas comunidades, bem como outras comunidades locais, têm um papel vital no gerenciamento ambiental e no desenvolvimento, em virtude de seus conhecimentos e de suas práticas tradicionais. Os Estados devem reconhecer e apoiar adequadamente sua identidade, cultura e interesses, e oferecer

condições para sua efetiva participação no atingimento do desenvolvimento sustentável (ONU, 1992).

Nesse contexto, em 2018, em Escazú, na Costa Rica, governos da América Latina e do Caribe aprovaram o “Acordo Regional sobre Acesso à Informação, Participação Pública e Acesso à Justiça em Assuntos Ambientais na América Latina e no Caribe”, conhecido como “Acordo de Escazú”. A elaboração do documento iniciou-se durante a cúpula da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, em 2012, ocasião na qual países da latinos e caribenhos se comprometeram a discutir a elaboração de um instrumento regional sobre os “direitos de acesso”.

O Acordo foi adotado por vinte e quatro países da América e ratificado por dezessete, incluindo Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia, Equador, Guiana, México, Nicarágua, Panamá e Uruguai. O Brasil assinou o documento em 2018, mas não ratificou o acordo. Em 2023, o governo federal enviou ao Congresso Nacional para a ratificação, mas até o momento não foi aprovado pelo Congresso.

O documento é o único acordo vinculante emanado da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável e o primeiro acordo regional ambiental da América Latina e Caribe. O acordo tem se destacado uma vez que revela a importância da participação ativa e crítica dos diferentes sujeitos nos processos de tomada de decisões e no processo de formulação e implementação das políticas públicas ambientais. Trata-se, portanto, de um verdadeiro acordo de direitos humanos.

No preâmbulo, o documento estabelece como objetivo o dever de assegurar o direito de todas as pessoas ao acesso à informação ambiental de forma clara, oportuna, inclusiva e não-discriminatória, bem como o direito de todos de participarem das decisões, influenciando de maneira significativa e assegurando o acesso à justiça quando estes direitos forem violados, consignada especial atenção para pessoas e grupos em situação de vulnerabilidade (CEPAL, 2018). Vejamos:

Artigo 1. O objetivo do presente Acordo é garantir a implementação plena e efetiva, na América Latina e no Caribe, dos direitos de acesso à informação ambiental, participação pública nos processos de tomada de decisões ambientais e acesso à justiça em questões ambientais, bem como a criação e o fortalecimento das capacidades e cooperação, contribuindo para a proteção do direito de cada pessoa, das gerações presentes e futuras, a viver em um meio ambiente saudável e a um desenvolvimento sustentável (CEPAL, 2018).

Nesse sentido, o acordo objetiva a inclusão das pessoas e dos grupos vulnerabilizados, definido como aqueles que encontram obstáculos para exercer com efetividade os direitos de

acesso em razão de circunstâncias ou condições inerentes ao contexto nacional (art. 2, letra “e”) (CEPAL, 2018). Existe, portanto, uma preocupação em incluir os sujeitos com baixa representatividade nos espaços de tomada de decisão, tendo em vista que são os mais afetados pelos danos ambientais.

Acima de tudo, este tratado tem por objetivo lutar contra a desigualdade e a discriminação e garantir os direitos de todas as pessoas a um meio ambiente saudável e ao desenvolvimento sustentável, dedicando especial atenção às pessoas e grupos em situação de vulnerabilidade e colocando a igualdade no centro do desenvolvimento sustentável (CEPAL, 2018).

O tratado impõe aos Estados a obrigação de estabelecerem esforços para identificar e apoiar indivíduos e grupos em situação de vulnerabilidade, a fim de envolvê-los nos mecanismos de participação, baseando-se nos princípios da igualdade e da não discriminação, ao destacar que todas as pessoas, independente de quaisquer circunstâncias, possuem o direito a um meio ambiente sadio e ao desenvolvimento sustentável (CEPAL, 2018).

Destarte, por meio da inclusão dessas comunidades nos processos decisórios, busca-se eliminar as barreiras (materiais e simbólicas) à participação, visando a democratização das relações ambientais e estimular um desenvolvimento que ultrapasse o aspecto meramente econômico, de forma sustentável, equilibrada e integrada (CEPAL, 2018).

O instrumento dá destaque a uma participação pública que considere e “seja adequada às características sociais, econômicas, culturais, geográficas e de gênero do público” (art.7.10), devendo os membros promoverem “a valorização do conhecimento local, o diálogo e a interação das diferentes visões e dos diferentes saberes” (art. 7.13) (CEPAL, 2018). Nesse sentido, para que haja um debate eficaz e medidas adequadas ao combate dos problemas socioambientais é necessário reconhecer e valorizar os conhecimentos locais, integrando-os às decisões, promovendo um diálogo intercultural, refletindo as diversidades da sociedade.

Destaca-se que o Acordo de Escazú não se limita à matéria ambiental. O documento é considerado pelos estudiosos como um verdadeiro tratado de Direitos Humanos que dispõe como premissa indispensável ao desenvolvimento sustentável a participação e a interação entre cidadãos, Estado, organizações e setor privado em um contexto democrático que se fundamenta nos princípios da transparência, participação, responsabilização e da boa governança, a fim de estabelecer maneiras para evitar, mitigar e administrar os danos socioambientais (Pompeu; Araújo, 2020).

O artigo 5º do Acordo de Escazú dispõe sobre o “acesso à informação ambiental”. O dispositivo faz referência ao exercício desse direito por parte dos povos indígenas e grupos

étnicos, bem como de pessoas ou grupos em situação de vulnerabilidade, considerando suas especificidades, com a finalidade de incentivar o acesso à informação em igualdade de condições, de forma clara e sem discriminação. Além disso, garante que esses grupos devem receber a assistência necessária para que possam formular seus pedidos e obter respostas.

Quando se trata de comunidades tradicionais, é de extrema relevância que as informações sobre os projetos e ações que possam afetar seus modos de vida e territórios, sejam divulgadas de forma clara e oportuna. Nesse contexto, o Estado deve consultar e obter o consentimento livre, prévio e informado, conforme as tradições dos povos, ao adotar medidas que possam impactar significativamente os territórios tradicionais e suas formas de vida (OIT, 1989).

Nessa ótica, a consulta prévia consiste em um direito essencial dos povos e comunidades tradicionais. Esse direito, se concretizado de forma culturalmente adequada, busca romper com a relação desigual e discricionária existente entre o Estado e seus povos e comunidades tradicionais, numa tentativa de estabelecer um novo paradigma isonômico de respeito à diversidade sociocultural (Borges, 2024).

Portanto, deve ser garantida às comunidades tradicionais a plena e efetiva participação nas matérias de seus interesses, a participação nos ambientes de tomada de decisão, bem como o direito de acesso às informações necessárias e suficientes para o exercício de sua participação política, permitindo que essas comunidades possam decidir e influenciar as decisões administrativas e legislativas que os afetem.

Respeitar as tradições e conhecimentos das comunidades tradicionais é fundamental, tendo em vista sua importância na boa gestão do meio ambiente. Portanto, a valorização e proteção dessas comunidades é essencial para a construção de uma sociedade mais justa, inclusiva e sustentável.

Por sua vez, o artigo 7º dispõe sobre a “Participação pública nos processos de tomada de decisões ambientais”. O dispositivo determina que os países signatários devem garantir mecanismos adequados de participação pública, assegurando um processo decisório aberto, inclusivo, transparente e informado, em consonância com os marcos normativos internos e internacionais (CEPAL, 2018).

A participação pública constitui princípio fundamental na governança ambiental democrática e está diretamente relacionada com os princípios da cidadania, da democracia, transparência e da prestação de contas (*accountability*). A inclusão da sociedade nos processos de formulação, execução e controle das decisões ambientais é condição essencial para a

construção de soluções legítimas e eficazes que atendam aos interesses das classes vulnerabilizadas.

Nesse sentido, garantir a participação ativa da população não apenas reforça a legitimidade das decisões ambientais, mas também permite que comunidades afetadas/ameaçadas tenham voz ativa nos processos, levando em consideração suas demandas, bem como seus conhecimentos e saberes para uma melhor efetividade das políticas públicas.

A participação pública também contribui como instrumento para melhor fiscalização e a responsabilização dos agentes, promovendo maior controle social sobre suas condutas e incentivando a adoção de práticas que priorizem o bem-estar coletivo e a sustentabilidade socioambiental (Pompeu; Araújo, 2020).

A partir da abertura e inclusão dessas comunidades nos processos decisórios, busca-se eliminar as barreiras à participação visando a efetivação da justiça ambiental e da democratização das relações ambientais. Trata-se, portanto, de um instrumento de empoderamento desses grupos, contribuindo para a efetivação da dignidade da pessoa humana e de uma cidadania plena.

No entanto, é importante destacar que apenas garantir mecanismos formais de participação não é suficiente quando se trata de espaços onde predominam as assimetrias de poder. A presença de mecanismos de participação social usados pura e simplesmente como exercício para legitimar decisões que favoreçam atores do setor privado podem acabar transformando a participação em moeda de troca frente à resistência, produzindo um estado de coisas em que os grupos vulnerabilizados permaneçam silenciados e as injustiças ambientais sejam perpetuadas (Roa-García; Murcia-Riaño, 2021).

