



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

LUÍS MORAIS MACARIPE

**REPRESENTAÇÃO DAS FLORESTAS SAGRADAS E
COMUNITÁRIAS NOS TRABALHOS DE FORMAÇÃO DE
GRADUANDOS EM MOÇAMBIQUE:
IMPLICAÇÕES PARA EDUCAÇÃO AMBIENTAL**

Londrina
2025

LUÍS MORAIS MACARIPE

**REPRESENTAÇÃO DAS FLORESTAS SAGRADAS E
COMUNITÁRIAS NOS TRABALHOS DE FORMAÇÃO DE
GRADUANDOS EM MOÇAMBIQUE:
IMPLICAÇÕES PARA EDUCAÇÃO AMBIENTAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ensino de Ciências e Educação Matemática da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Moisés Alves de Oliveira

Londrina
2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

M115r Macaripe, Luís.

Representação das florestas sagradas e comunitárias nos trabalhos de formação de graduandos em Moçambique : implicações para educação ambiental / Luís Macaripe. - Londrina, 2025.
151 f. : il.

Orientador: Moisés Alves de Oliveira.

Tese (Doutorado em Ensino de Ciências e Educação Matemática) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Ciências Exatas, Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Educação Matemática, 2025.
Inclui bibliografia.

1. Educação ambiental - Tese. 2. Florestas sagradas e comunitárias - Tese. 3. Redes sociomateriais - Tese. 4. Moçambique - Tese. I. Oliveira, Moisés Alves de . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Ciências Exatas. Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Educação Matemática. III. Título.

CDU 37

LUÍS MORAIS MACARIPE

**REPRESENTAÇÃO DAS FLORESTAS SAGRADAS E
COMUNITÁRIAS NOS TRABALHOS DE FORMAÇÃO DE
GRADUANDOS EM MOÇAMBIQUE:
IMPLICAÇÕES PARA EDUCAÇÃO AMBIENTAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Ensino de Ciências e Educação Matemática da
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como
requisito parcial para a obtenção do título de Doutor.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Moisés Alves de Oliveira
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Gustavo Pricinotto
Universidade Tecnológica Federal do Paraná –
UTFPR – Campo Mourão

Prof.^a Dr.^a Josiane Leticia Hernandez
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Leonardo Wilezelek Soares de Melo
Universidade Estadual do Paraná - UNESPAR

Prof. Dr. Roberto Dalmo Varallo Lima de Oliveira
Universidade Federal do Paraná - UFPR

Londrina, 28 de fevereiro de 2025.

AGRADECIMENTOS

A jornada de escrever esta tese foi um caminho longo, árduo, mas profundamente transformador. Nenhuma caminhada desse porte é feita sozinho, e por isso, este momento é de gratidão.

Agradeço primeiramente a Deus, pela força, pelo discernimento e pela perseverança que me sustentaram nos momentos mais desafiadores desta trajetória. Foi Ele quem iluminou os meus passos, mesmo nas noites mais escuras, dando-me coragem para seguir adiante quando o cansaço parecia intransponível.

Aos meus pais, Luís Macaripe e Amélia Murguiua, que, embora já não estejam fisicamente presentes, seguem vivos em cada conquista minha. Foram eles que, com amor incondicional e dedicação, me ensinaram os primeiros traços da escrita, os primeiros números, os primeiros passos na escola. Naquela época, na primeira classe, eu sequer imaginava onde essa jornada me levaria, e hoje, ao concluir o doutorado, só posso agradecer por cada lição, cada incentivo e cada sacrifício feito para que eu pudesse chegar até aqui. Eu daria tudo para tê-los ao meu lado neste momento, para ver o orgulho em seus olhos e dizer: "Eu consegui!" Mas sei que, onde quer que estejam, esta tese e este título são para vocês.

À minha esposa, Lúcia Virgílio Jemuce, por sua paciência infinita e pelo amor inabalável que me sustentou mesmo quando a tese parecia me afastar de tudo. Nos últimos anos, ela dividiu comigo não apenas a casa, mas também o peso desta pesquisa, pois, em muitos momentos, fui mais companhia para a tese do que para ela. A tese invadiu nossa cama, nossas refeições, nossas conversas... mas ela permaneceu ao meu lado, compreendendo que este sonho também era nosso. Obrigado, meu amor, por acreditar em mim quando até eu mesmo duvidei.

Aos meus filhos, Amélia João Macaripe, Destiny Luís Morais Macaripe e Disney Luís Morais Macaripe, que, com sua pureza e energia contagiante, foram minha maior fonte de força. Sei que muitas vezes estive ausente, mesmo estando presente. Sei que, por diversas vezes, eles queriam minha atenção, meu tempo, meu abraço, e eu estava imerso nos textos, nas leituras e na escrita. Mas saibam, meus filhos, que cada página desta tese é para vocês, para que vejam que sonhos exigem esforço, mas são possíveis.

Aos meus irmãos, Maria-Zane, André (Endro), Augusto (*in memoriam*), Julho (*in memoriam*), Joaquim (Jota), Antônio Soares (Tchio), Amélia (Melita), Fátima e José

(Baba), que sempre foram minha fortaleza. Crescemos juntos e seguimos juntos, e sou grato por cada palavra de incentivo, por cada demonstração de carinho e pelo apoio incondicional ao longo da minha vida. Vocês são meu porto seguro.

Aos meus netos, José Chigalo e Ryan General, que, mesmo tão pequenos, alegraram meus dias e tornaram essa caminhada mais leve. José, com suas perguntas sempre curiosas, e Ryan, que mal terminou a creche e já queria “escrever” a tese comigo, invadindo meu computador como se também tivesse sua própria pesquisa a fazer. Obrigado, meus pequenos, por me lembrarem que, no meio da seriedade acadêmica, ainda há espaço para o riso e a ternura.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Moisés Alves de Oliveira, que foi muito mais que um orientador: foi um mestre, um guia, um incentivador. Foi através dele que conheci os Estudos Culturais, o Pós-Estruturalismo e, foi através dele ainda que ouvi pela primeira vez o nome de Bruno Latour, que se tornaria uma das bases desta tese. No início, todas essas ideias pareciam distantes e difíceis, um novo mundo a ser desbravado. Mas com sua paciência e persistência, Moisés me ajudou a adentrar nesse universo e a enxergar a pesquisa de uma maneira que transformou não apenas minha tese, mas minha forma de ver o mundo. Sou, sem dúvida, uma pessoa muito diferente daquela que iniciou este doutorado. Moises nos ensina que todo dia pode ser Natal, deixo meu agradecimento e a despedida que lhe é tão característica: “Feliz Natal”! Obrigado por tudo, Moisés!

