

TERRITÓRIO MULTIDIMENSIONAL, EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E GEOPARK ARARIPE

MULTIDIMENSIONAL TERRITORY, HUMAN RIGHTS
EDUCATION AND GEOPARK ARARIPE

TERRITORIO MULTIDIMENSIONAL, EDUCACIÓN EN
DERECHOS HUMANOS Y GEOPARK ARARIPE

SUMÁRIO:

Introdução; 1. Pluralismo e autodeterminação dos povos: condições para a Educação em Direitos Humanos; 2. Conceito de território multidimensional: alternativa para uma educação decolonial; 3. Geopark Araripe: território de integração socioambiental e educação em Direitos Humanos; Considerações finais; Referências.

RESUMO:

Este artigo investiga como o conceito de território multidimensional serve de fundamento para as práticas educativas do projeto Geopark Araripe, na promoção da emancipação humana e integração socioambiental na região do Araripe, Estado do Ceará. Por meio de uma abordagem hipotético-dedutiva e revisão de literatura, parte-se na análise da autodeterminação dos povos como condição para o exercício de Direitos Humanos e da Educação em Direitos Humanos. Em seguida, apresenta-se o conceito de território multidimensional como possibilidade para uma educação decolonial. E por fim, são analisados os elementos materiais e imateriais que

Como citar este artigo:

SILVA, Cristóvão,
MENEZES,
Antonio. Território
multidimensional,
educação em
direitos humanos e
Geopark Araripe.
Argumenta Journal
Law, Jacarezinho – PR,
Brasil, n. 42 2024,
p. 365-395

Data da submissão:
04/10/2023

Data da aprovação:
27/09/2024

1. Universidade Federal do Rio Grande do Norte - Brasil
2. Universidade Federal do Rio Grande do Norte - Brasil

compõem o sentido de território na região do Araripe.

ABSTRACT:

This article investigates how the concept of multidimensional territory serves as a foundation for the educational practices of the Geopark Araripe project, in the promotion of human emancipation and socio-environmental integration in the Araripe region, State of Ceará. Through a hypothetical-deductive approach and literature review, it starts with the analysis of peoples' self-determination as a condition for the exercise of Human Rights and Human Rights Education. Then, the concept of multidimensional territory is presented as a possibility for decolonial education. And finally, Impacts are the material and immaterial elements that make up the sense of territory in the Araripe region.

RESUMEN:

Este artículo investiga cómo el concepto de territorio multidimensional sirve como base para las prácticas educativas del proyecto Geoparque Araripe, en la promoción de la emancipación humana y la integración socioambiental en la región de Araripe, Estado de Ceará. A través de un enfoque hipotético-deductivo y revisión de la literatura, se parte del análisis de la autodeterminación de los pueblos como condición para el ejercicio de la Educación en Derechos Humanos y Derechos Humanos. Luego, el concepto de territorio multidimensional se presenta como una posibilidad para la educación descolonial. Finalmente, se analizan los elementos materiales e inmateriales que configuran el sentido de territorio en la región de Araripe.

PALAVRAS-CHAVE:

Território; Educação em Direitos Humanos; Geopark Araripe; Integração Socioambiental.

KEYWORDS:

Territory; Human Rights Education; Araripe Geopark; Social and Environmental Integration.

PALABRAS CLAVE:

Territorio; Educación en derechos humanos; Geoparque de Araripe; Integración social y ambiental.

INTRODUÇÃO

A reprodução social é formada por aspectos materiais e simbólicos, em processos interdependentes e mutuamente influentes. A colonização, como forma de interferência externa nos processos sociais, baseia-se na dominação material (política, social, econômica, jurídica etc.) e na dominação simbólica (crenças, valores, ideias, interesses etc.). A interrupção da dominação direta não representa descontinuidade do processo de dominação simbólico, mantendo-se através da apropriação da visão de mundo dos povos colonizados.

Ao lado dos processos de descolonização, que representam a interrupção do domínio político externo, a Educação em Direitos Humanos – EDH, baseada na pluralidade cultural e no diálogo horizontal de saberes, pode ser mecanismo estratégico na realização da descolonização do imaginário social. Os povos que foram colonizados, como os brasileiros, precisam aprofundar os processos de resgate imaterial do território, através da identificação e do fortalecimento do sistema simbólico antes inferiorizado pelos colonizadores. Tomando-o, a partir de então, como fundamento para elaborar ações, projetos e estratégias de reprodução e integração socioambiental.

Diante desse quadro conceitual, o objeto deste artigo é entender como o conceito de território multidimensional serve de fundamento para as práticas educativas do projeto Geopark Araripe, na promoção da emancipação humana e integração socioambiental na região do Araripe, Estado do Ceará. São traçados três objetivos: primeiro, apresentar a relação entre autodeterminação dos povos e o conceito de território multidimensional, como condição para uma educação em direitos humanos; segundo, aproximar os conceitos de território multidimensional e práticas pedagógicas decoloniais, enquanto estratégias para o fortalecimento da identidade local; terceiro, identificar como as ações, estratégias e projetos do Geopark Araripe atuam para o fortalecimento da noção de território multidimensional na região do Araripe, Estado do Ceará.

Utiliza-se para a investigação uma abordagem hipotético-dedutiva do tema proposto, tomando a interdisciplinaridade como guia para análise em múltiplas perspectivas. Por meio de uma revisão de literatura, os conceitos de autonomia dos povos, colonização e colonialidade, decolonialidade, Educação em Direitos Humanos – EDH e educação decolonial, território multidimensional e processos de reprodução social – material e simbólico – são articulados em seus elementos comuns. O percurso metodológico engloba questões jurídicas, sociais, políticas e ambientais para propor uma contribuição às práticas socioambientais que são desenvolvidas na região do Araripe, por meio do Geopark Araripe, e fortalecer a libertação do imaginário social brasileiro.

A primeira parte do artigo discute o conceito de autodeterminação dos povos e seu reflexo na EDH. Começa com a investigação sobre os documentos internacionais, elaborados especialmente a partir dos anos 1945, que tratam de políticas globais anticoloniais. Por volta da década de 1960, a EDH é elevada à categoria de instrumento para a formação de sociedade autônomas e emancipadas. Entre os objetivos da educação insere-se fortalecer a cultura local, promover o diálogo com os saberes ancestrais e resgatar os valores éticos locais que convergem para dignidade humana.

A segunda parte do artigo trata dos aspectos material e imaterial da colonização, a partir dos conceitos de colonialismo (dominação material e política) e colonialidade (apropriação do sistema simbólico). Sob esse aspecto, o conceito de território multidimensional, se bem trabalhado, pode servir como anteparo às práticas pedagógicas decoloniais, as quais buscam superar a colonização simbólica por meio da retomada de epistemologias anteriormente renegadas.

A última parte do artigo apresenta a integração das ações, projetos e estratégias, desenvolvidas pelo Geopark Araripe, à noção de território. O Geopark Araripe utiliza o sentido plural de território para promover um sistema de integração socioambiental, decolonizando o imaginário da região do Araripe ao resgatar os valores dos povos ancestrais e das práticas culturais populares. A criação de uma rede regional de agentes faz emergir a noção de pertencimento, que é necessária para as ações humanas inserirem-se em equilíbrio no sistema amplo da natureza.

1. PLURALISMO E AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS: CONDIÇÕES PARA A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

O atual Sistema Internacional de Direitos Humanos, bem como a noção de desenvolvimento econômico, é fruto do conjunto de ideias iluministas (séculos XVII e XVIII¹), que foram estruturas sob a centralidade do ser humano na formação de toda a produção cultural. Como diz Villey (2007, p. 2), “Os direitos humanos são um produto da época moderna”. Com esse novo paradigma foi possível sustentar a diminuição do poder arbitrário coletivo ou estatal, ampliação da esfera de exercício da individualidade e a separação entre poder político e poder religioso.