Sendo assim, é necessário que os sujeitos afetados/ameaçados participem, mas também que tenham o poder de influenciar significativamente as decisões. Para tanto, é essencial especificar o grau de influência que estas participações devem ter no processo de tomada de decisões. Não basta que as observações do público sejam consideradas apenas para efeito de registro formal sem que elas, de fato, venham impactar efetivamente as deliberações finais.

Assim sendo, a participação pública deve ocorrer em todas as etapas do processo de tomada de decisão, garantindo vez e voz aos grupos e comunidades em estado de vulnerabilidade. Além disso, as demandas da sociedade e dos sujeitos impactados devem ser devidamente consideradas, bem como devem contribuir diretamente nos debates e na construção de políticas, estratégias e programas ambientais.

Portanto, a participação efetiva é aquela que tem potencial de influenciar significativamente a própria decisão. Ou seja, a participação que não inclui a capacidade de

influenciar a decisão final e que não tem potencial de transformar a realidade pautada em uma visão crítica constitui uma participação restrita e limitada (Roa-García; Murcia-Riaño, 2021).

Os modelos de governança que incorporam procedimentos participativos que não são influenciados verdadeiramente pela participação popular, não têm capacidade para responder às necessidades democráticas, nem resolvem problemas ambientais, antes distraem a sociedade mediante a nomeação de muitos atores em múltiplos cenários de procedimentos de participação. Essa falha consegue despolitizar as decisões ambientais, atribuindo tacitamente a governança ambiental a atores privados onde os interesses do capital ditam as normas.

Por fim, o Acordo de Escazú assegura que ao término do processo e aprovada a decisão, a população afetada deve ser informada acerca dos motivos e dos fundamentos que deram base e do modo em que foram levadas em conta suas observações (CEPAL, 2018).

O poderio econômico de um mercado globalizado, a dificuldade de conciliar os critérios técnico-científicos com os conhecimentos e experiências locais e comunitárias e diversos outros fatores tornam a participação ambiental tremendamente difícil, mas necessária. Nesse contexto, o Acordo também faz uma referência ao enfoque das capacidades (artigos 1 e 10) informando que as partes devem assumir o compromisso de criar e fortalecer as capacidades nacionais, a partir de suas prioridades e necessidades (CEPAL, 2018).

O artigo 8º do Acordo de Escazú versa sobre o “Acesso à justiça em questões ambientais”. O dispositivo estabelece compromissos para a efetivação do acesso à justiça em questões ambientais, visando garantir a população, sobretudo às comunidades mais vulnerabilizadas, instrumentos para a proteção e defesa de seus direitos. Recomenda-se aos Estados signatários que adotem medidas apropriadas para assegurar mecanismos judiciais e administrativos acessíveis, oportunos, imparciais e gratuitos, além de meios de reparação eficazes para violações ambientais (CEPAL, 2018).

Por todo exposto, a aplicação do Acordo de Escazú no contexto brasileiro revela-se essencial para enfrentar as históricas desigualdades profundamente agravadas pelas injustiças econômicas, sociais, raciais e territoriais.

Essas comunidades são frequentemente excluídas dos espaços de decisão e enfrentam diversos obstáculos no acesso à justiça, o que torna inócua a promessa constitucional de igualdade e da dignidade da pessoa humana, o que faz com que o Acordo de Escazú se torne um instrumento fundamental de justiça social e ambiental (CEPAL, 2018).

Portanto, o acesso efetivo à justiça ambiental constitui instrumento de reparação histórica e fortalecimento democrático, além de mecanismo de promoção dos direitos

fundamentais à vida, à saúde, à dignidade, ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e à cultura.

Dessa forma, partimos do fundamento de que o Acordo de Escazú consiste em um avanço na direção de um arranjo institucional cuja estrutura seja voltada à superação do racismo ambiental e, conseqüentemente, para o fortalecimento da democracia ambiental como forma de mitigar e administrar os inúmeros riscos e agravos socioambientais decorrentes da lógica neoliberal vigente no mundo globalizado.

Sendo assim, para que os direitos de acesso sejam realmente efetivados precisam ser orientados e interpretados a partir do paradigma da interculturalidade. O acesso à informação ambiental, a participação da sociedade e o acesso à justiça precisam ser desenvolvidos por intermédio de uma consciência crítica e emancipatória pautados no respeito ao meio ambiente e na diversidade cultural.

Nesse contexto, os direitos de acesso devem estar diretamente associados a uma educação que ultrapasse o estudo acerca dos problemas ecológicos imediatos. Trata-se de compreender o comportamento humano, as diversidades, os saberes e as diferentes expressões culturais. Para dar efetividade à consecução de tais objetivos, é necessário que os processos educativos qualifiquem os sujeitos para atuar nos espaços de tomada de decisão de forma crítica sendo capaz de promover uma postura transformadora e emancipatória da realidade sob o paradigma dos direitos humanos.

Nessa direção, deve-se destacar o papel do Estado, seus órgãos e instituições, para incorporar esses princípios de forma sistemática e permanente, seja em suas decisões, planejamentos, políticas públicas, ou quaisquer outras medidas legislativas e administrativas, garantindo condições materiais e normativas para a efetivação dos direitos de acesso e, conseqüentemente, para a garantia da democratização ambiental e de uma justiça ambiental baseada nos princípios da igualdade, da não discriminação e da dignidade da pessoa humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, deve-se ressaltar que esta tese doutoral não se pretende definitiva. Em razão da complexidade das matérias e de seus temas conexos, bem como por se tratar de realidades dinâmicas, impõe-se a necessidade de estar em constante construção e reconstrução, devendo ser analisada de forma transversal e interseccional, a partir das construções e teorias dogmáticas, mas também levando em consideração a práxis social, submetendo os saberes e conhecimentos tradicionais, bem como a constante mudança das identidades, culturas, lutas e resistências na compreensão dos conflitos socioambientais que envolvem o Vale do Rio Gramame no Estado da Paraíba.

A pesquisa examinou o fenômeno do racismo ambiental na bacia do Rio Gramame -PB, tendo como fio condutor a análise das dinâmicas de exclusão territorial e de negação dos direitos fundamentais das comunidades tradicionais do Vale do Rio Gramame, com ênfase na Comunidade Quilombola de Mituaçu-PB, investigando de que forma esses sujeitos constroem estratégias de resistência e se (re)apropriam de seus territórios de vida e de trabalho.

O trabalho desenvolveu-se por meio de abordagem qualitativa e dialógica, integrando revisão bibliográfica e documental com pesquisa de campo junto aos atores locais (comunidade quilombola de Mituaçu, EVOT e instituições públicas). A partir dessa base metodológica, os quatro capítulos da tese corresponderam aos objetivos previstos: a) Apresentar o debate teórico-conceitual do racismo ambiental perpetrado contra as comunidades vulneráveis e tradicionais; b) Investigar os conflitos socioambientais que envolvem a Bacia Hidrográfica do Rio Gramame e sua influência na dinâmica e estrutura territorial da comunidade quilombola de Mituaçu e no processo identitário enquanto quilombolas; c) Analisar a defesa dos patrimônios naturais e culturais pelas comunidades tradicionais do Vale do Gramame como expressão de resistência territorial e de construção de justiça ambiental por meio do diálogo de saberes e d) Avaliar a participação política dos sujeitos envolvidos na reivindicação de seus direitos fundamentais e as ações de reparo em favor da população desproporcionalmente atingida

Quanto à tese, vislumbra-se que a situação de vulnerabilidade ambiental que os sujeitos do Vale do Gramame enfrentam há décadas deve ser caracterizada como racismo ambiental. Este configura-se como fenômeno estrutural que atravessa instituições estatais e agentes econômicos privados. Portanto, deve ser compreendido como expressão das estruturas do capitalismo global, da necropolítica contemporânea e da lógica da colonialidade.

A noção de necropolítica pode ser compreendida enquanto instrumento paradigmático e explicativo da naturalização dos estigmas, da exclusão, da subalternidade e até mesmo do

extermínio da população em territorialidades periféricas em razão das injustiças ambientais. De acordo com os paradigmas da necropolítica, as injustiças ambientais podem ser compreendidas como uma tecnologia de morte voltadas as comunidades consideradas “sem valor” para o atual estágio de “desenvolvimento” do sistema econômico moderno. Essas questões consistem em um dos pontos de sustentação do atual modelo econômico e também podem ser consideradas como uma das mais atuais e evidentes manifestações da perpetuação do racismo estrutural. Dessa forma, afirma-se que o racismo ambiental pode ser visto uma manifestação da necropolítica.

A lógica reducionista do capitalismo, impulsionada pela busca de acumulação de capital através da exploração dos recursos naturais, tem transformado o meio ambiente em simples mercadoria passível de ser apropriada mercadologicamente. Sob essa ótica, a natureza deixa de ser percebida como bem comum ou patrimônio coletivo, passando a ser percebida como recurso econômico. Impulsionado pela busca por mais-valia, o capital transforma os territórios de vida e os bens de uso comum em *commodities*, desconsiderando as dimensões simbólicas e culturais, fundamentais para as comunidades tradicionais e suas formas de vida.