Aos professores do Programa de Doutorado em Ensino de Ciências e Educação Matemática da Universidade Estadual de Londrina, minha gratidão pelo conhecimento transmitido, pelos debates enriquecedores e pelo suporte acadêmico essencial ao longo desta jornada.

Aos membros da banca examinadora, Prof. Dr. Gustavo Pricinotto, Profa. Dra. Josiane Letícia Hernandes, Prof. Dr. Leonardo Wilezelek Soares de Melo e Prof. Dr. Roberto Dalmo Varallo Lima de Oliveira, pelo tempo dedicado à leitura e análise desta tese e pelas contribuições valiosas que certamente enriqueceram ainda mais este trabalho.

Aos meus colegas do Grupo de Estudos Culturais das Ciências e das Educação (GECCE), Alex, Alexandre, Ana, Cristiane, Cristine, Felipe, Gabriel, Leonardo, Matheus, Rosana, Susan e Valter, por tantos debates acalorados, pelas trocas de ideias e por me fazerem sentir parte de uma comunidade intelectual vibrante e crítica. Foram incontáveis as quartas-feiras em que mergulhamos em discussões

que ampliaram horizontes e fortaleceram nossos percursos acadêmicos.

Aos meus amigos da trincheira, Ataíde Jacinto Júnior, Bito Paulo, Brian Dinizhu, Bulande Antônio de Sousa Vicente (*in memoriam*), Carlos da Silva Martins, Joaquim Semo, Jone Cavadias Pascoal da Silva, Manuel Reno, e tantos outros, por me arrancarem, de tempos em tempos, do enclausuramento da tese para respirar, relaxar e tomar uma cerveja. Vocês me ajudaram a manter o equilíbrio entre o rigor acadêmico e a leveza da vida.

Aos meus colegas de trabalho, Gerre Zebedias Samo Sithole, Antônio Comando Suluda, José Soares Castelo Branco, José Arão, Crimildia Paulo Chidassicua, Ana Dailda, Gil Uagia, Aurélio Ualuto, Flávia Chinguela, Jackson Celestino Muluco, Carlos José Alace e Diamantino Assane, pelo apoio, compreensão e paciência com minhas ausências durante esse período de formação.

Aos colegas Moçambicanos do Doutorado, Emílio Sobrinho Gomes Alfândega, Fernando João, Gisela Mapatse, Nito Artur Mirione, Amândio Mutumula, Stélia Nihia e Cristina Chamussora, por compartilharem comigo essa experiência acadêmica e por tornarem a jornada mais rica e significativa. Conseguimos!

Ao Grupo dos Madodas, pela convivência e pelos momentos de descontração que foram essenciais para manter a sanidade no meio desse processo.

Um agradecimento especial ao Prof. Dr. Geraldo Deixa, Prof.^a Dra. Mariana Aparecida Bologna Soares de Andrade e Prof.^a Dra. Fabiele Cristiane Dias Broietti, que trabalharam incansavelmente para tornar este programa possível e viabilizar nossa vinda ao Brasil.

Agradeço também à Universidade Licungo (UniLicungo) e ao Governo de Moçambique, que, mesmo diante de recursos escassos, têm investido na formação dos seus quadros na esperança de um futuro melhor. Obrigado pela bolsa de estudos que possibilitou essa jornada.

Por fim, agradeço a todas as pessoas que, de alguma forma, estiveram comigo, me auxiliaram e fizeram parte dessa trajetória. Cada palavra, cada gesto e cada presença tiveram um significado profundo nesta caminhada. Esta conquista não é só minha. É nossa!

O epistemicídio é a destruição de modos de conhecer e de formas de existir que são considerados inferiores ou irrelevantes pelo cânone dominante da ciência moderna. Essa arrogância epistêmica tem sido uma das principais forças motrizes do colonialismo e do imperialismo cultural (SANTOS, 2014).

RESUMO

MACARIPE, Luís Morais. **Representação das florestas sagradas e comunitárias nos trabalhos de formação de nível de graduação em Moçambique**: Implicações para educação ambiental. 2025. 151 f. Tese (Doutorado em Ensino de Ciências e Educação Matemática) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

Esta pesquisa surge da necessidade de repensar a educação ambiental em Moçambique a partir das representações das florestas sagradas e comunitárias nos trabalhos acadêmicos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005). O estudo busca compreender como essas representações podem contribuir para uma educação ambiental conectada às redes sociomateriais e aos saberes locais. A metodologia adotada integra a Teoria Ator-Rede (TAR) e a Hermenêutica Narrativa, permitindo a análise das relações entre humanos e não-humanos nas redes de significação que emergem dos textos. A pesquisa percorreu três fases principais: a seleção e categorização das narrativas nos textos analisados, o mapeamento das redes sociomateriais e a interpretação hermenêutica dos significados atribuídos às florestas. Os resultados indicam que essas florestas são representadas como espaços híbridos, onde se articulam biodiversidade, espiritualidade e práticas de conservação, contrariando abordagens tecnocráticas que reduzem a educação ambiental a um modelo normativo e prescritivo. A análise das traduções acadêmicas desses saberes revelou tensões entre a valorização das práticas tradicionais e a adaptação dos discursos científicos. Conclui-se que a incorporação dessas narrativas no ensino pode fortalecer uma educação ambiental crítica, contextualizada e decolonial, promovendo um diálogo mais amplo entre epistemologias locais e globais. Assim, esta pesquisa contribui para o desenvolvimento de práticas pedagógicas que reconhecem a agência dos não-humanos e favorecem a valorização das florestas sagradas e comunitárias como atores fundamentais no processo educativo.

Palavras-chave: educação ambiental; florestas sagradas e comunitárias; redes sociomateriais; teoria Ator-Rede; Moçambique.