Nesse mesmo íterim, o desenvolvimento de novas tecnologias ampliou a capacidade de produção humana e ganhos econômicos. Segundo Villey (2007), a Modernidade produziu idealismos irmanados, como o progresso (modo de reprodução material) e felicidade (sistema social simbólico), os quais seriam fruto do trabalho de cientistas e técnicos. A partir do século XVI, com a expansão do capitalismo através da colonização de povos e territórios, surgiu uma noção totalizante de progresso, baseada no controle e uso completo dos recursos humanos e naturais. A felicidade viria a tornar-se engrenagem do sistema, como resultado do consumo das mercadorias produzidas, assim convergindo ao mesmo fim do progresso, que é a produção e acumulação de riquezas.

Villey (2007) apresenta uma noção dual de ideais iluministas, quando se refere a progresso e felicidade como valores fundantes do sistema social pensado a partir da modernidade. A dualidade contém uma tensão que se evidencia no fato de a mesma matriz teórica servir de fundamento para o processo de colonização de povos nas Américas, África e Ásia, e, mais tarde, base para formação dos Direitos Humanos, que irá se opor à dominação e extermínio de povos e territórios.

Habermas (1983), sobre as relações social, pensa a partir de um sistema dúplice de engrenagens. Para ele há “regras de agir instrumental” (p. 112), que organizam a cooperação social para a produção social dos meios de subsistência. Ao lado dessas, há as “regras de agir comunicativo” (p.113), que organizam a interação social para a repartição da produção social dos meios de subsistência. De maneira coordenada, os dois campos sociais se autodeterminam, porém, não impede a assimilação de um pelo outro.

No campo do agir instrumental, o desenvolvimento e o progresso moderno estão articulados com a noção de domínio e controle para uso utilitarista. Fruto dessa visão de mundo, o colonialismo atua com base na “[...] ignorância da reciprocidade e na incapacidade de conceber o outro a não ser como objeto.” (BOAVENTURA, 2011, p. 81). Os recursos naturais e humanos, dos locais conquistados, deveriam servir ao fortalecimento do sistema mercantilista de trocas, submetendo todo o sistema social a esta finalidade. Os interesses e modos de vida que não reforçasse esse fim deveriam ser combatidos, negados e apagados.

No campo do agir comunicativo, a busca pela felicidade representa a interação através da realização espiritual, imaginária e simbólica. A modernidade/colonização reduziu o campo da interação, submetendo-o ao agir instrumental, por isso, organiza-se em oposição ao passado – sem tradições ou particularismos (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 12). Daí resulta a planificação do mundo, em prol dos colonizadores, que promoveu a destruição de todos as visões de mundo não convergentes. Os povos dominados foram identificados ao passado e à irracionalidade mística, portanto inadequados à construção da sociabilidade moderna.

Para Dussel (1993), o processo de colonização da América, África e Ásia, pelos europeus, é fato fundante do pensamento moderno. Se o iluminismo confere possibilidades emancipadoras à universalidade humana, a Modernidade representa o triunfo do progresso sobre a emancipação. O estabelecimento de uma “[...] razão dominadora, vitimária e violenta.” (DUSSEL, 1993, p. 24).

A razão emancipadora submerge diante dos interesses de dominação, exploração e opressão. A negação do outro (diferente) como sujeito humano, em virtude da necessidade desenfreada de conquista, faz-se pela desterritorialização e hiperindividualização das pessoas. Os sistemas de reprodução material e simbólico, ligados ao espaço geográfico, são destruídos, acabando com as ideias de identidade e pertencimento comunitário.

A modernidade “[...] ‘nasceu’ quando a Europa pôde se confrontar com o seu ‘outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. (DUSSEL, 1993, p. 8). Ao romper com as articulações e referências sociais dos povos colonizados, as co-

munidades e seus fundamentos culturais (materiais e simbólicos) foram dissolvidos. A relação com a natureza e a coletividade foi substituída pelo vazio individual, que preenche os sujeitos subalternizados e despossuídos do sistema simbólico que sustentava o sentido de pertencimento territorial.

A expropriação que os povos colonizados sofreram não diz respeito apenas aos recursos naturais, mas aos processos sociais também. Ao referir-se à desterritorialização dos povos, como produto da modernidade/colonização, toma-se o conceito de território como “[...] processo de apropriação e controle do espaço geográfico com seus recursos e suas gentes [...]” (PORTO-GONÇALVES, 2012, 34). Desterritorializar designa a perda da capacidade de gerir o sistema econômico e político dos recursos socioambientais, bem como o sistema de valores, crenças e interesses, que serve de referência para a interação sociocultural.

Os colonizadores não se apossaram apenas do espaço geográfico, pois “[...] não há apropriação material que não seja ao mesmo tempo simbólica, o processo de apropriação da natureza é acompanhado, ao mesmo tempo, por uma tensa e intensa luta pelos sentidos a ela atribuídos” (PORTO-GONÇALVES, 2012, 34). A colonização representa o extermínio do território, no sentido material e simbólico. Ao apropriar-se das pessoas e dos recursos naturais, os europeus passaram a controlar o processo de reprodução material. Ao subalternizar os saberes locais – arte, cantos, língua, religião –, os europeus substituíram o sistema simbólico, impedindo que a interação sociocultural se realizasse de forma autônoma e emancipada.

Os povos colonizados, apesar da força material e simbólica do domínio externo, nunca abandonaram a busca por autonomia ou autodeterminação. Se hoje é tido como direito universal dos povos, antes nasceu como conceito histórico e político, sentido encontrado nas lutas de libertação política e formação de Estados independentes. (BIAZI, 2015). Nas Américas o processo de descolonização material estava quase completo ainda no século XIX, antecipando muito das discussões de direito internacional do século XX. (PRADO, 2003). A resistência em manter vivo o território nunca foi abandonada, apesar de mais de 300 de domínio, opressão e extermínio.

Como questão jurídica internacional, o aparecimento da autode-

terminação dos povos deu-se, de forma mais sistemática, após a Primeira Guerra, com a formação da Liga das Nações. Porém, só foi inserido em um documento internacional após a Segunda Guerra, na criação da Organização das Nações Unidas – ONU (BIAZI, 2015, p. 183). A Carta das Nações Unidas (1945) traz, no artigo 1, entre os objetivos da ONU “Desenvolver relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito ao princípio da igualdade de direitos e *autodeterminação dos povos*, e tomar outras medidas apropriadas para fortalecer a paz universal.” (ONU, 1945 – destaque nosso). Apesar da importância jurídica do feito, nesse momento, a inserção do princípio na Carta não produziu efeitos concretos.

A interpretação dada ao texto estava submetida aos demais interesses políticos internacionais, de tal modo que os resultados práticos só se realizavam no âmbito interno, sem, contudo, extinguir as relações coloniais (BIAZI, 2015). Quando interpretado em conjunto com outras partes da Carta da ONU, como os capítulos XI (Territórios sem autogoverno), o XII (Sistema Internacional de Tutela) e o XIII (Conselho de Tutela), o princípio da autodeterminação perdia força. Estes três capítulos, na verdade, organizavam o sistema colonial. Ao final, a ONU serviu, naquele momento, como faz de conta na abolição a dominação colonial.

Mesmo sem criar direitos e deveres objetivos, o princípio da *autodeterminação dos povos* passou a ser instrumento de luta, nos anos de 1960 e 1970, pelo reconhecimento de muitos Estados independentes, especialmente na África e Ásia (ALMADA; SANTOS, 2011). Os fatos reforçam que a instrumentalidade jurídica e os consensos formais não são suficientes para romper as barreiras da opressão e do domínio. Segundo Lanovoy (2015, p. 389), “foi apenas com o desenvolvimento do processo de descolonização que surgiu um consenso quanto à aplicação da autodeterminação a todos os territórios não autônomos²²”. Os acontecimentos sociais e políticos posteriores preencheram de sentido o princípio para além de *governo interno próprio*, garantindo *ausência de interferência externa*.

No contexto internacional da descolonização política, outro marco normativo é a Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais, de 1960. Por meio deste, a autodeterminação tornou-se um direito legal (LANOVOY, 2015). Reconheceu-se que o processo de colonização, em que o poder político é exercido por uma nação estrangeira, é impedimento para a promoção e concretização dos Direitos Humanos.

O principal objetivo do documento foi a formação de um compromisso amplo para a extinção das dominações coloniais, reconhecendo a autodeterminação dos povos como pressuposto e realização de Direitos Humanos.