No Brasil, a acumulação por espoliação, definida por Harvey, manifesta-se de diversas formas, seja pela expansão do agronegócio sobre os territórios; pela construção de megaprojetos de infraestrutura (como barragens e rodovias) que expulsam as comunidades de seus territórios sagrados; seja pela poluição dos rios e do solo e outros fenômenos que impactam, de forma direta ou indireta, os povos e comunidades tradicionais.

Dessa forma, entende-se que o capital molda o espaço para atender à lógica da acumulação, deslocando comunidades, devastando ecossistemas e impondo padrões de consumo e de infraestrutura que, em última análise, são insustentáveis. Deixando à margem sobre a diversidade cultural, da justiça social e ambiental, negligenciando dimensões que ultrapassam a simples quantificação dos danos materiais. Nesse sentido, destacamos que é necessário realizar análises que transcendam os aspectos meramente econômicos do desenvolvimento ancorada no pensamento hegemônico e neodesenvolvimentista para considerar as dimensões simbólicas e culturais.

Embora existam bases normativas, nacionais e internacionais, que tratam da necessidade de garantir o direito ao meio ambiente saudável e equilibrado, bem como os direitos voltados a não discriminação e proteção da diversidade cultural, ainda persistem lacunas e obstáculos quanto à inclusão sistemática e interconectada das dimensões racial e cultural nas políticas públicas. Em síntese, a contribuição teórica deste trabalho foi no sentido de integrar o debate do racismo ambiental à justiça socioambiental, sublinhando a necessidade de um olhar

interseccional que relacione as temáticas sobre classe, igualdade racial, gênero, direitos territoriais e a preservação cultural.

As entrevistas e o trabalho de campo revelaram que os principais impactos socioambientais decorrentes da poluição no Rio Gramame consistem no comprometimento das condições de geração de renda e subsistência, fazendo com que muitos se mudem em busca de melhores condições de vida, procurando oportunidades de trabalho fora da comunidade, principalmente nas próprias fábricas do distrito industrial que poluem o rio, sujeitando os moradores a ofertarem sua mão de obra barata para o acúmulo de riqueza por parte dos grandes proprietários donos de indústrias e de terras, uma vez que a escassez dos peixes diminui a renda, fazendo com que busquem outras alternativas (aumento da dependência e da desigualdade socioeconômica).

Além disso, há o comprometimento das diversas práticas tradicionais relacionadas à pesca artesanal, como da produção dos instrumentos de pesca e armadilhas, bem como dos conhecimentos relacionados com a atividade como os hábitos dos peixes, o conhecimento do rio, seus declives e suas planícies, bem como sobre a maré e as fases da lua que estão relacionadas à “maré morta” e a maré cheia, qual o tipo de isca o atrai os peixes, os caranguejos e os camarões, qual o melhor horário, qual a melhor posição das armadilhas conforme a vazão de água, dentre outros conhecimentos que são repassados de geração em geração. Consequentemente, há o comprometimento da transmissão intergeracional dos conhecimentos e saberes tradicionais.

Também deve-se destacar o comprometimento da saúde física e emocional dos sujeitos, pelo aumento de doenças relacionadas à má qualidade da água, além de afetar o aspecto emocional dos sujeitos que são impedidos de desenvolverem suas tradições, seus modos de vida e suas formas de sociabilidade. Por todo exposto, há o comprometimento dos seus territórios de vida, com aumento de conflitos internos e externos, ameaças às lideranças, aumento da venda de lotes de terras e, consequentemente, perda dos laços comunitários, do sentimento de pertencimento e das práticas culturais.

Outro fato evidenciado foi o comprometimento da igualdade de gênero, tendo em vista que as mulheres são figuras centrais na comunidade e se destacam tanto no âmbito público quanto privado. Durante a pesquisa de campo, identificamos que as mulheres transitam nos mais diversos ambientes: o roçado, o rio, a escola, a associação, a igreja e, algumas delas, até a universidade. Tal protagonismo ficou nítido, inicialmente, por meio da inserção na pesca, na transmissão dos saberes tradicionais, na liderança da associação comunitária, na participação e organização de suas festividades e no compartilhamento das tradições e na transmissão das

memórias coletivas. O protagonismo feminino se destaca como símbolo de resistência e de luta seja através da luta pela permanência nos seus territórios de vida, do cuidado com o meio ambiente, da busca pela preservação, manutenção e transmissão de suas tradições, cultura e modos de criar, fazer e viver, . Dessa forma, pode-se afirmar que a resistência das mulheres negras de Mituaçu é algo que se faz presente na vida e no território e, de forma geral, consiste na sua atuação como guardiãs das memórias e saberes tradicionais da comunidade. Dessa forma, a poluição do rio Gramame também traz efeitos sobre a autonomia e independência femininas no âmbito da comunidade quilombola de Mituaçu.

Além disso evidenciamos ao longo desta tese doutoral alguns fatores que expressam de que forma o racismo ambiental se manifesta no contexto das comunidades vulneráveis e tradicionais, dentre os quais podemos citar resumidamente: 1) Não responsabilização (civil, penal e administrativa) dos agentes responsáveis; 2) Não participação ativa e efetiva dos sujeitos envolvidos nos processos de tomada de decisão; 3) Não realização efetiva do direito à consulta livre, prévia e esclarecida; 4) Ausência da regularização do território, provocando tensões internas e externas ao território; 5) Omissão e negligência do poder público em fiscalizar e responsabilizar os agentes; 6) Dificuldades no acesso aos mecanismos de justiça (procedimentos burocráticos); 7) Falta de acesso à informação clara e oportuna; 8) Ausência de mecanismos de transparência dos processos envolvendo as questões ambientais; 9) Ausência de políticas públicas intersetoriais e interseccionais; 10) Ausência de capacitação dos sujeitos e lideranças para lidar com as temáticas. Nesse contexto, é possível afirmar que esses fenômenos implicam em uma manifestação do racismo estrutural no âmbito do racismo ambiental.

A análise evidenciou, porém, que os sujeitos da pesquisa têm atuado e assumido seu papel enquanto sujeitos políticos coletivos, exercendo sua agência tanto dentro quanto fora da comunidade, ocupando lugar de destaque e de protagonismo nos debates públicos e na busca por soluções concretas e efetivas para os problemas socioambientais que os afetam há décadas.

No âmbito da pesquisa de campo e das entrevistas com os sujeitos, foram relatadas mobilizações comunitárias significativas, como o engajamento dos próprios moradores na conscientização dos mais jovens e da sociedade em geral sobre a importância do rio e da valorização dos saberes tradicionais e práticas culturais na preservação do meio ambiente. Também se destacam os mutirões de limpeza das margens e nascentes e da retirada das “aninas” para que os pescadores possam navegar nos rios para pescar. Além disso, a comunidade tem fortalecido sua articulação com organizações da sociedade civil, com

movimentos sociais e parlamentares, participando de redes de debate e de audiências públicas, exigindo a responsabilização de agentes pelo problema socioambiental enfrentado.

Esses processos reforçam a reapropriação dos territórios de vida e o fortalecimento do sentimento de pertencimento, bem como dos laços identitários, como estratégias de promoção da justiça socioambiental. Trata-se de uma luta que articula o cuidado com a natureza e a afirmação da identidade étnico-racial, conectando-os às lutas e resistências políticas que perpassam o campo do direito e da justiça, especialmente na defesa de modos de existência historicamente marginalizados e na construção de sociedades mais igualitárias e sustentáveis sob a mediação do Estado e do ordenamento jurídico.

Mesmo com o “avanço” de tecnologias para a agricultura e pecuária, a comunidade permanece com seus modos tradicionais e práticas de manejo de baixo impacto ambiental, valorizando seus saberes tradicionais frente à racionalidade técnico-científica dominante, o que para eles representa motivo de orgulho e de pertencimento.

O capítulo final analisou os instrumentos e medias de enfrentamento ao racismo ambiental, com ênfase na articulação e no diálogo entre: ONGs, sujeitos impactados, pesquisadores, Ministério Público e movimentos sociais. Nesse contexto, ficou evidenciada a importância da Escola Viva Olho do Tempo (EVOT) e do Ministério Público (Federal e Estadual) como peças-chaves nessa dinâmica local, de diálogo e de resistência.

Verificou-se que, desde 2004, a EVOT articula ações intersetoriais envolvendo moradores, professores, pesquisadores e órgãos públicos para dar visibilidade às demandas relacionadas ao rio Gramame. A ONG sem fins lucrativos, certificada como OSCIP, desenvolve projetos de educação ambiental e patrimonial junto a cerca de 130 crianças e adolescentes da região rural de João Pessoa. Em suas atividades pedagógicas, a EVOT associa cultura, território e meio ambiente, reforçando o sentimento de pertencimento dos alunos ao território. Os resultados de campo evidenciam que os processos educativos emancipatórios desenvolvidos pela Escola Viva Olho do Tempo tem potencial de ampliar os debates a partir de uma conscientização socioambiental dos sujeitos, ressignificando o debate local em termos interculturais.