ABSTRACT

MACARIPE, Luís Morais. **Representation of sacred and community forests in undergraduate training works in Mozambique:** Implications for environmental education. 2025. 151 pp. Thesis (Doctorate in Science Teaching and Mathematics Education) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

This research arises from the need to rethink environmental education in Mozambique based on representations of sacred and community forests in the academic works of Nhazilo (2004) and Mauvilo (2005). The study aims to understand how these representations can contribute to an environmental education connected to sociomaterial networks and local knowledge. The adopted methodology integrates Actor-Network Theory (ANT) and Narrative Hermeneutics, enabling the analysis of relationships between humans and non-humans within the networks of meaning emerging from the texts. The research followed three main phases: selecting and categorizing the narratives in the analyzed texts, mapping sociomaterial networks, and interpreting the hermeneutic meanings attributed to forests. The results indicate that these forests are represented as hybrid spaces where biodiversity, spirituality, and conservation practices converge, challenging technocratic approaches that reduce environmental education to a normative and prescriptive model. The analysis of academic translations of these knowledge systems revealed tensions between valuing traditional practices and adapting scientific discourses. It is concluded that incorporating these narratives into teaching can strengthen a contextualized and critical environmental education, fostering a broader dialogue between local and global epistemologies. Thus, this research contributes to the development of pedagogical practices that recognize the agency of non-humans and favor the appreciation of sacred and community forests as fundamental actors in the educational process.

Keywords: environmental education; sacred and community forests; sociomaterial networks; actor-Network Theory; Mozambique.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização geográfica da Floresta Sagrada de Chirindzene	54
Figura 2 – Placa de proibições colocada em uma das entradas da Floresta Sagrada de Chirindzene	57
Figura 3 – Localização da área do programa Tchuma-Tchato	62

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
DNFFB	Direção Nacional de Florestas e Fauna Bravia
GIS	Sistema de Informação Geográfica (Geographic Information System)
GPS	Sistema de Posicionamento Global (Global Positioning System)
IAEE	Associação Internacional de Educação Ambiental
INE	Instituto Nacional de Estatística
IUCN	União Internacional para Conservação da Natureza (International Union for Conservation of Nature)
MICOA	Ministério para a Coordenação da Ação Ambiental
PNEA	Programa Nacional de Educação Ambiental
PNUMA	Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente
PMT	Praticantes de Medicina Tradicional
REEP	Programa Regional de Educação Ambiental para a África Austral
STEM	Science, Technology, Engineering, and Mathematics (Ciência, Tecnologia, Engenharia e Matemática)
TAR	Teoria Ator-Rede
UEL	Universidade Estadual de Londrina
UNEP	Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (United Nations Environment Programme)
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
WWF	Fundo Mundial para a Natureza (World Wide Fund for Nature)

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	14
2.	EDUCAÇÃO AMBIENTAL	24
2.1.	Raízes da Educação Ambiental.....	26
2.2.	Críticas dos estudos culturais sobre as raízes da Educação Ambiental	30
2.2.1.	A Crítica à Origem Eurocêntrica da Educação Ambiental.....	31
2.2.2.	A Problemática da Neutralidade da Educação Ambiental.....	32
2.2.3.	A Invisibilização das Vozes Marginais	33
2.2.4.	A Necessidade de uma Educação Ambiental Crítica e Plural.....	33
2.3.	Uma perspectiva de Educação Ambiental decolonial em Moçambique.....	34
3.	A DECOLONIEDADE E A EDUCAÇÃO AMBIENTAL	39
3.1.	Integração entre a Educação Ambiental Decolonial, Contextualizada e crítica	42
4.	O NÃO-MODERNO NA PERSPECTIVA DO BRUNO LATOUR.....	44
4.1.	A Crítica à Modernidade	44
4.2.	A Noção de Híbridos e as Redes de Ator-Rede	45
4.3.	Tradução e educação ambiental decolonial: Uma perspectiva de Bruno Latour	46
4.4.	A Superação da Modernidade: A Proposta Latouriana.....	48
5.	UM OLHAR SOBRE UMA FLORESTA SAGRADA E UMA FLORESTA COMUNITARIA EM MOCAMBIQUE.....	50
5.1.	Florestas Sagradas.....	50
5.2.	Florestas Comunitárias	60
6.	HERMENÊUTICA NARRATIVA COMO MÉTODO DE ANÁLISE.....	69
6.1.	Origens da Hermenêutica Narrativa	71
6.2.	Narrativas como Fenômeno Sociocultural	73
6.3.	Relação com a Educação Ambiental e as Redes Sociomateriais.....	75
6.4.	Tradução e Mediação na Construção do Conhecimento sobre as Florestas Sagradas e Comunitárias	78
7.	METODOLOGIA	81
7.1.	Metodologia aplicada para identificar e coletar as narrativas presentes nos textos de Nhazilo e Mauvilo	84
7.2.	Integração com a Teoria Ator-Rede.....	88
7.3.	Limitações e Potencialidades	91
7.4.	Síntese do Percorso Metodológico	93
8.	ANÁLISE E DISCUSSÃO	96
8.1.	As Florestas como atores centrais nas redes sociomateriais: Uma análise com base em Nhazilo e Mauvilo.....	98
8.1.1.	Análise das Conexões	101
8.1.2.	Agência distribuída das Florestas.....	106
8.2.	Tradução e Narrativas: Representações das Florestas nos Textos de Nhazilo e Mauvilo	108
8.2.1.	Processos de Tradução de Saberes Locais para Discursos Acadêmicos	114
8.2.2.	Estratégias Discursivas para Comunicar Práticas e Valores Locais.....	117
8.2.3.	Conflitos e Negociações na Tradução	121

8.2.4. Semiótica das Florestas.....	123
8.3. Implicações das Representações para a Educação Ambiental em Moçambique	129
8.3.1. Conexão entre as Redes Sociomateriais e a Educação Ambiental	129
8.3.2. Saberes Locais e Ensino Crítico	132
8.3.3. Propostas para uma Educação Ambiental Conectada às Redes	135
8.3.4. O Papel das Narrativas na Educação Ambiental	138
9. CONCLUSÃO	141
REFERÊNCIAS	144

1. INTRODUÇÃO

O que me comoveu a interessar-me pelo presente tema são os sérios problemas ambientais que enfrenta o lugar onde habito, a cidade da Beira, em Moçambique, ela foi criada ao longo de uma duna estreita na extensão do estuário do rio Púnguè no fim do século XIX, originalmente concebida para trinta mil (30.000) pessoas, atualmente é habitada por mais de 533.825 pessoas (INE, 2017).