A partir desse movimento, as discussões sobre as liberdades individuais – civis e políticas –, bem como os futuros compromissos sobre direitos sociais e coletivos, tomam a independência política como ponto inicial. O Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos – PIDCP (ONU, 1966) e o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais – PIDESC (ONU, 1966) trazem em seus primeiros artigos a autodeterminação dos povos como direito universal. A partir de então, sob o ponto de vista jurídico, tornou-se insustentável a afirmação de universalidade, indivisibilidade e interdependência dos Direitos Humanos diante da convivência com a “[...] subjugação dos povos à dominação e à exploração estrangeira [...]”. (ALMADA; SANTOS, 2011). A um só tempo, o sistema normativo afirmava e negava a fundamentalidade de tais direitos. Os Pactos e a Declaração criaram um dever jurídico, além de ético e político, de descolonização e independência como pressuposto à existência de Direitos Humanos.

Os documentos internacionais afirmaram o dever de devolver aos povos a capacidade de se autogerir, criando governos e instituições políticas, o que não significa a conclusão do processo de autonomia e autodeterminação. Ainda é preciso romper com o sistema simbólico do colonizador. A primazia da cultura europeia continuou através das elites locais que os substituíram no exercício do poder, em um processo de “colonialismo interno” (CASANOVA, 2006).

Conforme Casanova (2006), a reprodução da visão de mundo colonizadora, representa subalternização de todos os interesses sociais ao progresso e desenvolvimento econômico. As elites locais não romperam com esse modo de pensar, restabelecendo os valores e princípios sociais dos povos nativos. Aprofundaram o apagamento de outros sistemas culturais, em processo mais gravoso, pois agora conduzido pelos colonizados. De alguma forma, manteve-se a opressão em função da raça, crença, religião, sustentando a inferioridade cultural, social, política ou econômica.

Seguindo no processo de extinção do domínio colonial, como condição para a realização dos Direitos Humanos, a educação passou a ter papel

importante na desconstrução do imaginário colonizador e reconstrução do imaginário descolonizado. O PIDESC, no artigo 13, ao tratar do direito à educação, estabelece entre seus objetivos “fortalecer o respeito pelos direitos humanos e liberdades fundamentais”, e ainda, a constituição de “uma sociedade livre, favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e entre todos os grupos raciais, étnicos ou religiosos [...]”. (ONU, 1966). Tais objetivos só podem ser atingidos se a dignidade do sistema simbólico subalternizado for restabelecida. Os sujeitos devem ser autônomos para o diálogo e concretização dos valores dos Direitos Humanos, a partir das necessidades internas e não de compreensões abstratas e universais.

De forma mais direta, a Convenção sobre os Direitos da Criança, de 1989, no artigo 29, afirma que a educação é baseada no respeito “à sua própria identidade cultural, ao seu idioma e seus valores, aos valores nacionais do país em que reside, aos do eventual país de origem, e aos das civilizações diferentes da sua”. (ONU, 1990). Ao ampliar as finalidades dos processos educativos, reconhece-se que sua função social gira entorno do compromisso com o pluralismo cultural e o respeito à diferença. A educação é instrumento capaz de aprofundar o processo de descolonização, especialmente ao adotar uma postura decolonial, que representa reconhecer a si como sujeito de dignidade e pertencente a uma comunidade autônoma.

Para Santos (2010, p. 439), “[...] enquanto forem concebidos como direitos humanos universais em abstrato, os direitos humanos tenderão a operar [...] como uma forma de globalização hegemônica” (SANTOS, 2010, p. 439). A educação, como direito e estratégia para realização dos Direitos Humanos, será emancipadora e promotora da autonomia se não estiver comprometida com em absoluto com os valores da modernidade/colonização. Permitir a retomada dos valores ancestrais e dos saberes negados pelos colonizadores é a melhor forma de interromper o processo de dominação, particularizando os Direitos Humanos em busca de um consenso global sobre a dignidade humana.

Para que a educação seja meio para a autodeterminação dos povos, é necessário que haja o compromisso com a decolonialidade, que parte do reconhecimento de que “o mundo colonial é um mundo maniqueísta. [...] A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade

sem valores [...], que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado” (FANON, 1968, p. 30-31). A colonização reduz os povos colonizados a um nada humano, à inexistência epistêmica. A desumanização, a desterritorialização e a desimbolização são processos que impedem a autônima, mesmo diante da interrupção do domínio externo.

Para Oliveira e Candau (2010, p. 24), “a decolonialidade representa uma estratégia que vai além da transformação da descolonização, ou seja, supõe também construção e criação. Sua meta é a reconstrução radical do ser, do poder e do saber.”. A educação deve se realizar como instrumento de reconstrução imaterial. Ao lado do consenso internacional sobre a extinção do domínio colonial, é necessário formar novos consensos, que a educação para a realização dos Direitos Humanos precisa decolonizar o imaginário.

Sobre a EDH e suas finalidades, a Declaração e Programa de Ação de Viena, nos artigos 78 a 82, afirmam como princípio a indispensabilidade da educação para “[...] desenvolver plenamente a personalidade humana e fortalecer o respeito pelos direitos humanos e liberdades fundamentais [...]”; a qual deve “[...] incluir a paz, a democracia, o desenvolvimento e a justiça social [...]” (ONU, 1993). Não é possível que tais resultados sejam concretizados se os povos colonizados não forem libertos em absoluto dos efeitos desumanos da colonização. A EDH precisa adotar a dimensão da decolonialidade, em ambiente de realização da autonomia dos povos. Uma das formas de fazer isso é resgatar o território imaginário perdido em virtude do extermínio simbólico que resultou da colonização.

2. CONCEITO DE TERRITÓRIO MULTIDIMENSIONAL: ALTERNATIVA PARA UMA EDUCAÇÃO DECOLONIAL

A realização do direito humano à autodeterminação dos povos depende de múltiplas estratégias de descolonização. Estas passam pela interrupção da interferência política externa e pela ruptura do conjunto de valores coloniais que, ao longo dos anos de dominação e opressão, substituíram o sistema simbólico dos povos colonizados. A EDH pode ser um instrumento decolonial, na medida que resgate os saberes locais e promova as noções de identidade cultural e pertencimento comunitário.

Indo ao encontro desses interesses, o conceito de território multidimensional serve como elemento de fortalecimento dos valores, crenças e

princípios éticos de oposição à visão de mundo baseada em uma racionalidade instrumental/colonial. O território permite o retorno à visão global e sistêmica das práticas sociais, realocando as noções de desenvolvimento e progresso.

Nesse sentido, Raffestin (1993) faz uma distinção entre espaço e território, o primeiro seria um dado e o segundo um construto. Nas palavras do autor: “É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintomático (ator que realiza um programa) em qualquer nível” (RAFFESTIN, 1993, 143). A noção de espaço refere-se àquilo que existe sem a intervenção humana, é matéria prima para a ação social. O território diz respeito ao resultado da intervenção humana e a criação de um sentido cultural para o espaço, só podendo ser plenamente apreendido em uma perspectiva multidimensional.

Em uma abordagem relacional (político-econômico e simbólico-afetivo), chega-se ao conceito de territorialidade, “[...] um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema” (RAFFESTIN, 1993, p. 160). A territorialidade, portanto, diz respeito à interação entre diversas dimensões – culturais e naturais –, as quais se conjugam em um elemento comum.

O território possui, portanto, “[...] uma dupla conotação, material e simbólica [...]”. (HAESBAERT, 2007, p. 20). O campo da territorialidade é aquele que Habermas (1983) designa como espaço das ações para interação humana, sustentado em uma perspectiva de formação de consensos culturais. Faz parte do território todo o sistema de crenças, estrutura social e familiar, sistema linguístico, conhecimentos práticos e filosóficos, artes e valores etc. Ao lado do sistema simbólico, as relações econômicas/materiais dizem respeito ao “[...] modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar.” (HAESBAERT, 2007, p. 22).