Destaca-se o papel do Ministério Público brasileiro, em suas esferas estadual e federal, na salvaguarda dos direitos coletivos e difusos relacionados ao meio ambiente e à proteção dos direitos fundamentais dos povos e comunidades tradicionais, especialmente na proteção dos territórios de vida. A atuação do Parquet é particularmente relevante em contextos de desigualdade estrutural, onde indivíduos e comunidades em situação de vulnerabilidade se deparam com obstáculos institucionais, jurídicos, econômicos e raciais para acessar

informação, participar dos processos decisórios e alcançar a justiça e a reparação/mitigação dos danos causados. A atuação mediadora do MP se materializa por intermédio de práticas democráticas e participativas como audiências públicas, termos de ajustamento de conduta, rodas de debate dentre outros mecanismos que valorizam a escuta ativa dos sujeitos, fomentam o diálogo público, fiscalizam e protegem os direitos desses grupos.

Apesar dos avanços, os desafios e obstáculos ainda persistem. A temática é complexa, por envolver as assimetrias de poder vigentes na sociedade que atuam como fator estruturante das relações sociais, econômicas e políticas. Além disso, a morosidade e burocracia dos procedimentos, a complexidade dos processos, o racismo estrutural e institucional, a insegurança jurídica e a inefetividade das decisões, muitas vezes, levam a perda de credibilidade por parte do poder público em solucionar as demandas desses grupos vulnerabilizados.

A superação desses obstáculos exige o fortalecimento de uma atuação antirracista, intercultural e interseccional voltada para os direitos humanos e comprometida com a justiça ambiental, na qual os sujeitos possam participar não apenas de forma reativa, mas também preventiva e emancipatória, em diálogo com os diversos saberes e com a pluralidade cultural existentes nos territórios.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Ivy de Souza. **A Vulnerabilidade e o Racismo Ambiental no Brasil: Uma análise a partir da perspectiva biopolítica foucaultiana**. 2018. 230f. Tese (Doutorado em Direitos e Garantias Fundamentais) – Faculdade de Direito de Vitória - FGV, Vitória, 2018.
- ABREU, Ivy de Souza. Biopolitics and environmental racism in Brazil: the environmental exclusion of the citizens. **Opinión Jurídica**, [S. l.], v. 12, n. 24, 2014. Disponível em: <https://revistas.udem.edu.co/index.php/opinion/article/view/723>. Acesso em: 14 may. 2025.
- ACSELRAD, Henri. Ambientalização das lutas sociais - o caso do movimento por justiça ambiental. **Estudos Avançados**, v. 24, n. 68, p. 103–119, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/hSdks4fkGYGb4fDVhmb6yxk/>. Acesso em: 13 jan 2024.
- ACSELRAD, Henri. Justiça ambiental e construção social do risco. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, [S. l.], v. 5, 2002. DOI: 10.5380/dma.v5i0.22116. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/22116>. Acesso em: 21 maio. 2024.
- ACSELRAD, Henri.; MELLO, Cecília Campello do A.; BEZERRA, Gustavo das Neves. **O que é justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto (Orgs). **Justiça ambiental e cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- ALMEIDA, Silvio Luiz. de. **Racismo estrutural: Feminismos plurais**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALVES-MAZZOTI, Alda Judith. **O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa**. 2.ed. São Paulo: Pioneira, 1998.
- ARRUTI, José Maurício. **Quilombos**. In: Raça: Perspectivas Antropológicas. [org. Osmundo Pinho]. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA, 2008.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Trad. Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 2002.
- BARROS, Andressa Fontes de.; VICENTE, Melissa Mendes Caputo. Educação patrimonial como estratégia para uma formação plural. **Revista Eletrônica Leopoldianum**, nº 132, ano 47, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unisantos.br/leopoldianum/article/view/1171#:~:text=O%20presente%20trabalho%20tem%20como%20objetivo%20compreender%20e,proporcionando%20a%20produção%20do%20conhecimento%20de%20forma%20transversal>. Acesso em: 10 abr.2025.
- BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROZENDHAL, Z. (org.) **Geografia Cultural: uma antologia**. vol.1. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.
- BORGES, Maria Creusa de Araújo. O direito de consulta étnica como um direito humano dos povos indígenas: configurações do marco regulatório internacional e constitucional – o Projeto Capes Print na Universidad de Granada, Espanha: The Capes Print project at the University of Granada, Spain. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito**, [S. l.],

v. 34, p. G082405, 2024. DOI: 10.9771/rppgd.v34i0.61655. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/rppgd/article/view/61655>. Acesso em: 25 jan. 2025.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: T. A. QUEIROZ, EDITOR, LTDA, 1979.

BOSSELMANN, Klaus. **O princípio da sustentabilidade**: transformando direito e governança. Tradução: Phillip Gil França. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **Retorno à flexibilidade**. São Paulo: Unesp, 2024.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 5 out. 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 6 maio 2025.

BRASIL. **Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998**. Promulga a Convenção sobre Diversidade Biológica. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 17 mar. 1998. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D2519.htm. Acesso em: 6 maio 2025.

BRASIL. **Lei n.º 6.938, de 31 de agosto de 1981**. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6938.htm. Acesso em: 29 out. 2021.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394/1996, estabelecendo a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 21 jul. 2010.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 23 dez. 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 6 maio 2025.

BULLARD, Robert. **Dumping in Dixie: Race, Class and Environmental Quality**. Boulder: Westview Press, 2005.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. O princípio da sustentabilidade como princípio estruturante do Direito Constitucional. **Polytechnical Studies Review**, Vol VIII, nº 13, 007-018. 2010. Disponível em: <https://scielo.pt/pdf/tek/n13/n13a02.pdf>. Acesso em 05 mai.2024.

CARVALHO, Fábila Ribeiro de Carvalho. **Racismo ambiental e política nacional de resíduos sólidos no contexto da comunidade quilombola da Ilha de Maré**. 2019. 229f. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2019.

CASANOVA, Paulo. Gonzáles. **As novas ciências e as humanidades**: da academia à política. 1ed. São Paulo: Boitempo, 2006.

CEPAL – COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E O CARIBE. **Acordo de Escazú**: Acesso à informação, participação pública e justiça em assuntos ambientais na América Latina e no Caribe. Santiago: CEPAL, 2018. Disponível em: <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/43583>. Acesso em: 30 abr. 2025.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1.ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

BRASIL. Conselho Nacional do Ministério Público. **Recomendação n. 22, de 18 de maio de 2023**. Disponível em: <https://www.cnmp.mp.br/portal/images/CDDF/Resoluo-n-230-2021.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2023.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso Comunidades Indígenas Membros da Associação Lhaka Honhat (Nossa Terra) vs. Argentina**. Sentença de 6 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_400_esp.pdf. Acesso em: 8 maio 2025.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso pueblo indígena Xucuru y sus miembros vs. Brasil**. Sentencia de 5 de febrero de 2018, Serie C No. 346. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Presidente: Eduardo Ferrer Mac-Gregor Poisot. Secretário: Pablo Saavedra Alessandri. São José: CIDH, 2018. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_346_esp.pdf. Acesso em: 9 jan. 2024.

FILGUEIRA, André Luiz De Souza. Racismo ambiental, cidadania e biopolítica: considerações gerais em torno de espacialidades racializadas. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 186–201, 2021. DOI: 10.5216/ag.v15i2.69990. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/atelie/article/view/69990>. Acesso em: 12 dez. 2023.

ESCOLA VIVA OLHO DO TEMPO (EVOT). **Gincana de conhecimento e preservação dos patrimônios culturais e naturais do Vale do Gramame**. 2017.

DIAS, Vercilene Francisco. **Terra versus território: uma análise jurídica dos conflitos agrários internos na Comunidade Quilombola Kalunga de Goiás**. 2019.131f. Dissertação (Mestrado em Direito Agrário) – Universidade Federal de Goiás, 2019.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FATORIC, Sandra; EGBERTS, Linde. Realising the potential of cultural heritage to achieve climate change actions in the Netherlands. **Journal of environmental management**. <https://doi.org/10.1016/j.jenvman.2020.111107>. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/32791326/#full-view-affiliation-1>. Acesso em: 23 jun. 2024.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Tradução de Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FILGUEIRA, Débora Louise. **Identidade, Territorialidade e o Processo de Regularização Fundiária da Comunidade Quilombola de Mituaçu - PB**. 2020. 182f. Dissertação

(Mestrado em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa - PB, 2020.

FILGUEIRA, Débora Louise; BORGES, Maria Creusa de Araújo. A educação patrimonial como um direito humano, instrumento de valorização do patrimônio cultural e de prevenção ao racismo ambiental. **Revista Direito Mackenzie**, São Paulo, SP, v. 18, n. 2, e17093, 2024. <http://dx.doi.org/10.5935/2317-2622/direitomackenzie.v18n217093>. Acesso em: 05 jun. 2025.

FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. **Curso De Direito Ambiental Brasileiro**. 15 ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 22. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FURTADO, Celso. **O mito do desenvolvimento econômico**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GARCIA, Loreley; NUNES, Edilon M.; CORDEIRO, Ana Maria Rocha; MONTEIRO, Lorena Lucia C. **Os efeitos da contaminação do Rio Gramame na vida e na dinâmica das Comunidades Tradicionais e remanescente de quilombos**. In: ANAIS DO CONHECIMENTO EM DEBATE João Pessoa: UFPB. 2008. Versão eletrônica.

GOMES, Mercia. **Antropologia: ciência do homem**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

GONÇALVES NETO, Ari; AMARAL, Shirlena Campos de Souza. Justiça Ambiental e a realização dos direitos humanos. **Revista Transformar**, v. 13, n. 1, p. 36-53, 2019. Disponível em: <https://www.fsj.edu.br/transformar/index.php/transformar/article/view/220/159>. Acesso em: 02 mar. 2023.

GROSFOGUEL, Ramón. (Orgs.). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Trad: Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, Março 2008. p. 55-56.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARVEY, David. **O enigma do capital e as crises do capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2011.

HARVEY, David. **O neoliberalismo**: história e implicações. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. São Paulo: Loyola, 2005.

CHAVIS, Benjamin. **Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots**. South End Press, 1993.

HERCULANO, Selene. Lá como cá: conflito, injustiça e racismo ambiental. **I Seminário Cearense contra o Racismo Ambiental**, Fortaleza, 2006.

HERCULANO, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. **Revista de Gestão Integrada em saúde do trabalho e meio ambiente**. v.3. n.1. jan./ abril 2008. Acesso em: 05 jan. 2023. Disponível em: <https://www3.sp.senac.br/hotsites/blogs/InterfacEHS/wp-content/uploads/2013/07/art-2-2008-6.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2024.

HORTA, Maria de Lourdes Parreiras; GRUNBERG, Evelina; MONTEIRO, Rosângela. *Educação patrimonial: guia básico*. Brasília: IPHAN, 1999. <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/45048>. Acesso em: 26

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Portaria nº 137, de 23 de abril de 2016**. Dispõe sobre diretrizes para ações de educação patrimonial. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 25 abr. 2016. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan>. Acesso em: 6 maio 2024.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Educação Patrimonial: Histórico, conceitos e processos**. Brasília: IPHAN, 2014. Disponível em: portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Educacao_Patrimonial.pdf. Acesso em: 6 maio 2024.

KISHI, Sandra. Direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais e a Convenção sobre Diversidade Biológica. In: MILARÉ, Édis. (Org.). **Direito do Ambiente**. 10. ed. São Paulo: RT, 2015. p. 995–1012.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**, 2ª ed., São Paulo: Paz e terra, 1976.

LEFF, Enrique. **Ecologia Política: da desconstrução do capital à territorialização da vida**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021.

LEFF, Enrique. **Epistemologia Ambiental**. 3 ed., São Paulo: Cortez, 2002.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2021.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas**. Etnográfica. v. 4, 2000.

LUCENA, Alysson Pereira de; PIRES, André Lucena; FILGUEIRA, Hamilcar José Almeida. O uso do IVDN no estudo da degradação ambiental da Bacia Hidrográfica do Rio Gramame, Paraíba. **Geociências**, v. 36, n. 4, p. 755 - 769, 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/figure/Figura-3-IVDN-da-bacia-hidrografica-do-rio-Gramame-1989_fig1_323278353. Acesso em: 10 abr.2023.

MAIA, Fernando Joaquim. Ferreira. Território, identidade e crise no direito ambiental. *In*: MAIA, Fernando Joaquim; FARIAS, Talden.(Orgs). **Direito Ambiental: Racionalidade e territorialidade**. São Paulo: Editora Dialética, 2022.

MAIA, Fernando Joaquim Ferreira; RAMOS, Ingrid Andrade. O caráter mediador dos pareceres e das recomendações do Ministério Público Federal e Estadual nos litígios sócio ambientais do Gramame – PB. **Revista Argumentum** – RA, eISSN 2359-6889, Marília/SP, V. 21, N. 1, pp. 251-273, Jan.-Abr. 2020. Disponível em: <https://ojs.unimar.br/index.php/revistaargumentum/article/view/1162>. Acesso em: 15 abr. 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Análítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas**. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. São Paulo: Editora Autêntica, 2018.

MALHEIROS, Paulo Affonso Leme. **Direito Ambiental Brasileiro**. São Paulo: Malheiros Editores, 12ª ed., 2004.

MARX, Karl. **O capital: Crítica da Economia política**. São Paulo: Boitempo, 2023.[Livro I: O processo de produção do capital].

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018. Edição Kindle.

MELO, Herena Neves Maués Corrêa de. **Dos Cercamentos Contemporâneos à Necropolítica dos Territórios: Análise do Projeto Volta Grande a partir da política fundiária brasileira**. 2023. 187f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do trópico úmido) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2023.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial**, Barcelona: Gedisa, 2007.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2010.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Anita Garibaldi, 1996.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: Processos de um racismo mascarado**. 2ª ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2017.

NEWELL, Peter. Race, Class and the Global Politics of Environmental Inequality. **Global Environmental Politics**, v.5, n.3, p. 70–94, 2005. Disponível em: <https://direct.mit.edu/glep/article/5/3/70/14297/Race-Class-and-the-Global-Politics-of>. Acesso em: 14 out. 2023.

NUNES, Edilson Mendes. **Perspectivas de governança de recursos hídricos na Bacia do Rio Gramame**, Paraíba. 2017. 147f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

NUSSBAUM, Martha **Fronteiras da Justiça**: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. Tradução: Susana Castro. São Paulo: WMF: Martins Fontes, 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Comitê De Direitos Humanos. **Observação Geral nº 23**: Direitos das minorias (artigo 27), 1994. Disponível em: <https://www.refworld.org/docid/453883fc0.html>. Acesso em: 15 jun. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas**. Aprovada pela resolução 47/135 da Assembleia Geral da ONU de 18 de dezembro de 1992. Disponível em: <https://www.direitonosso.com.br/declaracao-sobre-os-direitos-das-pessoas-pertencentes-a-minorias-nacionais-ou-etnicas-religiosas-e-linguisticas/>. Acesso em: 14 out. 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração e Programa de Ação adotados na III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata**, 31 de agosto a 8 de setembro de 2001, Durban – África do Sul. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/durban-review-conference>. Acesso em: 10 jun. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**, 2007. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em 10 jan. de 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos. Adotado na Assembleia Geral 2200A (XXI) em 16 de dezembro de 1996. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20Direitos%20Civis%20e%20Pol%C3%ADticos.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Resolução 2200A da Assembleia Geral (XXI). 16 de dezembro de 1996. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>. Acesso em: 10 fev. 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Rede das Nações Unidas contra a Discriminação Racial e Proteção das Minorias**. Inputs into Secretary General's call to action follow-up: agenda for protection (2021). Disponível em www.ohchr.org/Documents/Issues/Minorities/UN_Network_Racial_Discrimination

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Transformando Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável**. Assembleia Geral das Nações Unidas, A/RES/70/1, 2015. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>. Acesso em: 6 maio 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração do Rio de Janeiro**. Estud. av. [online]. 1992, vol.6, n.15, p.153-159. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/szzGBPjxPqnTsHsnMSxFWPL/?lang=pt>. Acesso em: 03 nov. 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Resolução nº. 76/300 adotada pela Assembleia Geral em 28 de julho de 2022**. Disponível em: <https://cee.fiocruz.br/sites/default/files/N2244277.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Acordo Regional sobre Acesso à Informação, Participação Pública e Acesso à Justiça em Assuntos Ambientais na América Latina e no Caribe, de 4 de março de 2018. **Acordo de Escazú**. Escazú, 4 mar. 2018. Disponível em: <https://www.cepal.org/es/acuerdodeescazu>. Acesso em: 30 abr. 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Resolução n. 41/128, de 4 de dezembro de 1986. **Declaração sobre o direito ao desenvolvimento**. Nova Iorque, 4 dez. 1986. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direito-ao-Desenvolvimento/declaracao-sobre-o-direito-ao-desenvolvimento.html>. Acesso em: 29 abr. 2023.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA). **Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica)**. San José, Costa Rica, 22 de novembro de 1969. Disponível em: <https://www.oas.org/pt/cidh/jsForm/?File=/pt/cidh/mandato/Basicos/convenção.asp>. Acesso em: 10 jan. 2023.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA). **Protocolo Adicional à Convenção Americana sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (Protocolo de San Salvador)**. Concluído em 17 de novembro de 1988, em São Salvador, El Salvador. Disponível em: <https://www.oas.org/pt/cidh/mandato/basicos/sansalvador.pdf>. Acesso em 10 jan. 2023.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA). **Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância**. Guatemala, 5 de junho de 2013. Disponível em: <https://www.oas.org/pt/sadye/convencao-racismo.asp>. Acesso em: 10 nov. 2024.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais**. Genebra: OIT, 1989. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20169.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2022.

PACHECO, Tania; FAUSTINO, Cristiane. A Iniludível e Desumana Prevalência Do Racismo Ambiental Nos Conflitos Do Mapa. In *Injustiça Ambiental e Saúde No Brasil: O Mapa de Conflitos*. Editora FIOCRUZ, 2013. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.7476/9788575415764.6>. Acesso em: 10 out.2023.