A cidade aloca-se a poucos metros do nível do mar, onde ao longo da costa ocorrem cordões de barras arenosas e uma sucessão de dunas. As dunas são as protetoras da cidade contra as investidas do mar, cada vez mais presente. Elas funcionam como uma espécie de dique para a cidade e as dunas, por sua vez, são protegidas contra erosão por mangais e pequena vegetação nela presente. Nos últimos anos tem-se verificado um avanço do mar para o interior, provocado por erosão das dunas. Para Uacane (2018), um dos principais fatores antropogênicos que provoca a erosão costeira na cidade da Beira é o desmatamento do Mangal, motivado pela expansão urbana, com destaque para a expansão de bairros habitados por população de baixa renda. Adiciona-se o uso do Mangal como lenha, produção de carvão vegetal, construção civil e como estacas.

A cidade enfrenta desafios ambientais e sociais significativos, tornando-se uma das áreas mais vulneráveis a eventos climáticos extremos. A intensificação da frequência e da força de ciclones tropicais, como os devastadores ciclones Idai e Eloise, bem como o aumento das inundações, têm colocado a cidade em uma situação de risco constante. A proximidade com o oceano e a baixa altitude amplificam os impactos desses fenômenos, resultando em destruição de infra-estruturas, deslocamento populacional e dificuldades econômicas para a comunidade local.

Além da vulnerabilidade climática, a gestão de resíduos sólidos representa um grave problema ambiental e social nesta cidade. Ela enfrenta desafios estruturais significativos na coleta e no processamento do lixo, devido à escassez de recursos financeiros, materiais e humanos. A ausência de um sistema eficiente de recolha e tratamento adequado de resíduos agrava a proliferação de lixo em vias públicas, impactando diretamente a saúde da população e contribuindo para a degradação ambiental. A fraca participação da comunidade no manejo adequado dos resíduos, aliada ao desconhecimento do valor econômico da reciclagem e da reutilização, dificulta ainda mais a implementação de políticas sustentáveis na cidade (Município

da Beira, 2021; MTA, s.d.).

A escola, desde os primeiros movimentos de aparecimento das discussões ambientais foi se constituindo, ganhando visibilidade e consistência como espaço oficial que reuniria um conjunto de ordenação do mundo favorável para a execução da Educação Ambiental (Grün, 2003). A escola, tal como outros espaços institucionais, construída como um ambiente fundamental para funcionar como dispositivo disciplinar, para anular os efeitos das ações indecisas e a circulação difusa dos indivíduos, como dito por Foucault (2008, p. 123), foi recrutada oficialmente, em 1972, na Suécia, na Primeira Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, como tendo importância estratégica para a formação do cidadão capaz de proteger-se de si mesmo via Educação Ambiental. A Educação Ambiental foi associada à escola para desempenhar um papel crucial nesse processo. Por meio dela, os estudantes deviam ser instilados a uma forma particular e oficializada de estratégias discursivas capazes de tornar a consciência ambiental uma realidade legitimada, ordenada e racionalizável.

A infatigável batida das ondas sobre as dunas, num rufar que anuncia a chegada de gaia, a conversão do mangal em energia suja e o lixo que se acumula silencioso em montanhas invisíveis aos modernos, ocupados demais consigo mesmos, são temas que se anunciam, para a escola do bairro, historicamente instituída como responsável para chamar a atenção das mentes dispersas, dos jovens e principalmente dos pobres. Isso faz emergir nossa primeira motivação: Como tem se saído, 50 anos depois da Conferência de Belgrado (1975), a Educação Ambiental na escola, considerando os princípios estabelecidos pela Declaração de Belgrado?"

A Educação Ambiental em Moçambique, tem adotado uma abordagem tradicional que visa promover a conscientização e a mudança de comportamento em relação às questões ambientais (Amorim *et al.*, 2024). Tradicional é um modo de a escola narrar-se como agente visceral da ordem, beleza e limpeza dos modernos iluministas (Baumann, 2001). Basta uma visita à escola ou uma caminhada na praia, junto aos últimos mangais resilientes, para colher evidências de que algo vai mal, que os desafios superam as pulsões modernas.

As justificativas apresentadas na literatura para explicar o fracasso expresso na metáfora "a montanha deu à luz um rato" (Latour, 2004) são amplas e bem fundamentadas. Matos *et al.* (2020), por exemplo, analisam como as elites dominantes configuram e modulam as respostas às emergências ambientais (Latour, 2020). Esse

processo não se dá simplesmente por uma negação explícita dos problemas ambientais, mas por um direcionamento estratégico que delimita as possibilidades de enfrentamento da crise climática, restringindo recursos financeiros, orientando políticas educacionais e condicionando a formação docente a paradigmas alinhados a interesses econômicos e políticos específicos.

Não se trata, portanto, de um negacionismo homogêneo ou absoluto. Algumas iniciativas promovidas por setores das elites, como as que articulam metodologias ativas e educação STEM, reivindicam um papel transformador no campo da educação ambiental. No entanto, o que se observa é que, ao mesmo tempo em que tais iniciativas propõem inovações educacionais, mantêm um alinhamento com processos de financeirização e instrumentalização do ensino, restringindo a emergência de abordagens mais críticas e contextualizada. Nesse sentido, a questão não é apenas o negacionismo, mas a forma como as crises ambientais são moldadas e traduzidas dentro das redes de governança contemporâneas.

Dentro da perspectiva da Teoria Ator-Rede (TAR), a emergência ambiental não se configura como um problema isolado ou como resultado de um embate entre aceitação e negação da ciência, mas como um campo de disputas onde diferentes atores – elites econômicas, governos, ONGs e instituições acadêmicas – produzem e estabilizam discursos que condicionam as práticas educacionais. O efeito desse processo se manifesta na dificuldade de implementação de políticas que reconheçam a complexidade sociomaterial da crise ambiental e na perpetuação de formas de ensino que, mesmo quando bem-intencionadas, reforçam uma lógica gerencialista e tecnocrática, que pouco dialoga com os saberes locais e com as realidades concretas das comunidades afetadas.

Além disso, como já é bem sabido que a abordagem tradicional, assim como as construtivistas e progressistas, não promovem por si só mudanças de comportamento. Menos ainda se estão limitadas a atividades isoladas, como palestras, artesanato com lixo, atividades de limpeza etc. (Almeida, 2018). A escola, nesse sentido, enfrenta um paradoxo: ao mesmo tempo em que é convocada como espaço central para a formação de cidadãos ambientalmente conscientes, sua capacidade de ação é moldada por dinâmicas que restringem sua autonomia e sua potência transformadora. A questão que se coloca, portanto, não é apenas se há um movimento de negação das elites dominantes, mas como as redes de poder estabelecem as condições para que determinadas respostas à crise ambiental se

tornem possíveis – e outras, inviáveis.