Dizendo de outra forma, o território implica no exercício do poder social. Os aspectos físicos – geologia, relevo, fauna, flora etc. – delimitam o espaço territorial e fornecem os elementos que irão sustentar a produção cultural. Por isso que a dominação territorial advinda da colonização se refere ao “[...] poder no sentido mais explícito, de dominação, quanto ao

poder no sentido mais implícito ou simbólico, de apropriação.” (HAES-BAERT, 2007, p. 21). A colonização, para ser bem-sucedida, é realizada no nível material e simbólico. O resgate do território colonizado passa pelo resgate em suas duas dimensões.

A concretização de uma sociedade autônoma e emancipada passa, necessariamente, pela libertação do domínio e da apropriação. Ao se perguntar *qual a herança da dominação europeia sobre os povos colonizados?*, a resposta tem que abarcar as duas conotações apresentadas, dividida entre a “[...] desigualdade e injustiça sociais [...]” e o “[...] legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo que vivemos e das epistemes que lhe são próprias”. (PORTO-GOÇALVES, 2005, p. 10). A colonização desterritorializa os sujeitos, rompendo com o exercício local dos modos de reprodução material e imaterial. Sob o argumento da universalidade do saber, o imaginário cultural dos povos colonizados é apagado e a noção de pertencimento destruída.

O domínio material e simbólico do processo de colonização é decomposto por Quijano (2007) em Colonialismo e Colonialidade. Para ele, ambos os conceitos são interdependentes, coexistindo em um jogo de sustentação mútua, porém não absoluta. Colonialismo refere-se ao “controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada possui uma diferente identidade e as suas sedes centrais estão, além disso, em outra jurisdição territorial” (QUIJANO, 2007, p. 93). O processo de dominação política, em que se controla todo o sistema normativo, econômico e político é exercido de forma direta por meio de instituições formais e informais. É relevante perceber que o povo colonizador – a Metrópole – apenas exerce o poder, sem a ele se submeter.

Quanto à dominação simbólica, “[...] a colonialidade provou ser, nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura que o colonialismo. Porém, sem dúvida, foi forjada dentro deste, e mais ainda, sem ele não teria podido ser imposta à inter-subjetividade de modo tão enraizado e prolongado”. (QUIJANO, 2007, p. 93). Ao contrário da dominação material, pelo exercício do poder político, a colonialidade refere-se à colonização dos processos de reprodução imaterial, ou seja, o sistema simbólico que sustenta a interação social. Enquanto visão de mundo e substrato cultural, o imaginário serve à manutenção e reprodução material. Ao ser domina-

da pelos colonizadores, o sistema de valores, crenças e interesses tende a reproduzir o mesmo sistema opressor e de extermínio dos colonizadores. Ainda que sem a ação direta deles, o pensamento colonial autonomiza-se no imaginário dos povos colonizados.

A dominação política e econômica refere-se, assim, a apenas uma parte da colonização, em que “[...] a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império.” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131). Os acordos internacionais, ao se referirem à autodeterminação dos povos, buscaram acabar com o domínio e a opressão, rompendo com o colonialismo e o imperialismo. Porém, a dominação simbólica persiste, impedindo o restabelecimento do sentido amplo de território, mantendo uma parte colonizada.

Mantém-se a dominação que “[...] se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da idéia [sic] de raça.” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131). A desterritorialização simbólica permanece, pois, o imaginário não se desfaz e refaz de forma imediata. Após anos de inferiorização e extermínio, o pensamento colonial ganha formas autônomas de (re)produção.

Mesmo adquirindo o direito à autodeterminação, exercendo o poder político, econômico e social, as práticas sociais tendem a reproduzir os mesmos fundamentos do domínio colonial. A colonialidade “[...] se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos [...]”. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131). Para o rompimento do ciclo de dominação colonial, faz-se necessário elaborar estratégias de libertação simbólica, práticas educativas para a autonomia da interação social.

A colonialidade deve ser revertida por meio da decolonialidade, que está comprometida com a libertação do imaginário social e individual, restabelecendo a emancipação de povos e territórios. Sob esta perspectiva teórica, é possível pensar em uma educação decolonial, que segundo Walsh (2013, p. 19), são “[...] práticas insurgentes que fraturam a modernidade/colonialidade e tornam possível outras maneiras de ser, estar, pensar, saber, sentir, existir e viver-com”. O papel de uma pedagogia decolonial é partilhar um arcabouço epistêmico de resistência, baseada naqueles ele-

mentos culturais anteriormente marginalizados.

Tais práticas passam pela ampliação do espaço de aprendizagem, indo além do ambiente escolar. Os objetivos desta educação devem estar alinhados às necessidades de resistir, criar e intervir na realidade social. Como condição, pressupõe “[...] atacar as condições ontológicas-existenciais e de classificação racial e de gênero; incidir e intervir em interromper, transgredir, desencaixar e transformá-las de maneira que superem ou desafiam as categorias identitárias [...]” (WALSH, 2013, p. 55). A reprodução material e cultural não pode ser tomada como aspecto isolado no sistema social, mas como pertencente ao mesmo território. Todo o modelo de trabalho e produção de riqueza da modernidade/colonialidade é sustentado por um conjunto de crenças e valores sociais e individuais. Em resposta, outro modelo de reprodução material precisa ser pensado e aplicado, o que só é possível se sustentado por um sistema simbólico decolonial.

O reconhecimento da identidade cultural (raça, gênero, etnia etc.) pode facilmente ser elevado ao único elemento passível de decolonização, mantendo as mesmas estruturas de relação entre os seres humanos e a reprodução material. A radicalidade decolonial, como pensa Walsh (2013), deve ser capaz de ir às bases das condições que sustentam o modelo social da modernidade/colonialidade. Sem uma pedagogia abrangente de todos os processos sociais, a educação continuará a serviço da reprodução do pensamento colonizador.

Em uma proposta de articulação dos recursos materiais e imateriais que formam o território, estratégias, ações e projetos sociais precisam partir de uma visão integradora socioambiental. A EDH, de objetivos decoloniais, precisa estar articulada aos instrumentos de reprodução material (política, econômica e social). A perspectiva aqui apresentada pode servir de base para análise de projetos de desenvolvimento sustentável, como o Geopark Araripe, que atuam para fortalecer a percepção de território multidimensional do Araripe, no sul do Estado do Ceará.

3. GEOPARK ARARIPE: TERRITÓRIO DE INTEGRAÇÃO SOCIOAMBIENTAL E EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

Os Geoparques Globais são um projeto da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO, que tem como finalidade promover a integração socioambiental de regiões ricas em re-

cursos culturais, humanos e ambientais. Os locais escolhidos para abrigar um projeto Geoparque “[...] são gerenciados com um conceito holístico de proteção, educação e desenvolvimento sustentável.” (UNESCO, 2021). Os fundamentos baseiam-se na integração dos elementos que compõe o território, inserindo os seres humanos e suas necessidades como pertencentes ao mesmo sistema que os recursos ambientais.

Os geoparques, reconhecendo a multidimensionalidade do território, atuam em “[...] conexão com todos os outros aspectos do patrimônio natural e cultural da área, para aumentar a consciência e a compreensão das principais questões que a sociedade enfrenta [...]” (UNESCO, 2021 – tradução do autor). Para fortalecer a identidade cultural local não são executores de políticas internacionais pré-definidas. A autonomia na gestão das ações, projetos e estratégias, a partir dos interesses locais, permite que haja resgate de todo o sistema simbólico local. A convergência e articulação das ações regionais, nos aspectos culturais, econômicos e ambientais, inserem-se na dinâmica de construção da ideia de pertencimento territorial.

O projeto Geoparques Globais teve início em 2001. Em 2004, os 25 Geoparques existentes (17 na Europa e 8 na China), criaram a *Global Geoparks Network* (GGN), para intercâmbio e cooperação. Atualmente, existem 161 Geoparque Globais da UNESCO, espalhados por 44 países. (UNESCO, 2021). Além da GGN, existem as seguintes redes regionais de geoparques: *European Geoparks Network* (EGN), *Asia Pacific Geoparks Network* (APGN) e *Red de Geoparques Mundiales de UNESCO para América Latina y el Caribe* (Red GeoLAC). Todas as redes de integração regional dos Geoparques, como a global, estão comprometidas com o aprofundamento de ações de gerenciamento holísticos dos territórios.