PACHECO, Tania. Racismo ambiental: expropriação do território e negação da cidadania. In: SECRETARIA DE MEIO AMBIENTE E RECURSOS HÍDRICOS. Superintendência de

Recursos Hídricos. Justiça pelas águas: enfrentamento ao racismo ambiental. Salvador: SRH, 2008. p. 11-23.

PAIXÃO, Aline Maria Pinto da. **O Levante do Santo: tradição de conhecimento e práticas religiosas entre os quilombolas de Mituaçu** –PB. 2019.100f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. Patrimônio Cultural: consciência e preservação. São Paulo: Brasiliense, 2009.

PEREIRA, Camila da Silva. **Identidades (re)descobertas e a luta quilombola por direitos territoriais no estado do Rio Grande do Norte, Brasil**. 2019.282f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

PEREIRA, Lucas Araújo Alves. **Necropolítica do desenvolvimento e territorialidade quilombola: a experiência de Contente e Barro Vermelho (PI)**. 2020. 165f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

PINHEIRO, Patrícia dos Santos; PAIXÃO, Aline Maria Pinto da. Quando a desterritorialização vem do rio: a poluição do Rio Gramame na Comunidade Quilombola de Mituaçu, PB. **Revista Vivência**, n.53, 2019, p. 15-34. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/20599>. Acesso em: 08 jun. 2024.

POMPEU, Gina Vidal Marcílio; ARAÚJO, Liane Maria Santiago Cavalcante. **Dignidade humana e combate ao racismo ambiental: acordo regional de Escazú e Programa E-Carroceiros**, em Fortaleza, Ceará. Espaço Jurídico Journal of Law [EJLL], v. 21, n. 1, p. 169-190, 30 jun. 2020. Disponível em: <https://periodicos.unoesc.edu.br/espacojuridico/article/view/20090>. Acesso em: 20 jun. 2023.

POQUIVIQUI, Agilson. **Racismo ambiental e violência identitária: Um estudo sociológico dos impactos socioambientais de projetos de barragens no Estado do Mato Grosso**. 2019. 253f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2019.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano. **GEOgraphia**, v. 8, n. 16, 4 fev. 2010. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13521>. Acesso em: 15 jun. 2023.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

RABELO, Josinês Barbosa. Conflitos ambientais gerados pelo racismo ambiental no processo de implantação do conselho gestor da ReBio Serra Negra em terras Indígenas, PE. **Cadernos**

de **Estudos Sociais**, Recife, v. 25, n. 2, p. 303-312, jul./dez. 2010. Disponível em: <https://fundaj.emnuvens.com.br/CAD/article/view/1431>. Acesso em 10 nov. 2023.

RATZEL, Friedrich. **Geografia**. São Paulo: Editora Ática S.A, 1990.
REDE BRASILEIRA DE JUSTIÇA AMBIENTAL. **Manifesto por Justiça Ambiental no Brasil**. Niterói: RBJA, 2001. Disponível em: <https://www.justicaambiental.org>. Acesso em: 13 jan. 2023.

REIS, João José Quilombos e Revoltas Escravas no Brasil: Nos achamos em campo a tratar da liberdade. **Revista USP**, São Paulo, 1996. p.14-39. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/28362/30220>. Acesso em: 20 mar. 2024.

ROA-GARCÍA, María Cecilia; MURCIA-RIÑO, Diana Milena. El Acuerdo de Escazú, la democracia ambiental y la ecologización de los derechos humanos. **Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales**, [S. l.], n. 1, p. 43–85, 2021. DOI: 10.53010/nys1.02. Disponível em: <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/nys/article/view/4726>. Acesso em: 2 jun. 2025.

RODRIGUES, Maria De Fatima Ferreira; MARQUES, Amanda Christinne Nascimento (Orgs). **A geografia dos povos tradicionais: marcos legais e construções sociais**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2018.

SÁNCHEZ, Silvio Gamboa. **Epistemologia da pesquisa em educação**. São Paulo: Papirus, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, Nov. 2007. Disponível em: Acesso em: 10 Jul 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SANTOS, Josiane Soares; MELO DA SILVA, Everton; DA SILVA, Mylena. Racismo ambiental e desigualdades estruturais no contexto da crise do capital. **Temporalis**, [S. l.], v. 22, n. 43, p. 158–173, 2022. DOI: 10.22422/temporalis.2022v22n43p158-173. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/temporalis/article/view/37789>. Acesso em: 28 mar. 2025.

SANTOS, Maria Déa Limeira Ferreira dos. **A Escola Viva Olho do Tempo e as fontes culturais das práticas educativas dos seus educadores e educadoras do Vale do Gramame**. 2019. 147f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SEGUEL, Alfredo. Racismo ambiental em território mapuche. **Bio Diversidad LA**, nov. 2004. Disponível em: https://www.biodiversidadla.org/Noticias/Racismo_ambiental_en_el_territorio_mapuche_por_Alfredo_Seguel. Acesso em 18 jan. 2023.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. set. 2021.

SILVA, José Irivaldo Alves Oliveira. Reflexões teóricas acerca da “crise ambiental”: possibilidades de novas orientações para as políticas públicas ambientais. **Revista de Ciências Sociais Unisinos**, v. 52, n. 2 (2016). Disponível em: https://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/csu.2016.52.2.07. Acesso em 20 jan, 2024.

SILVA, Liana Amim da; MORAES, Oriel Rodrigues De. Racismo ambiental, colonialismos e necropolítica: direitos territoriais quilombolas subjugados no Brasil. In: LIMA, E. F. *et al.* (Org.). **Ensaio sobre racismos**. São Paulo: Balão Editorial, 2019, p. 33-49.

SILVA, Lays Helena Paes e. Ambiente e justiça: sobre a utilidade do conceito de racismo ambiental no contexto brasileiro. **E-cadernos CES**, Coimbra, v.17, p. 85-111, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1123>. Acesso em : 12 set. 2023.

SILVA, Pedro Henrique Moreira; GOMES, Magno Frederici. A Bio-Necropolítica das Injustiças Ambientais no Brasil. **Revista Paradigma**, Ribeirão Preto-SP, a. XXVI, v. 30, n. 1, p. 68-92. jan/abr 2021. Disponível em: <https://revistas.unaerp.br/paradigma/article/download/1797/1840/8578>. Acesso em: 09 jun. 2023.

SILVA, Rogério Luiz Nery da; HAHN, Paulo; TRAMONTINA, Roberto. Educação: direito fundamental universal. **Espaço Jurídico Journal of Law [EJJL]**, Joaçaba: Editora Unoesc, v. 12, n. 2, p. 211-232, 2011.

SILVEIRA, Alexandre Marques; FRANÇA, Karine Agatha; DIAS, Felipe da Veiga. Racismo ambiental e o caso Braskem em Maceió-AL: uma análise na perspectiva da criminologia verde do sul. **Profanações**, [S. l.], v. 10, p. 725–755, 2023. DOI: 10.24302/prof.v10.5051. Disponível em: <https://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/5051>. Acesso em: 17 maio. 2025.

SOSSAI, Mirian. **Direito ambiental e justiça ambiental**: caminhos para a efetivação do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado. Curitiba: Juruá, 2013.

SOUZA, Arivaldo Santos de. **Direito e racismo ambiental na diáspora africana**: promoção da justiça ambiental através do direito. Salvador: EDUFBA, 2015.

SOUZA, José Gilberto. Limites do Território. **Agrária (São Paulo. Online)**, [S. l.], n. 10-11, p. 99–130, 2009. DOI: 10.11606/issn.1808-1150.v0i10-11p99-130. Disponível em: <https://revistas.usp.br/agraria/article/view/155>. Acesso em: 15 jun. 2024.

TOLEDO, Victor M. **La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes indígenas y campesinos**. Revista Agroecología, v. 6, n. 1, p. 33–44, 2000. Disponível em: <https://leisa-al.org/web/revista/volumen-20-numero-04/la-memoria-tradicional-la-importancia-agroecologica-de-los-saberes-locales/>. Acesso em: 20 ago. 2024.

TOLENTINO, João Marcos Martins. Educação patrimonial decolonial: perspectivas e entraves nas práticas de patrimonialização federal. **Sillogés** – v.1, n.1, jan./jul. 2018 - ISSN

2595-4830. Disponível em:

https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/15091/1/Educacao_Patrimonial_Decolonial_perspect%20-%20Atila%20Tolentino.pdf. Acesso em: 20 abr. 2024.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos (Volume I)**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997.

TURNELL, Mariana Vieira; CRISPIM, Maria Cristina Basílio. Análise dos impactos socioambientais provocados pelo lançamento de efluentes industriais no Rio Gramame – Paraíba, Brasil. **Gaia Scientia**. Ed. Esp. Populações Tradicionais (2014). Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Maria-Cristina-Crispim/publication/274954872_Analise_dos_impactos_socioambientais_provocados_pelo_lancamento_de_efluentes_industriais_no_Rio_Gramame_-_Paraiba_Brasil. Acesso em: 30 jan. 2024.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. Paris. Disponível em: <https://ich.unesco.org>. Acesso em: 6 maio 2025.