Ora, de certa forma, nosso primeiro incômodo e curiosidade hipotética está relativamente respondido. A escola não está dando conta de entregar o que lhe foi encomendado pela elite dominante, tornando líquido e certo que não se reconhece bem na imputação de dispositivo produtor de verdade, emancipação e conscientização.

Resta a mim, às margens da imensidão do Oceano Índico, literalmente à minha porta, informando que reivindicará em breve a posse da terra, buscar meios não apenas de compreender melhor como a escola se meteu nesse negócio sem ter os recursos para cumprir o acordo, mas também para buscar novos horizontes de ação para essa emergência. Para superar esses desafios, é necessário adotar uma abordagem mais integrada e participativa da Educação Ambiental em Moçambique (Amorim *et al.*, 2024) ou, uma alteridade significativa, como diz Haraway (2021).

As questões ambientais contemporâneas têm sido cada vez mais abordadas por meio de perspectivas que reconhecem a interdependência entre humanos e não-humanos, destacando a necessidade de práticas sustentáveis que integrem ecologias, culturas e saberes locais; por outro lado, Moçambique possui uma vasta área de florestas geridas pelas comunidades, principalmente as florestas sagradas e as florestas comunitárias e que se destacam como espaços onde essa interconexão é materializada. Estes espaços transcendem o mero estatuto de recursos naturais, emergindo como lugares de significação cultural, práticas espirituais e resistência epistêmica frente às narrativas hegemônicas da modernidade.

Entendidas como zonas híbridas de interação sociomaterial, as florestas sagradas e comunitárias desempenham um papel crucial na articulação de práticas ambientais e na sustentação de redes de significados que conectam comunidades, biodiversidade e espiritualidade. No entanto, suas representações no campo da educação ambiental em Moçambique ainda carecem de uma abordagem que valorize suas complexidades discursivas e suas agências múltiplas. É nesse contexto que este estudo se insere, propondo uma investigação que explora as florestas como atores ativos em redes de significado, conectando práticas culturais e narrativas educacionais.

A Teoria Ator-Rede (TAR), desenvolvida por Bruno Latour, Michel Callon e John Law oferece uma lente teórica para investigar essas redes, desafiando dicotomias tradicionais entre natureza e cultura ao posicionar humanos e não-humanos como co-

participantes na construção de realidades. Complementarmente, a Hermenêutica Narrativa, conforme proposta por Ricoeur (1983, 1991) e ampliada em estudos contemporâneos como os de Czarniawska (2004) e Hyvärinen (2010), permite uma análise detalhada das representações e traduções presentes nos textos acadêmicos. Essa abordagem possibilita compreender como os saberes locais são reconfigurados e como os significados atribuídos às florestas sagradas e comunitárias emergem nas redes sociomateriais analisadas. Ao mobilizar essa perspectiva, busca-se investigar as narrativas que constroem e estabilizam determinadas representações, evidenciando os processos de tradução e disputa semiótica que atravessam os textos estudados.

O corpus principal deste estudo é composto pelos trabalhos acadêmicos de graduação de Tiago F. Nhazilo e António Mauvilo, que representam esforços significativos na documentação e tradução das práticas culturais e ecológicas das florestas sagradas e comunitárias em Moçambique. O trabalho de Nhazilo (2004), intitulado "Participação Comunitária na Gestão dos Recursos Naturais: O Caso do Programa Tchuma-Tchato em Mágoe", investiga os mecanismos de manejo comunitário dos recursos naturais, enfatizando a relação entre as comunidades locais e as florestas em um contexto de governança compartilhada. Já a pesquisa de Mauvilo (2005), intitulada "Estudo do Estado de Conservação da Diversidade Vegetal da Floresta Sagrada de Chirindzene. Uso dos Recursos Naturais e seu Maneio pelas Comunidades Locais", examina as dinâmicas ecológicas e socioculturais das florestas sagradas, com ênfase no conhecimento tradicional e nas práticas de conservação comunitária.

Esses textos foram encontrados na internet e são amplamente utilizados por outros autores em teses e monografias que abordam as florestas sagradas e comunitárias em Moçambique. No entanto, o acesso a pesquisas acadêmicas em Moçambique ainda enfrenta limitações estruturais significativas. Atualmente, não há uma base de dados digital centralizada que reúna todas as pesquisas realizadas, tornando o acesso a muitos trabalhos acadêmicos dependente de arquivos físicos mantidos em universidades e instituições de pesquisa. Essa condição restringe a circulação do conhecimento e dificulta a consulta a um espectro mais amplo de estudos.

Diante desse cenário, Nhazilo e Mauvilo emergem como fontes relevantes para este estudo, pois oferecem um registro consolidado das representações das florestas

e permitem investigar sua agência dentro das redes sociomateriais descritas. Assim, esses textos não são apenas documentos de referência, mas atores que participam ativamente da construção das narrativas sobre as florestas sagradas e comunitárias em Moçambique. As representações emergentes dessas redes de significados serão analisadas em sua relação com a educação ambiental, com foco em suas implicações para a construção de práticas educativas críticas, contextualizadas e decoloniais.

A proposta de uma educação ambiental crítica, decolonial e contextualizada requer práticas pedagógicas que reconheçam e valorizem os saberes locais. Ela se qualifica como crítica porque questiona a neutralidade epistemológica da ciência moderna e problematiza as relações de poder que estruturam a produção do conhecimento ambiental (Freire, 1987; Apple, 1982; Giroux, 1983). Além disso, é decolonial porque busca romper com a hegemonia das epistemologias eurocêntricas, reconhecendo a centralidade dos saberes locais e das redes sociomateriais na construção de outras possibilidades educativas (Mignolo, 2011; Quijano, 2005; Walsh, 2018). Oliveira e Queiroz (2016) defendem que conectar o conteúdo científico às questões sociais e culturais amplia a relevância do aprendizado, permitindo que os estudantes se reconheçam como agentes transformadores em seus contextos.

É necessário ir além de discutir o conteúdo de ciências a partir de uma relação entre aspectos sociais, científicos e tecnológicos, mas fazer com que esse conteúdo relacionado com aspectos sociais, econômicos, tecnológicos, permita e possibilite empoderar os grupos minorizados, encare os direitos como adquiridos e não como “garantias do estado”, desenvolva uma capacidade argumentativa nos estudantes para essa luta por direitos, estimule uma percepção das possibilidades de transformação no mundo e, por fim, resgate a memória das violações de Direitos Humanos para que elas não voltem a acontecer (Oliveira; Queiroz, 2016. Pg. 96).