A Declaração Fundadora da Rede Geoparques Mundiais da América Latina e do Caribe (2017) afirma que a visão holística e integradora entre os elementos do território é uma das bases para as ações a serem implementadas: “[...] os geoparques possuem um patrimônio geológico com relevância internacional com forte relação com biodiversidade, os elementos culturais do território e com as pessoas, as suas identidades e particularmente os povos indígenas”. O território não é fragmentado, em que os aspectos materiais e imateriais são isolados, o que fortalece a perspectiva de existência e interdependências multidimensionais.

No Brasil, o Geopark Araripe que é integrante da GGN e da Red GeoLAC, foi criado em 2006, no entorno da Chapada do Araripe, sul do Estado do Ceará, em uma região conhecida como Cariri cearense, em referência à etnia indígena Kariri. (GEOPARK ARARIPE, [s.d], p. 7). Há uma rica diversidade cultural, histórica, religiosa e étnica. O território é formado por um “[...] patrimônio geológico e paleontológico de relevância internacional [...] importante registro geológico do período Cretáceo [...]”. (GEOPARK ARARIPE, [s.d], p. 16). Entendendo as potencialidades existentes, as ações são desenvolvidas em articulação com os gestores municipais, entidades governamentais e da sociedade civil para resgate da identidade, memória e saberes das culturas locais.

Do ponto de vista geográfico, o Araripe (que significa *Lugar de Araras* na língua Tupi) é formado por uma chapada e uma bacia sedimentar. A Chapada do Araripe “[...] é um imenso planalto de formação sedimentar [...]” que une os Estados do Ceará, Pernambuco e Piauí, com “[...] cerca de 180 quilômetros de comprimento no seu maior eixo leste/oeste, e com uma variação de cerca 30 a 70 quilômetros de largura no seu eixo norte/sul. [...] a sua área é de 7.500 quilômetros quadrados e sua altitude varia de 1.000 a 700 metros [...]”. (LIMAVERDE, 2015, p. 64).

Sob o ponto de vista social, a região do Araripe possui uma identidade cultural “[...] que se apresenta em diversas manifestações folclóricas, danças, literatura, cantorias, expressões religiosas e artísticas, que mantêm vivas as tradições dos seus antepassados.” (GEOPARK ARARIPE, [s.d], p. 16). Dentre as várias manifestações estão os grupos de Reisado, que, segundo o professor e pesquisador Cacá Araújo, “[...] é um dos maiores e mais vivos legados dessa fusão de etnias. É um folguedo popular de grande complexidade, pois reúne em si elementos de vários outros folguedos, sendo o Bumba-meu-boi o mais importante dentre eles.” (RODRIGUES, 2017). O Reisado é produto símbolo do território do Araripe, que expressa a multiplicidade de influências culturais, fundindo elementos europeus, indígenas e africanos.

Além do Reisado, o Araripe é território de outros “[...] folguedos, como Coco, Maneiro Pau, Lapinhas Vivas, Bacamarteiros, Maracatus e Bandas Cabaçais, e mais os Aboiadores, Repentistas, Poetas e Cantadores [...]”. (RODRIGUES, 2017). Essas múltiplas manifestações, em suas mais variadas formas, expressões estéticas e influências históricas são parte do

território do Araripe, portanto, importante aspecto da identidade coletiva.

Ainda nas manifestações culturais de matrizes religiosas, a região do Araripe foi local atuação do Padre Cícero Romão Batista – Pe. Cícero, que no começo do século XX (1911) foi personagem decisivo na fundação a cidade de Juazeiro do Norte – CE e tornou-se personagem central nas disputas políticas, sociais e econômicas da época (NETO, 2009.). A partir de 1889, a cidade tornou-se um centro de peregrinação religiosa, após a beata Maria de Araújo ter sido protagonista do “milagre do Juazeiro”, em que uma hóstia na sua boca “[...] mudou de forma e de cor. Transformou-se, inesperadamente, em sangue vivo.” (NETO, 2009, p. 65, 67). Junto com o Pe. Cícero, Maria de Araújo, uma mulher sertaneja, pobre e negra, tornou-se símbolo do exercício da fé cristã popular, muitas vezes combatida pela teologia dominante da Igreja Católica.

Por meio das atividades religiosas e políticas, o Pe. Cícero transformou a região em espaço de acolhimento e esperança para vários sertanejos que buscavam sobreviver às severas secas e escassez de víveres que atingia a região. Especialmente “Os pobres do interior do Maranhão da Bahia, como também os dos sertões de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte [...], de uma região do rio São Francisco, no estado de Alagoas, assolado pela miséria.” (CAVA, 2014, p. 158).

A atuação do Pe. Cícero é radical pois transforma a teologia cristã dominante em prática social associada ao território e às necessidades locais. Ele conseguia formar laços com os pobres em função de “[...] uma capacidade dialogal baseada, sobretudo, em duas perspectivas: uma de cunho mais sociológico e outra de cunho mais teológico”. (SOUZA, 2018, p. 355). O aspecto social das práticas religiosas fica evidente pela teologia voltada às necessidades práticas e as condições materiais de vida. Quanto ao aspecto teológico, parte “[...] de uma concepção de Deus que nasce da experiência, da praticidade do cotidiano, de baixo, do contexto e da vida, assim como a religiosidade popular da região.” (SOUZA, 2018, p. 356).

As ações social-religiosas do Pe. Cícero tornavam vivos os preceitos espirituais, fazendo com que além do reino dos céus, as pessoas pudessem criar redes de solidariedade terrenas para amenizar o sofrimento da miséria. Com base nesses fundamentos, deu-se a formação da comunidade do Caldeirão da Santa Cruz, “[...] dizimada pelo governo em 1938 e fundada pelo beato José Lourenço, com forte influência do Pe. Cícero e com a

presença de seus romeiros.” (SOUZA, 2018, p. 360). O Pe. Cícero enviava para a comunidade os sertanejos e romeiros que chegavam em busca de sustento e proteção contra a fome, a pobreza e a seca. O fim da comunidade deu-se em função dos valores e das práticas ali desenvolvidas, as quais foram associadas ao misticismo, ao fanatismo religioso e ao atraso no desenvolvimento da região.

As relações simbólicas e material, que formaram o território do Caldeirão, diziam respeito à subsistência humana a partir dos “[...] valores cristãos de cooperativismo, de união, de solidariedade e fraternidade, que estavam presentes, de forma efetiva, no modo de trabalho dos sertanejos de José Lourenço.” (p. 31). Com tais fundamentos, a reprodução material baseava-se na agricultura, pecuária (boi, porco e galinha) e na produção de mel, couro e cerâmica. Todos os recursos eram destinados para o consumo interno e o excedente para comercialização ou caridade.

A criação da Comunidade do Caldeirão junta-se aos estímulos para florescimento de uma economia local, baseada na agricultura familiar e na produção de artesanatos. Em sentido mais amplo, tais ações estavam guiadas pela “[...] acolhida aos romeiros, de solidariedade com os que sofriam os problemas e as intempéries do clima e suas secas e de apoio aos mais pobres [...]”. (SOUZA, 2018, p. 361). O território, no entorno da Chapada do Araripe, com as propostas de convivência socioambiental do Pe. Cícero, permitiu a reprodução material e simbólica da vida. De uma forma inteligente, os preceitos religiosos cristãos, de base universal, particularizaram-se ao se integrar às necessidades e interesses dos sertanejos.

O sentido amplo de território, que engloba os aspectos culturais e naturais, fica evidente nos chamados *Preceitos ecológicos do Pe. Cícero*. São um conjunto de orientações que visavam “[...] uma convivência mais harmônica com o semiárido, apontando práticas de preservação do meio ambiente além de técnicas de trabalho na agropecuária bem mais acertadas para áreas sujeitas aos processos de degradação e desertificação [...]” (SILVA, 2013, p. 196). O Pe. Cícero representa, na região, a possibilidade de intercâmbio entre o discurso religioso (simbólico) e as necessidades humanas e recursos naturais (material). Os seus preceitos apontam para a possibilidade de visão holística do território, interpretando e contextualizando valores e crenças aos interesses locais.