UNESCO. **Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural**. Paris: UNESCO, 1972. Disponível em: <https://whc.unesco.org>. Acesso em: 10 set. 2024.

UNESCO. **Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais**. Paris: UNESCO, 2005. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000149572>. Acesso em: 15 jun. 2024.

UNESCO. **Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais**. Paris: UNESCO, 2005. Disponível em: <https://www.unesco.org/en/legal-affairs/convention-protection-and-promotion-diversity-cultural-expressions>. Acesso em 6 jun 2024.

UNESCO. **Declaração Final da MONDIACULT 2022** – Conferência Mundial sobre Políticas Culturais e Desenvolvimento Sustentável. Cidade do México, 2022. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000382941_por. Acesso em: 6 jun. 2024

UNESCO. **Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural**. Paris: UNESCO, 2001. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127162>. Acesso em: 6 jun. 2024.

UNITED NATIONS. **Agenda 21**. New York: United Nations, 1992. Disponível em: <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/Agenda21.pdf>. Acesso em: 2 out. 2021.

UNITED NATIONS. **Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development**, 2015. Disponível em: <https://sdgs.un.org/publications/transforming-our-world2030-agenda-sustainable-development-17981>. Acesso em: 16 fev. 2021.

ZHOURI, Andrea; OLIVEIRA, Raquel. Justiça ambiental, diversidade cultural e accountability: desafios para a governança ambiental. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 22, n. 65, p. 131-146, 2007. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/gL9s5ytDQ9jvzVH5GvtsbXw/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 05 jan.2022.

	UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS	
---	--	---

APÊNDICE A

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado(a) PARTICIPANTE DE PESQUISA,

As pesquisadoras Débora Louise Filgueira, com orientação da Prof^{ta} Dr^a.: Maria Creusa de Araújo Borges, convidam você a participar da pesquisa intitulada “COMUNIDADE QUILOMBOLA DE MITUAÇU, RACISMO AMBIENTAL E A REAPROPRIAÇÃO DOS TERRITÓRIOS DE VIDA NO VALE DO RIO GRAMAME NA PARAÍBA – PB”. Para tanto você precisará assinar o presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido que visa assegurar a proteção, a autonomia e o respeito aos participantes de pesquisa em todas as suas dimensões: física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural e/ou espiritual – e que a estruturação, o conteúdo e forma de obtenção dele observam as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos preconizadas pela **Resolução 466/2012 e/ou Resolução 510/2016**, do Conselho Nacional de Saúde e Ministério da Saúde.

Sua decisão de participar neste estudo deve ser voluntária e que ela não resultará em nenhum custo ou ônus financeiro para você (ou para o seu empregador, quando for este o caso) e que você não sofrerá nenhum tipo de prejuízo ou punição caso decida não participar desta pesquisa. Todos os dados e informações fornecidos por você serão tratados de forma anônima/sigilosa, não permitindo a sua identificação.

O OBJETIVO DA PESQUISA consiste em analisar de que forma a educação ambiental pode funcionar como ferramenta no processo de democratização das relações ambientais e de combate ao processo de exclusão e discriminação perpetrado contra as comunidades vulneráveis por meio do racismo ambiental. A partir do objetivo geral destacamos os seguintes objetivos específicos: a) Compreender a categoria analítica do racismo ambiental com base nos princípios da justiça ambiental, social e racial e na diversidade sociocultural e na territorialidade; b) Analisar o conceito, a fundamentação teórica e normativa da educação ambiental, apresentando os principais documentos internacionais e nacionais que regulam a matéria; c) Investigar os conflitos socioambientais que envolvem a bacia hidrográfica do rio Gramame e influência na dinâmica e estrutura territorial da comunidade quilombola de Mituaçu e no processo identitário enquanto quilombolas; d) Avaliar o papel desenvolvido pela Escola Viva Olho do Tempo - EVOT em prol da efetivação da educação ambiental a partir de suas concepções e práticas pedagógicas.

Para esta pesquisa adotaremos os seguintes procedimentos metodológicos: Entrevistas semiestruturadas, observação participante, registros de áudio e caderno de campo. As entrevistas semiestruturadas têm como finalidade auxiliar no processo de compreensão da temática a partir da apreensão e das experiências dos educadores e dos atores envolvidos nos processos de mobilização social, bem como aqueles que são diretamente atingidos pelo racismo ambiental, valorizando o intercâmbio de experiências com os sujeitos da pesquisa. Destaca-se, ainda, o diário de campo como uma das técnicas de coletas de dados a ser utilizada durante o desenvolvimento da pesquisa.

RISCOS DA PESQUISA: Conforme a Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde, toda pesquisa que envolve seres humanos envolve riscos. No caso desta investigação, os riscos que oferece não podem ser considerados danos de grande magnitude, uma vez que não será realizada intervenção invasiva. A realização das entrevistas poderá expor os participantes a riscos mínimos como cansaço, desconforto pelo tempo gasto na entrevista e constrangimento ou incomodo ao relembrar possíveis situações desgastantes vividas pelo(a) entrevistado(a). Do mesmo modo, podem se emocionar ao falar de episódios do passado que os fazem reviver situações traumáticas. Caso isso ocorra, comprometemo-nos em ofertar uma escuta psicológica quando necessário, bem como o(a) entrevistado(a) poderá interromper a entrevista e retomá-la posteriormente, se assim o desejar.

Pode haver o risco de quebra de confidencialidade (algum dado que possa identificar o entrevistado, ser exposto publicamente). Para minimizar esse risco, nenhum dado que possa identificar a pessoa como nome, codinome, iniciais, registros individuais, informações postais, números de telefone, endereços eletrônicos, fotografias, figuras, ou características morfológicas (partes do corpo), entre outros não serão utilizados sem a devida prévia autorização por parte do (a) entrevistado(a).

BENEFÍCIOS DA PESQUISA: Dado o caráter voluntário da pesquisa, os participantes não terão qualquer benefício direto, no entanto, poderá haver benefícios indiretos, pois os dados coletados servirão para o fomento da produção de conhecimento por meio de novas pesquisas, contribuindo para a mobilização da população nas questões referentes ao meio ambiente e ao combate ao racismo ambiental, bem como auxiliar no processo de reparação dos danos levando em consideração a questão da raça para evitar a perpetuação da discriminação racial. Além disso, pretende-se fornecer subsídios para formulação de instrumentos normativos e políticas públicas eficazes que prezem pela participação e engajamento dos sujeitos nas questões ambientais, bem como do fortalecimento da educação ambiental.

Informação de Contato do Responsável Principal e de Demais Membros da Equipe de Pesquisa

Débora Louise Filgueira ((Responsável Principal pela Pesquisa)

Email: louisefilgueira@gmail.com

Telefone: (83) 99843-8808

Endereço e Informações de Contato do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)/CCS/UFPB

Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)

Centro de Ciências da Saúde (1º andar) da Universidade Federal da Paraíba Campus I – Cidade Universitária / CEP: 58.051-900 – João Pessoa-PB

Telefone: +55 (83) 3216-7791

E-mail: comitedeetica@ccs.ufpb.br

Horário de Funcionamento: de 07h às 12h e de 13h às 16h.

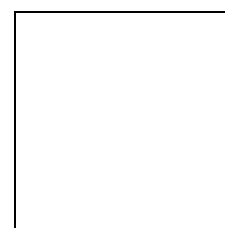
Homepage: <http://www.ccs.ufpb.br/eticaccsufpb>

CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Ao colocar sua assinatura ao final deste documento, VOCÊ, de forma voluntária, na qualidade de PARTICIPANTE da pesquisa, expressa o seu consentimento livre e esclarecido para participar deste estudo e declara que está suficientemente informado(a), de maneira clara e objetiva, acerca da presente investigação. E receberá uma cópia deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), assinada pelo(a) Pesquisador(a) Responsável.

Local e data _____

Assinatura, por extenso, do(a) Participante da Pesquisa



Impressão
datiloscópica

Assinatura, por extenso, da Pesquisadora Responsável pela pesquisa

Em caso de dúvidas, com respeito aos aspectos éticos desta pesquisa, você poderá consultar o CEP e a CONEP:

Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba, Campus I - Cidade Universitária - 1º Andar – CEP 58051-900 – João Pessoa/PB - (83) 3216-7791 – E-mail: eticaccsufpb@hotmail.com. Horário de Funcionamento: 08:00 às 12:00 e das 14:00 às 17:00 horas.

CONEP – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar – Bairro Asa

Norte, Brasília-DF – CEP: 70.719-040 – Fone: (61) 3315-5877 – E-mail: conep@saude.gov.br

A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) é uma comissão do Conselho Nacional de Saúde - CNS, criada através da Resolução 196/96 e com constituição designada pela Resolução 246/97, com a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo Conselho. O Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) é um colegiado interdisciplinar e independente, com “múnus público”, que deve existir nas instituições que realizam pesquisas envolvendo seres humanos no Brasil, criado para defender os interesses dos sujeitos em sua integridade e dignidade para contribuir no desenvolvimento da pesquisa.