Este estudo propõe que a Educação Ambiental em Moçambique não deve se limitar a tratar as florestas sagradas e comunitárias como meros recursos naturais, mas reconhecê-las como espaços de significação cultural e espiritual. Essa abordagem se insere em uma perspectiva de justiça epistêmica e Direitos Humanos, pois valoriza os saberes locais e promove uma aprendizagem enraizada nos territórios e experiências comunitárias. Nesse sentido, a pesquisa pretende responder à seguinte questão central: como as florestas sagradas e comunitárias são representadas nos trabalhos acadêmicos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005), e como essas representações podem ser mobilizadas para enriquecer uma educação

ambiental em Moçambique que reconheça as redes sociomateriais e os saberes locais?

Ao dialogar com a Teoria Ator-Rede (TAR) e a Hermenêutica Narrativa, esta pesquisa pretende desconstruir narrativas hegemônicas sobre as florestas e propor uma reconfiguração de suas representações enquanto atores centrais na educação ambiental. A tese central defendida é que as florestas sagradas e comunitárias não devem ser vistas apenas como espaços ecológicos ou culturais, mas como agentes ativos em redes sociomateriais, cuja agência deve ser reconhecida para a construção de uma educação ambiental crítica e situada. Essa perspectiva desafia abordagens convencionais que tratam a natureza como um objeto passivo e desloca o foco para um modelo de educação ambiental que integra práticas, significados e redes locais.

O objetivo central da pesquisa é compreender como as florestas sagradas e comunitárias são representadas nos trabalhos acadêmicos analisados e quais as implicações dessas representações para a educação ambiental em Moçambique. Para isso, foram priorizados dois eixos analíticos principais: a Teoria Ator-Rede, que possibilita mapear as redes de interações entre humanos e não-humanos, permitindo que as florestas sejam compreendidas como atores ativos, e não como meros cenários passivos de práticas sociais (Latour, 2005; Law, 1992), e a Hermenêutica Narrativa (Ricoeur, 1984, 1990, 2005; Polkinghorne, 1988; Bruner, 1991), que permite interpretar os significados que emergem dessas representações nos textos de Nhazilo e Mauvilo, valorizando as conexões entre cultura, espiritualidade e manejo ambiental. Como destaca Latour (2005), os atores, sejam humanos ou não-humanos, emergem como tal quando desempenham um papel ativo na constituição das redes sociais, sendo a agência distribuída entre diferentes elementos em interação. Essa abordagem permite examinar as redes de significação e práticas que estruturam a relação das comunidades com as florestas sem a necessidade de recorrer ao conceito de fetiche.

Na obra *O Culto Moderno dos Fetiches*, Latour (1996) argumenta que o Ocidente construiu uma distinção artificial entre o que considera objetos racionais e objetos fetichizados, desqualificando as crenças e práticas de povos não ocidentais ao classificá-las como irracionais ou supersticiosas. Seu objetivo é mostrar que essa separação entre o mundo material e o simbólico é, ela mesma, um construto moderno. Assim, o autor não defende o fetiche como tradicionalmente entendido, mas sim critica a forma como a modernidade ocidental deslegitima determinadas ontologias. Como

ele explica, "os modernos nunca acreditaram na existência dos deuses dos outros, mas sempre acreditaram na inexistência de seus próprios fetiches" (Latour, 1996, p. 21). Embora essa crítica tenha relação com a forma como as florestas sagradas são compreendidas dentro e fora das comunidades locais, a tese opta por tratar essa questão pela via da TAR e da Hermenêutica Narrativa. A noção de agência dos não-humanos, presente na TAR, já permite uma análise robusta das florestas como atores sociais e ecológicos, sem precisar recorrer ao debate sobre fetichismo.

Como a pesquisa busca analisar narrativas e redes de significação, a TAR e a Hermenêutica Narrativa já fornecem instrumentos suficientes para compreender a inter-relação entre espiritualidade, cultura e meio ambiente nas representações das florestas. Como destaca Ricoeur (1986), que o ato de interpretar uma narrativa é um encontro entre o texto e o contexto, onde significados são desvelados e ressignificados. Assim, a Hermenêutica Narrativa permite captar as camadas de significado que emergem nos relatos acadêmicos sobre as florestas. A coerência metodológica exige que os conceitos empregados estejam diretamente relacionados ao problema investigado, e a TAR e a Hermenêutica Narrativa suprem, espero, essa necessidade de análise.

Para desenvolver essa proposta, a Tese está estruturado em nove capítulos. Após esta introdução, o Capítulo 2 apresenta um panorama sobre a educação ambiental, sua história e principais abordagens. O Capítulo 3 discute a decolonialidade na educação ambiental, posicionando o debate dentro das epistemologias do Sul Global. O Capítulo 4 explora a crítica de Bruno Latour à modernidade e a relevância da TAR para este estudo.

No Capítulo 5, são apresentados os trabalhos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005), que formam o corpus da pesquisa, analisando como as florestas sagradas e comunitárias são representadas nesses textos. O Capítulo 6 aprofunda a discussão metodológica, explorando a Hermenêutica Narrativa como ferramenta de análise das representações encontradas. No Capítulo 7, detalha-se a metodologia adotada, combinando a Teoria Ator-Rede e a Hermenêutica Narrativa para a análise do corpus.

O Capítulo 8 analisa os achados da pesquisa, discutindo as implicações dessas representações para a educação ambiental em Moçambique. Por fim, o Capítulo 9 sintetiza as principais conclusões do estudo, destacando suas contribuições para o campo e sugerindo caminhos para futuras pesquisas.

Assim, este estudo busca oferecer uma contribuição ao articular uma

abordagem que combina a TAR e a Hermenêutica Narrativa para compreender a educação ambiental sob uma perspectiva que reconhece a agência das florestas e a importância dos saberes locais. A partir dessa análise, espera-se que a pesquisa amplie o debate sobre epistemologias ambientais alternativas e sobre o papel das representações na formulação de políticas educacionais mais integradas e situadas.

A presente pesquisa se diferencia de outros estudos sobre educação ambiental por sua abordagem específica às derivas e híbridos produzidos pelos atores, tanto no aspecto metodológico quanto epistemológico. Enquanto muitos trabalhos adotam uma perspectiva normativa ou tecnocientífica, este estudo fundamenta-se na educação ambiental crítica, localizada e decolonial, valorizando os saberes locais e as redes sociomateriais das florestas sagradas e comunitárias. Esse enfoque responde à necessidade de incorporar epistemologias do Sul Global, desafiando as perspectivas hegemônicas predominantes na educação ambiental convencional.