A compilação dos preceitos foi feita pelo “[...] ecologista, engenheiro

agrônomo J. Vasconcelos Sobrinho [...]” que organizou “[...] os conselhos de Padre Cícero na forma de decálogo ecológico como hoje eles são conhecidos e divulgados [...]”. (WALKER, [s.d.]). O Pe. Cícero não sistematizou os conselhos agroecológicos, que eram dados aos remeiros da janela da sua casa ou por meio de cartas, nem, provavelmente, os informou da maneira como foi organizado posteriormente. Mesmo assim, é possível ter uma ideia do intercâmbio entre o sistema simbólico e os aspectos materiais do território do Araripe.

Segundo o professor Daniel Walker ([s.d.]), os preceitos são:

1. - Não derrube o mato nem mesmo um só pé de pau.
2. - Não toque fogo no roçado nem na caatinga.
3. - Não cace mais e deixe os bichos viverem.
- 4.- Não crie o boi nem o bode soltos; faça cercados e deixe o pasto descansar para se refazer.
- 5.- Não plante em serra acima nem faça roçado em ladeira muito em pé; deixe o mato protegendo a terra para que a água não a arraste e não se perca a sua riqueza.
- 6.- Faça uma cisterna no oitão de sua casa para guardar água de chuva.
7. - Represe os riachos de cem em cem metros, ainda que seja com pedra solta.
- 8.- Plante cada dia pelo menos um pé de algaroba, de caju, de sabiá ou outra árvore qualquer, até que o sertão todo seja uma mata só.
- 9.- Aprenda a tirar proveito das plantas da caatinga, como a maniçoba, a favela e a jurema; elas podem ajudar a conviver com a seca.
10. - Se o sertanejo obedecer a estes preceitos, a seca vai aos poucos se acabando, o gado melhorando e o povo terá o que comer. Mas se não obedecer, dentro de pouco tempo o sertão todo vai virar um deserto só.

Os preceitos são simples, mas com informações precisas sobre a relação humano-espaço-tempo. A formação de uma simbiose sustentável é capaz de manter as condições para a subsistência, mesmo diante das dificuldades que o semiárido impõe à vida humana. A visão que o Pe. Cí-

ceros adotava sobre o território diz muito sobre os valores que guiavam os seus conselhos, os quais previam que o desequilíbrio no uso dos recursos naturais tornaria o espaço inóspito à vida. A relação do sertanejo com o território remonta aos ancestrais que habitaram a região, especialmente sob o aspecto da interação socioambiental.

A região do Araripe, provavelmente desde os séculos IX e X, abriga o sistema social dos índios Kariris. Para esse povo, a terra não era “um objeto do qual pudessem apropriar-se, tampouco era concebida como propriedade privada, [...] subtraía-se, tão somente, o necessário para sobreviver e socializar entre os integrantes das tribos, ou da aldeia.” (LIMAVERDE, 2015, p. 93-94). A visão de mundo deles contrasta com a dominação e exploração dos recursos naturais, baseados em uma visão antropocêntrica, da qual os colonizadores europeus são fruto. A integração e a noção de pertencimento à natureza, como sistema total, impediam a separação entre humanos e natureza.

Elementos como a água e a terra representavam “[...] não só o suporte ou a base da vida social dos indígenas, mas estava intrinsecamente ligada ao seu sistema de mundo e de conhecimentos em relação à vida [...]” (LIMAVERDE, 2015, p. 94). A noção de território fragmentado, formado por elementos independentes, que estão à serviço dos interesses exclusivamente humanos de progresso e desenvolvimento, era desconhecida dos povos Kariris. O resgate desses valores é essencial para a construção de práticas decoloniais, baseadas na reconstituição das visões de mundo subalternizadas e no diálogo entre os saberes atuais e os ancestrais.

O desconhecimento da existência dos índios Kariris, seus modos de reprodução material e simbólico, impossibilita que a descolonização seja ampla e radical. Os povos que habitavam a região do Araripe não foram todos exterminados fisicamente, mas de forma gradual foram aldeados e aculturados, depois incorporados lentamente às povoações nascentes (LIMAVERDE, 2015). O encobrimento simbólico foi mais eficaz, com a perda das línguas, celebrações religiosas, mitos, músicas, pinturas etc., que compõem a visão de mundo de um povo.

Sob o ponto de vista da diversidade ambiental e geológica, além da Chapada do Araripe, ainda há a maior bacia sedimentar do interior do Nordeste brasileiro, sendo, por isso, rica em registros geológicos (há aproximadamente 150 milhões de anos) e registros fossilíferos do período

Cretáceo (entre 120 e 100 milhões de anos). (GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ, 2012). Esse espaço é formado por “[...]uma diversidade biológica notável, incluindo flora e fauna singulares, com características típicas de regiões semiáridas.” (GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ, 2012, p. 53). É possível encontrar diversos tipos de vegetação, como Caatinga, Mata Úmida, Cerrado e Carrasco, com espécies típicas que fazem parte da culinária local, entre os quais estão o pequi e cajuí. (GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ, 2012).

A fauna é formada por múltiplas espécies, sendo a mais representativa “[...] o Soldadinho-do-araripe (*Antilophia bokermanni*), pássaro endêmico da Chapada do Araripe e símbolo de luta na conservação de espécies em risco de extinção.” (GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ, 2012, p. 56). Os elementos que compõem o território do Araripe indicam a necessidade de integração para sustento e reprodução da vida. A dinâmica equilibrada e sustentável deve servir para ações realizadas, indicando os fundamentos de uma educação atrelada ao contexto socioambiental em que está inserida.

O Geopark Araripe atua em 6 (seis) Municípios na região da bacia sedimentar do Araripe, todos no Estado do Ceará, os quais abrigam uma população de mais de 500 (quinhentas) mil pessoas – Tabela 1. Em cada uma das cidades há, pelo menos, um geossítio, que “[...] são locais que apresentam elevado interesse geológico, pelo seu valor singular do ponto de vista científico, pedagógico, econômico, cultural, estético, entre outros.” (GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ, 2012, p. 71). Ao todo são 9 (nove) geossítios. Nesses locais é possível ter contato com os elementos que compõem o território do Araripe, nas suas múltiplas dimensões – cultural, ambiental e econômica.

Crato	133.031 pessoas	0,713	1. Geossítio Batateiras
Juazeiro do Norte	276.264 pessoas	0,694	1. Geossítio Colina do Horto
Barbalha	61.228 pessoas	0,683	1. Geossítio Riacho do Meio
Missão Velha	35.480 pessoas	0,622	1. Geossítio Floresta Petrificada do Cariri
Nova Olinda	15.684 pessoas	0,625	1. Geossítio Pedra Cariri 2. Geossítio Ponte de Pedra
Santana do Cariri	17.712 pessoas	0,612	1. Geossítio Parque dos Pterossauros 2. Geossítio Pontal da Santa Cruz
	504.434 pessoas	0,658 (média)	9 Geossítios

TABELA 1 – Características da região abrangida pelo Geopark Araripe: população, IDH e geossítios. Dados compilados a partir de dados do IBGE e do site do Geopark Araripe. Fonte: <https://cidades.ibge.gov.br/> e <http://geoparkararipe.urca.br/>

Como ainda apresentam os dados da Tabela 1, o território do Geopark Araripe tem Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) considerado médio (0,658), sendo o mais alto o da cidade de Juazeiro do Norte. A região é considerada em estado de desenvolvimento, levando-se em conta a renda per capita, a expectativa de vida e o acesso à educação. (PNUD, 2021c). A estratégia de articular as ações socioambientais através do projeto Geoparque Global pode elevar os índices, especialmente porque o aspecto econômico não é o fator preponderante para tal finalidade, mas sim a qualidade de vida dos habitantes.

O Geopark Araripe promove a integração socioambiental por meio da Educação Ambiental, das ações de conservação, do turismo e promoção da cultura local. A perspectiva multidimensional do território está presente como fundamento dos projetos e estratégias desenvolvidas, aplicando as bases de educação decolonial ao articular saberes e práticas com os interesses locais. São comuns ações educativas em escolas e a produção de material didático, mas também práticas educativas não-formais, em espaços educativos não escolares e da confecção de cartilhas informativas

com linguagem acessível, incluindo por meios digitais.