APÊNDICE B

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA REALIZADA COM OS MORADORES DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE MITUAÇU – PB

Origem e trajetória

1. Nome
2. Idade
3. Origem (ou da família).
4. Já morou em algum outro local?
5. Por que fez a opção por morar aqui?
6. Tempo de residência na comunidade

Memória e ocupação do território

1. O que você sabe sobre a história de Mituaçu? O que os mais velhos falavam/falam a respeito do surgimento de Mituaçu?
2. Conte-nos sobre a vida na comunidade. Como é o dia a dia?
3. Como era a vida no quilombo antigamente e como é hoje?

Identidade, pertencimento e cultura

1. Você se considera quilombola?
2. O que significa ser quilombola para você?
3. Você considera ser importante se identificar como quilombola? Por quê?
4. Quais as principais festividades da comunidade? Ainda são praticadas hoje? Se não, por quê? Quando acontecem essas festividades? Você participa? Caso existam, fale um pouco sobre as festas da comunidade.
5. Na comunidade tem alguma dança, ritmo que marcou a história da comunidade? Qual? Quem participava? Qual a regularidade? Onde acontece? Vinham pessoas de fora da comunidade? De onde?

Relações de trabalho e com a terra

1. Trabalha? Dentro ou fora da comunidade?
2. Tem área de plantio?
3. O que planta/cria? Qual a importância da terra pra você?
4. Como aprendeu a trabalhar na terra?
5. Do que as pessoas vivem na comunidade?
6. Já tentou emprego fora da comunidade? Por quê?
7. Quais os principais problemas da comunidade?
8. Quais as principais qualidades da comunidade?
9. Quais os lugares mais importantes para você dentro da comunidade? Por quê?

Questões relacionadas ao rio Gramame

1. Qual a importância do rio para você e sua família?
2. Qual a relação da comunidade com o rio?
3. Como era o rio e como ele é hoje?
4. As pessoas ainda pescam? O que pescam e como pescam?
5. A pesca é realizada pelas mulheres ou pelos homens?
6. Quando o rio começou a ficar poluído? De onde vem a poluição?
7. Como a poluição do Rio afeta a vida de vocês?
8. Qual sua opinião em relação ao estado do rio hoje?
9. Tem conhecimento de alguma ação em torno da preservação do Rio? Já participou ou participa?
10. A comunidade faz algo para enfrentar as mudanças causadas pela poluição do rio?
11. Conhece a EVOT? Qual a importância das ações praticadas pela escola no combate à poluição?
12. Na sua opinião, quais os maiores desafios para a proteção e revitalização do rio Gramame?
13. Qual a importância da participação da sociedade no processo de revitalização do rio?

ANEXO A

**CERTIDÃO DE AUTORRECONHECIMENTO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
DE MITUAÇU – PB**

03
[Assinatura]


REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que 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 e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Mituaçu**, localizada no município de Conde, Estado da Paraíba, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 004, Registro n. 314, f.21, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s): Severina Silveiro de Jesus CPF/MF 308.426.384-15
 Valinete Francisca da Silva CPF/MF 726.619.254-49
 João Batista da Silva CPF/MF 110.488.244-20
 João de Melo Pereira CPF/MF 554.186.274-49
 Antonio da Silva Silvério CPF/MF 379.826.994-72

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.).....*[Assinatura]*....., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, **28 de julho** de 2005.

O referido é verdade e dou fé


UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF – Brasil
 Fone: (0 XX 61) 424-0106(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242
 E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

ANEXO B

PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ÉTICA

CENTRO DE CIÊNCIAS DA
SAÚDE DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DA PARAÍBA -
CCS/UFPB



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: TERRITÓRIOS DE VIDA X TERRITÓRIOS DE MORTE: ESCOLA VIVA OLHO DO TEMPO E O COMBATE AO RACISMO AMBIENTAL NO VALE DO GRAMAME - PB

Pesquisador: Débora Louise Filgueira

Área Temática:

Versão: 3

CAAE: 69054223.0.0000.5188

Instituição Proponente: Centro de Ciências Jurídicas - CCJ

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.525.116

Apresentação do Projeto:

A pesquisa tem como escopo o estudo da Educação Ambiental no processo de combate ao racismo ambiental e na efetivação da cidadania plena. Portanto, o problema que norteou essa pesquisa tratou de saber de que forma a Educação Ambiental pode funcionar como instrumento de combate ao racismo ambiental e de efetivação da cidadania.

Objetivo da Pesquisa:

Analisar de que forma a educação ambiental pode funcionar como ferramenta no processo de democratização das relações ambientais e de combate ao processo de exclusão e discriminação perpetrado contra as comunidades vulneráveis por meio do racismo ambiental.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos e benefícios adequados ao projeto.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Quanto às técnicas de coleta de dados, serão utilizadas entrevistas semiestruturadas, observação participante, registros de áudio e caderno de campo. É uma pesquisa exequível.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Foram apresentados tempestivamente nessa versão.

Endereço: Campus I / Prédio do CCS UFPB - 1º Andar
Bairro: Cidade Universitária **CEP:** 58.051-900
UF: PB **Município:** JOAO PESSOA
Telefone: (83)3216-7791 **Fax:** (83)3216-7791 **E-mail:** comitedeetica@ccs.ufpb.br

**CENTRO DE CIÊNCIAS DA
SAÚDE DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DA PARAÍBA -
CCS/UFPB**



Continuação do Parecer: 6.525.116

Recomendações:

- Cumprir os preceitos das resoluções 466/12 e 510/16.

- Caso haja necessidade de qualquer mudança, enviar uma emenda para o CEP via plataforma Brasil.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Não foram encontrados óbices éticos.

Considerações Finais a critério do CEP:

Certifico que o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba – CEP/CCS aprovou a execução do referido projeto de pesquisa. Outrossim, informo que a autorização para posterior publicação fica condicionada à submissão do Relatório Final na Plataforma Brasil, via Notificação, para fins de apreciação e aprovação por este egrégio Comitê.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2117967.pdf	25/10/2023 16:22:05		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	25/10/2023 16:21:40	Débora Louise Filgueira	Aceito
Outros	2_DECLARACAO_DE_APROVACAO.pdf	25/10/2023 15:57:49	Débora Louise Filgueira	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO.pdf	24/08/2023 23:27:09	Débora Louise Filgueira	Aceito
Outros	ROTEIRO_DE_ENTREVISTA_QUILOMBOLAS.pdf	24/08/2023 23:26:17	Débora Louise Filgueira	Aceito
Outros	ROTEIRO_DE_ENTREVISTA_EVOT.pdf	24/08/2023 23:24:25	Débora Louise Filgueira	Aceito
Orçamento	6_ORCAMENTO.pdf	24/08/2023 23:21:28	Débora Louise Filgueira	Aceito
Cronograma	5_CRONOGRAMA.pdf	24/08/2023 23:20:53	Débora Louise Filgueira	Aceito

Endereço: Campus I / Prédio do CCS UFPB - 1º Andar
Bairro: Cidade Universitária **CEP:** 58.051-900
UF: PB **Município:** JOAO PESSOA
Telefone: (83)3216-7791 **Fax:** (83)3216-7791 **E-mail:** comitedeetica@ccs.ufpb.br

**CENTRO DE CIÊNCIAS DA
SAÚDE DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DA PARAÍBA -
CCS/UFPB**



Continuação do Parecer: 6.525.116

Declaração de Instituição e Infraestrutura	4_TERMO_DE_ANUENCIA_MITUACU_ASSINADA.pdf	24/08/2023 23:20:23	Débora Louise Filgueira	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	3_TERMO_DE_ANUENCIA_EVOT_ASINADA.pdf	24/08/2023 23:19:02	Débora Louise Filgueira	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_rosto_atual.pdf	21/04/2023 23:17:13	Débora Louise Filgueira	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

JOAO PESSOA, 22 de Novembro de 2023

Assinado por:

**Eliane Marques Duarte de Sousa
(Coordenador(a))**

Endereço: Campus I / Prédio do CCS UFPB - 1º Andar

Bairro: Cidade Universitária

CEP: 58.051-900

UF: PB

Município: JOAO PESSOA

Telefone: (83)3216-7791

Fax: (83)3216-7791

E-mail: comitedeetica@ccs.ufpb.br

ANEXO B

**CERTIDÃO DE AUTORRECONHECIMENTO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
DE MITUAÇU - PB**

03
[Assinatura]


REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que 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 e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Mituaçu**, localizada no município de Conde, Estado da Paraíba, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 004, Registro n. 314, f.21, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s): Severina Silveiro de Jesus CPF/MF 308.426.384-15
 Valdinete Francisca da Silva CPF/MF 726.619.254-49
 João Batista da Silva CPF/MF 110.488.244-20
 João de Melo Pereira CPF/MF 554.186.274-49
 Antonio da Silva Silvério CPF/MF 379.826.994-72

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.).....*[Assinatura]*....., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, **28 de julho** de 2005.

O referido é verdade e dou fé


UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF – Brasil
 Fone: (0 XX 61) 424-0106(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242
 E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br <http://www.palmares.gov.br>