Uma das principais distinções da pesquisa está na utilização da Teoria Ator-Rede (TAR) para compreender as florestas como atores sociomateriais, superando a visão tradicional que as trata apenas como recursos naturais ou espaços de conservação. A TAR permite uma análise detalhada das interações entre humanos e não-humanos, evidenciando como essas relações estruturam redes ecológicas e culturais. Além disso, a aplicação da Hermenêutica Narrativa possibilita a interpretação das representações das florestas sagradas e comunitárias nos textos de Nhazilo e Mauvilo. Diferentemente de abordagens que se concentram exclusivamente nas práticas ecológicas, essa perspectiva amplia a compreensão dos significados culturais e espirituais dessas florestas, incorporando uma dimensão simbólica frequentemente ignorada nos estudos sobre educação ambiental.

Outro aspecto central consiste na análise da produção acadêmica local. Ao examinar como as florestas sagradas e comunitárias são representadas nos trabalhos acadêmicos de formação dos graduandos, a pesquisa investiga as implicações dessas representações para a educação ambiental, aspecto ainda pouco explorado na literatura. Tal abordagem possibilita refletir sobre o modo como esses discursos acadêmicos podem ser mobilizados para enriquecer o ensino e fortalecer uma educação ambiental situada e enraizada nas experiências das comunidades moçambicanas.

Além disso, a pesquisa propõe a articulação entre saberes locais e currículo educacional, evitando um ensino padronizado e descontextualizado. A integração das

narrativas das florestas nos currículos é sugerida como estratégia para promover uma educação que reconheça e valorize as experiências locais, ampliando a percepção dos estudantes sobre suas próprias realidades socioculturais e ambientais. Outro diferencial importante está no diálogo estabelecido entre os estudos culturais das ciências e a educação ambiental, evidenciando as dimensões políticas e epistemológicas desse campo. Essa abordagem problematiza a aparente neutralidade da educação ambiental e ressalta a necessidade de compreender como as relações de poder e os processos históricos influenciam a construção do conhecimento ambiental.

Dessa forma, a pesquisa não apenas analisa práticas e políticas ambientais, mas também propõe novos caminhos metodológicos e teóricos que valorizam a agência dos não-humanos e os saberes locais. Esses elementos, espero, dentro do campo da educação ambiental, podem contribuir para a construção de uma abordagem mais crítica e situada desse campo do conhecimento.

2. EDUCAÇÃO AMBIENTAL

Sauvé (1992) argumenta que a educação ambiental tem como objetivo formar indivíduos e comunidades que sejam capazes de analisar criticamente seu meio ambiente, compreendendo suas relações sociais, econômicas e ecológicas e agindo de maneira consciente para enfrentar os desafios ambientais.

Desde a sua formalização na Conferência de Estocolmo (1972), a educação ambiental tem evoluído para atender às necessidades de diferentes contextos e objetivos. Neste estudo, a educação ambiental é compreendida como um campo interdisciplinar voltado para a formação de sujeitos críticos, capazes de compreender as relações entre sociedade e natureza e agir em prol da sustentabilidade (Sauvé, 2005).

No cenário global, a década de 1980 foi marcada por uma ênfase na educação ambiental formal, especialmente em países como Brasil e nações europeias, onde diretrizes internacionais impulsionaram a incorporação de temas ambientais nos currículos escolares. Documentos como a Carta de Tbilisi (UNESCO, 1977) e a Estratégia Internacional de Educação Ambiental da UNESCO-PNUMA (1987) orientaram políticas educacionais que enfatizavam a inserção da educação ambiental no ensino formal, muitas vezes com um enfoque técnico e científico. No Brasil, essa tendência foi reforçada pela inclusão de conteúdos ambientais nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) ao final da década de 1990 (Carvalho, 2006). Em Moçambique, a institucionalização da educação ambiental ocorreu de forma mais gradual, sendo impulsionada pela influência de organismos internacionais e pelas necessidades locais de conservação e manejo sustentável dos recursos naturais (Nhantumbo, 2001).

Já na década de 1990, houve uma maior preocupação com a educação ambiental não formal, caracterizada pela ampliação de iniciativas comunitárias, programas de ONGs e políticas públicas voltadas para a participação social e o fortalecimento de saberes locais. Esse movimento refletiu uma descentralização da educação ambiental, incorporando perspectivas mais críticas e participativas (Guimarães, 2004).

Atualmente, a educação ambiental é compreendida como uma prática que vai além de transmitir conhecimentos técnicos ou científicos sobre a natureza. Ela se insere em uma abordagem mais ampla, que reconhece a interdependência entre

humanos e não-humanos, valorizando os contextos locais, os saberes tradicionais e as relações multiespécies. Essa visão busca superar as dicotomias entre natureza e cultura, frequentemente criticadas por pensadores como Latour, Tsing, Serres e Grün.

Bruno Latour argumenta que a distinção tradicional entre natureza e sociedade é artificial, uma vez que ambos estão intrinsecamente conectados por meio de uma rede contínua de associações (Latour, 1994). Essa perspectiva convida a repensar a educação ambiental como um espaço de articulação entre diferentes atores – humanos e não-humanos – e saberes, enfatizando a necessidade de reconhecer a agência das entidades naturais no processo educativo. Desse modo, a educação ambiental não pode se limitar a uma abordagem instrumental ou exclusivamente humana, mas deve ser compreendida como um campo dinâmico onde conhecimentos científicos, saberes locais e interações sociomateriais – entendidas como redes híbridas de relações entre humanos e não humanos, nas quais materiais, tecnologias, paisagens e seres vivos desempenham papéis ativos na produção do conhecimento e na construção da realidade social (Latour, 2005; Law, 1992) – se entrelaçam, abrindo caminho para práticas pedagógicas que valorizem a interdependência e a corresponsabilidade na relação com o meio ambiente.