A aproximação das pessoas com o espaço, por meio das visitas e atividade nos geossítios, a integração aos espaços de memória da região, como o Museu de Paleontologia da Universidade Regional do Cariri – URCA e Fundação Casa Grande – Memorial do Homem Kariri, fazem parte das ações permanentes do Geopark Araripe. (GEOPARK ARARIPE, [s.d.]a). Além dessas atividades com base nos elementos ancestrais, as ações se estendem para incluir instituições ligadas à conservação, à cultura e a atividade econômica, com destaque para o setor turístico e de exploração mineral.

Entre as ações estratégicas do Geopark Araripe, definidas no período de 2019 a 2022, para a Educação Ambiental estão: “Retomar as ações de disseminação de conhecimentos para a população em geral sobre o território; Promover um espaço aberto para novas práticas pedagógicas”; para a cultura estão: “Aumentar a integração entre as instituições parceiras do território; Incentivar e documentar as narrativas tradicionais e oralidade”; e para o Desenvolvimento Territorial Sustentável estão: “Promover a disseminação dos ODS da agenda 2030³ entre parceiros e promover ações para o atingimento destes objetivos por empresas públicas e privadas”. (GEOPARK ARARIPE, [s.d.]b, p. 32).

Todas as ações mencionadas baseiam-se no território como elemento integrador. O resgate das narrativas ancestrais e a produção do conhecimento integrado aos saberes locais reforçam o compromisso com a identidade e a autonomia da população. Com a concretização de tais objetivos, a colonização simbólica vai perdendo força, dando espaço para a construção de uma sociedade radicalmente autônoma e emancipada, alicerçada na territorialidade relacional – sociedade-espaço-tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de território multidimensional está articulado com a ideia sistema de reprodução social formado por dois subsistemas: material/instrumental e simbólico/interacional. A Modernidade representou a assimilação do sistema de interação, pelo sistema instrumental, que é baseado no domínio e na conquista de outros seres humanos e recursos naturais. Os europeus, fundamentados no desejo de desenvolvimento e progresso, colonizaram diversos territórios nas Américas, África e Ásia. O

domínio direto foi sendo interrompido ao longo dos anos, seja por meio das lutas dos povos locais, que na América estava concluída por volta do século XIX, seja mediado por documentos e instituições internacionais no século XX, depois da Segunda Guerra.

A autodeterminação dos povos representa a ruptura do domínio externo de um povo sobre outro. O autogoverno e a autogestão do território, por aqueles que foram colonizados, torna-se pressuposto para a realização da autonomia e emancipação social. A partir de 1945, a comunidade internacional, através da ONU, tem buscado extinguir a colonização, inicialmente reconhecendo a formação de Estados independentes. Tem-se o primeiro passo para que os Direitos Humanos floresçam naquele espaço. Sob domínio, opressão e extermínio externos, é impossível que haja a realização de quaisquer valores jurídicos e éticos voltados à dignidade humana.

Os Direitos Humanos, como produto dos valores iluministas, mantêm potencial de promoção da autonomia e dignidade humana, rompendo com a racionalidade instrumental que se baseia no domínio, na sujeição e na exploração de outros seres humanos e dos recursos naturais. A realização de uma Educação em Direitos Humanos – EDH, que esteja articulada aos interesses e necessidades locais, funciona como mecanismo de emancipação dos povos dominados e oprimidos no processo pela dominação colonial.

Para que seja possível a EDH, o direito à autodeterminação dos povos serve de anteparo, condição mínima para a instalação de uma discussão social. Ao mesmo tempo, a EDH servir para aprofundar a autodeterminação dos povos, pois a sua atuação dá-se no campo da reprodução simbólica. A descolonização não está plenamente concluída por meras ações formais, é necessário que seja implementado um programa positivo e propositivo de desconstrução do imaginário colonial, por isso a necessidade de uma atitude educativa decolonial.

Se o colonialismo é fenômeno político/material/instrumental, a colonialidade está ligada ao sistema simbólico/imaterial/interacional. O desfazimento do segundo passa pelo resgate da noção de território multidimensional, que permite a inserção de uma perspectiva integradora socioambiental. A colonialidade baseia-se na subalternização dos saberes locais dos povos colonizados, os quais são negados, invisibilizados e exter-

minados pelos sabres modernos/coloniais. Assim, para que a dignidade e autonomia humana sejam promovidas, é necessário a retomada dos valores anteriormente ignorados pelo processo de colonização.

O projeto Geopark Araripe permite que a educação seja executada em articulação com os múltiplos interesses sociais, abandonando a ideia de ensino voltado à assimilação do que vem de fora e descrédito aos valores, crenças e interesses locais. O progresso e o desenvolvimento são radicalmente ressignificados para assumir compromisso com o respeito à pluralidade cultural, étnica e racial.

O território do Araripe é rico em manifestações culturais, acontecimentos históricos e recursos ambientais que formam uma profunda ligação socioambiental. Algumas possibilidades são: o resgate dos valores ancestrais dos índios Kariri; dos fundamentos cristãos para as práticas socioambientais do Pe. Cícero, que em conjunto com o beato José Lourenço formou a Comunidade do Caldeirão da Santa Cruz; da diversidade na formação da geologia, fauna e flora; dos vestígios fossilíferos; da pluralidade de manifestações populares e influências históricas. Valorizar tais recursos locais, através das ações do Geopark Araripe, fortalece-se a integração socioambiental, baseada na noção de território multidimensional do Araripe.

Diante dessas nuances sociais, a EDH precisa se adaptar ao contexto para dele retirar suas ferramentas pedagógicas. No caso do Araripe, o uso dessas ferramentas disponíveis depende da perspectiva holística do território, em que seja possível a realização de um projeto educacional decolonial.

REFERÊNCIAS

ALMADA E SANTOS, Aurora. A ONU e as Resoluções da Assembleia Geral de Dezembro de 1960. **Relações Internacionais**, Lisboa, n. 30, p. 61-69, jun. 2011. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-91992011000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 06 fev. 2021.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Tradução Carmen C, Varriale *et al.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno (uma redefinição). In: **A teoria marxista hoje**. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.

CASA, Ralph Della. **Milagre em Joazeiro**. Tradução Maria Yeda Linhares. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

DUSSEL, Enrique. **1492 o encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Tradução José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora LCivilização Brasileira, 1968.

GEOPARK ARARIPE. **Geopark Araripe**, [s.d]a. Página Inicial. Disponível em: <<http://geoparkararipe.urca.br/>> Acesso em: 09 fev. 2021.

GEOPARK ARARIPE. **Planejamento Estratégico**: Araripe Geoparque Mundial da Unesco - Período: 2019 a 2022, [s.d]b. Disponível em: <http://geoparkararipe.urca.br/wp-content/uploads/2020/06/Planejamento-Estrategico_GeoPark-Araripe-1.pdf> Acesso em: 07 fev. 2021.

GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ. **Geopark Araripe**: Histórias da Terra, do Meio Ambiente e da Cultura. Crato-CE, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Conheça cidades e Estados do Brasil**. Página Inicial. 2020. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/>> Acesso em: 03 fev. 2021.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **Revista GEOgraphia**, Niterói, v. 9, n. 17, p. 19-46, 2007.

LANOVOY, Vladyslav. Self-determination in International Law: A Democratic Phenomenon or an Abuse of Right?. **Cambridge Journal of International and Comparative Law**, Vol 4, Issue 2, p. 388–404, 2015.

LIMAVERDE, Rosiane. **Arqueologia social inclusiva**: a Fundação Casa Grande e a gestão do patrimônio cultural da Chapada do Araripe. 2015. Tese (Doutorado em Arqueologia). Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra – Portugal, 2015.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROS-

FOGUEL, R. (Orgs.) **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

NETO, Lira. **Padre Cícero**: poder, fé e guerra no sertão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v.26, n.01, p.15-40, abr. 2010

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Carta das Nações Unidas**. 1945. Disponível em: < <https://www.un.org/en/charter-united-nations/index.html>> Acesso em: 03 fev. 2021.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos**, 1966. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/doc/pacto2.htm>> Acesso em: 03 fev. 2021.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**, 1966. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm> Acesso em: 03 fev. 2021.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Convenção sobre os Direitos da Criança**, 1989. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/convencao-sobre-os-direitos-da-crianca>> Acesso em: 03 fev. 2021.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração e Programa de Ação de Viena**. 1993. Disponível em: < http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/viena/declaracao_viena.htm> Acesso em: 03 fev. 2021.

PLATAFORMA AGENDA 30. **A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável**, [s.d.]. Disponível em: <<http://www.agenda2030.com.br/so-bre/>> Acesso em: 10 fev. 2021.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter “Apresentação”. In: Lander, Edgardo (Org.) **A Colonialidade do saber**: Eurocentrismo e Ciências sociais – Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A ecologia política na América Latina: A reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. **R. Inter. Interdisc. INTERThesis**, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 16-50, jan./jul.

2012.

PRADO, Maria Lígia Coelho. Esperança radical e desencanto conservador na Independência da América Espanhola. **História**. São Paulo, v. 22, n. 2, pp. 15-34, 2003. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/his/v22n2/a02v22n2.pdf>> Acesso em: 6 fev. 2021.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). **O que é o IDH**, c2021. Disponível em: <<https://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/idh0/conceitos/o-que-e-o-idh.html>> Acesso em 10 fev. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTROGÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93-126.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RED DE GEOPARQUES MUNDIALES DE UNESCO PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (Red GeoLAC). **Declaração Fundadora da Rede Geoparques Mundiais da América Latina e do Caribe**, Peru, 2017. Disponível em: <http://www.redgeolac.org/misc/Carta_fundacional.pdf> Acesso em: 03 fev. 2021.

RODRIGUES, Antônio. Professor explica tradição do Reisado no Cariri. **Diário Cariri**. Disponível em: <<http://blogs.diariodonordeste.com.br/cariri/cultura/professor-explica-tradicao-do-reisado-no-cariri/13822>> Acesso em 06 fev. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Judson Jorge da. O olhar de Padre Cícero sobre as relações sociedade natureza e sua importância na formação de núcleos rurais no Cariri cearense. **Vozes, Pretérito & Devir**, Ano I, Vol. I, Num. I, p. 181 – 201, 2013. Disponível em: <<http://revistavozes.uespi.br/ojs/index.php/revistavozes/article/view/36/38>> Acesso em: 11 fev. 2021.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. Pe. Cícero Romão Batista: por uma mística sertaneja do Cariri. **Rev. Pistis Prax.**, Teol. Pastor., Curitiba, v. 10, n. 2, maio/ago. 2018, p. 338-374. Disponível em: < <https://periodicos>.

pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/23856> Acesso em: 05 fev. 2021.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. - São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WALSH, Catherine (Ed.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Aby-Yala, 2013.V

WALKER, Daniel. **Preceitos Ecológicos**. Padre Cícero e a ecologia. Juazeiro do Norte – CE, [s.d.]. Disponível em: < <http://www.padrecicero.net/p/preceitos-ecologicos.html>> Acesso em: 11 fev. 2021.

'Notas de fim'

1 Iluminismo. I. O ILUMINISMO, MENTALIDADE DIFUNDIDA NOSÉCULO XVIII. — O termo Iluminismo indica um movimento de idéias que tem suas origens no século XVII (ou até talvez nos séculos anteriores, nomeadamente no século XV, segundo interpretação de alguns historiadores), mas que se desenvolve especialmente no século XVIII, denominado por isso o “século das luzes”. Esse movimento visa estimular a luta da razão contra a autoridade, isto é, a luta da “luz” contra as “trevas”. Daí o nome de Iluminismo, tradução da palavra alemã Aufklärung, que significa aclaração, esclarecimento, iluminação. O Iluminismo é, então, uma filosofia militante de crítica da tradição cultural e institucional; seu programa é a difusão do uso da razão para dirigir o progresso da vida em todos os aspectos. (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 605).

2 Tradução livre dos autores a partir do original em inglês: It was only with the development of the decolonisation process that a consensus emerged as to the application of selfdetermination to all non-self-governing territories.

3 A Agenda 2030 é um plano de ação para as pessoas, o planeta e a prosperidade, que busca fortalecer a paz universal. O plano indica 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, os ODS, e 169 metas, para erradicar a pobreza e promover vida digna para todos, dentro dos limites do planeta. São objetivos e metas claras, para que todos os países adotem de acordo com suas próprias prioridades e atuem no espírito de uma parceria global que orienta as escolhas necessárias para melhorar a vida das pessoas, agora e no futuro. (PLATAFORMA AGENDA 30, [s.d.]).

i “A dominação do capital sobre o trabalho é de caráter fundamentalmente econômico, não político. Tudo o que a política pode é fornecer as “garantias políticas” para a continuação da dominação já materialmente estabelecida e enraizada estruturalmente. Consequentemente, a dominação do capital não pode ser quebrada no nível da política, mas apenas as garantias de sua organização formal. Isto explica por que Marx, mesmo nas suas referências mais positivas à estrutura política da Comuna de Paris, a define negativamente como “uma alavanca para arrancar pela raiz os fundamentos econômicos da dominação de classe”, vendo a tarefa positiva “na emancipação econômica do trabalho”. E, mais adiante, no mesmo trabalho, Marx compara “a força pública organizada, o poder do Estado” da sociedade burguesa a uma “máquina política” que “perpetua pela força a escravidão social dos produtores de riqueza pelos seus apropriadores, a dominação econômica do capital sobre o trabalho”, tornando novamente bastante claro qual deveria ser o objetivo fundamental da transformação socialista” (MÉSZÁROS, 2002, p. 576).

ii Aqui, o conceito de justiça é tomado nos moldes apresentados por Thomas Piketty em *Capital e Ideologia*: “A sociedade justa organiza as relações socioeconômicas, as relações de propriedade e a distribuição de renda e de patrimônio a fim de possibilitar aos membros menos favorecidos que se beneficiem das mais elevadas condições de vida possíveis. A sociedade justa não implica a uniformidade ou a igualdade absoluta. Na medida em que resulta de aspirações distintas e opções de vida diferentes, e em que permite melhorar as condições de vida e aumentar o leque de oportunidades abertas aos mais desfavorecidos, então a desigualdade de renda e de propriedade pode ser justa. Mas isso deve ser demonstrado e não pressuposto, e tal argumento não deve ser usado, como se costuma fazer, para justificar qualquer nível de desigualdade (2019, p. 820-821).

iii “[N]a produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações 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).

iv “Tendo em vista o balanço amplamente positivo do socialismo democrático e da social-democracia do século XX, em especial na Europa Ocidental, parece-me que a palavra ‘socialismo’ ainda merece ser usada no século XXI, no contexto presente ancorando-se nessa tradição, enquanto busca superá-la e responder às limitações social-democratas mais gritantes observadas ao longo das últimas décadas. Em todo caso, o conteúdo das propostas aqui mencionadas é mais importante que o rótulo que lhe é dado, e posso compreender que alguns leitores achem que a palavra ‘socialismo’ foi definitivamente banida em consequência da experiência soviética (ou das experiências de governos mais recentes, que de ‘socialistas’ só tinham o nome) e prefiram desenvolver outros termos (ainda que eu não compartilhe dessa opinião). Entretanto, espero que, mesmo relutantes, aceitem seguir meu raciocínio e as propostas dele decorrentes, frutos de experiências e tradições múltiplas” (PIKETTY, 2020, p. 822).

v Na Tabela 17.2 de *Capital e Ideologia*, Piketty apresenta uma nova organização da globalização, pautada na proposta de uma democracia transnacional e estruturada em forma de Federação. Nessa proposta, cada país preservaria a sua assembleia nacional, mas seria instituída uma Assembleia transnacional “encarregada dos bens públicos globais (clima, pesquisa etc.) e da justiça tributária global (impostos comuns referentes às mais altas rendas e patrimônios; às maiores empresas e às emissões de carbono)” (2020, p. 864).

vi Para entender melhor essas alíquotas, veja a citação a seguir: “Tratando-se de alíquotas de tributação aplicáveis às mais elevadas heranças e rendas, proponho que atinjam níveis da ordem de 60%-70% quando ultrapassarem dez vezes a média dos patrimônios e das rendas e da ordem de 80-90% quando ultrapassarem cem vezes a média” (PIKETTY, 2020, p. 834).