Tsing (2015) destaca a importância de valorizar o "entrelaçamento" entre espécies e contextos culturais. Esse conceito reforça a ideia de que a educação ambiental deve ser situada, respeitando as histórias e práticas locais, e promovendo o reconhecimento das interconexões que sustentam a vida no planeta. Assim, pensar a educação ambiental sob essa perspectiva significa deslocar-se de uma abordagem prescritiva e universalizante para uma prática que emerge dos encontros entre humanos e não-humanos, das relações cotidianas que tecem significados e das dinâmicas territoriais que orientam os modos de habitar e cuidar do mundo. Ao adotar essa visão, defendo que a educação ambiental em Moçambique deve partir dos saberes locais e das redes sociomateriais que configuram as florestas sagradas e comunitárias, reconhecendo-as não apenas como espaços naturais, mas como agentes pedagógicos ativos na construção de novos horizontes educativos.

Serres (1990) argumenta que a educação ambiental deve estimular uma relação ética e cuidadosa entre os humanos e o mundo natural, promovendo um pacto que supere a visão antropocêntrica e reconheça a importância da coexistência entre diferentes formas de existência. Para ele, aprender a habitar o mundo implica aceitar que humanos, seres vivos e entidades não vivas compartilham um espaço comum e

interdependente, exigindo uma mudança na forma como concebemos nosso papel na teia da vida. Essa perspectiva reforça a necessidade de uma educação ambiental que supere a transmissão de conteúdos científicos e incorpore práticas que ensinem a conviver com os múltiplos agentes que constituem o planeta. Em Moçambique, isso significa reconhecer as florestas sagradas e comunitárias não apenas como recursos naturais, mas como territórios educativos vivos, cujas relações e significados são fundamentais para a construção de práticas ambientais críticas e situadas.

Já o Grün (2009) enfatiza a importância de uma educação ambiental crítica que articule as dimensões éticas, políticas e culturais. Segundo ele, essa abordagem deve ser capaz de integrar os aspectos sociais e históricos dos territórios, reconhecendo a diversidade de vozes que compõem cada contexto ambiental. Isso significa que a educação ambiental não pode ser dissociada das experiências locais e dos modos de vida das comunidades, pois é a partir dessa multiplicidade de saberes e relações que se constroem práticas educativas mais enraizadas e transformadoras. No caso de Moçambique, essa perspectiva reforça a necessidade de valorizar os conhecimentos associados às florestas sagradas e comunitárias, entendendo-as não apenas como espaços naturais, mas como territórios vivos de aprendizagem, nos quais se entrelaçam histórias, práticas ecológicas e modos de coexistência.

2.1. RAÍZES DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL

A educação ambiental tem raízes em uma série de movimentos sociais e políticos que emergiram na década de 1960 e início da década de 1970, como o movimento pelos direitos civis, o movimento feminista, o movimento pelos direitos dos povos indígenas e o movimento pacifista, todos fortemente comprometidos com a luta contra desigualdades estruturais (Guimarães, 2004; Loureiro, 2006). Esses movimentos, ao questionarem as relações de poder que sustentam as injustiças sociais e econômicas, passaram a reconhecer que a degradação ambiental não poderia ser dissociada dessas problemáticas, pois frequentemente afetava de maneira mais severa os grupos historicamente marginalizados (Carson, 1962; Acselrad, 2005). Essa articulação ajudou a consolidar uma visão da educação ambiental que passe ao largo da mera transmissão de informações ecológicas, incorporando uma dimensão política e crítica que busca transformar as estruturas que perpetuam as desigualdades socioambientais

Outra influência importante para o surgimento da educação ambiental foi a publicação do livro "Primavera Silenciosa", de Rachel Carson, em 1962. O livro alertou o público para os efeitos nocivos dos pesticidas e da poluição ambiental na saúde humana e na vida selvagem, e ajudou a estimular o interesse público pela conservação ambiental.

A primeira Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano, realizada em Estocolmo, em 1972, foi outro marco importante. A conferência destacou a importância da educação ambiental na resolução dos problemas e resultou na criação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), que incluiu a educação ambiental como uma de suas áreas de trabalho.

Nos anos seguintes à Conferência de Estocolmo, realizada em 1972, a educação ambiental começou a se desenvolver em todo o mundo. Nesse evento, foram discutidos princípios fundamentais para a preservação do meio ambiente e ressaltada a importância da educação para promover mudanças (Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, 1972). Após esse marco, muitas organizações governamentais e não-governamentais passaram a dedicar recursos e esforços para a promoção da educação ambiental. Vários países também incorporaram a educação ambiental em suas leis e políticas ambientais, tornando-a obrigatória em escolas e universidades (Jacobi, 2003).

Em 1975, a Conferência Internacional sobre Educação Ambiental em Belgrado, na então Iugoslávia, ajudou a definir a natureza e o escopo da educação ambiental. Essa conferência produziu a Carta de Belgrado, documento que estabeleceu os princípios fundamentais da educação ambiental, incluindo a importância da participação ativa, da interdisciplinaridade e do enfoque na resolução de problemas ambientais (Unesco, 1975). Esse momento foi crucial para consolidar diretrizes que orientariam iniciativas globais de educação ambiental (Dias, 2004).

Nos anos seguintes, outras conferências internacionais ocorreram, destacando-se a Conferência Intergovernamental sobre Educação Ambiental, realizada em Tbilisi, em 1977. Esse evento resultou na Carta de Tbilisi, um documento que reafirmou e ampliou os princípios estabelecidos em Belgrado, reforçando a necessidade de uma educação ambiental interdisciplinar e prática (Unesco, 1977).

A Carta de Tbilisi destacou a importância da educação ambiental para o desenvolvimento sustentável, enfatizando a necessidade de se adotar uma abordagem holística e integrada para a educação ambiental. O documento também

ressaltou a necessidade de se envolver comunidades locais, bem como a necessidade de se desenvolver uma consciência crítica e um senso de responsabilidade em relação ao meio ambiente.

A partir da década de 1980, a educação ambiental continuou a evoluir e expandir-se, com a criação de várias organizações e redes internacionais dedicadas à promoção da educação ambiental. Entre essas organizações, destaca-se a Associação Internacional de Educação Ambiental (IAEE), fundada em 1983, que tem como objetivo promover a educação ambiental em todo o mundo.

Outra importante organização dedicada à educação ambiental é a Rede de Formação em Educação Ambiental para a América Latina e o Caribe (Rede FEA), criada em 1995. A Rede FEA tem como objetivo promover a educação ambiental na América Latina e no Caribe, através do desenvolvimento de programas de formação e capacitação de professores e educadores.

No continente africano, a educação ambiental ganhou força após a Conferência de Brasília, em 1976, que reconheceu que a pobreza era o maior problema ambiental da África. A partir dessa conferência, foram criados diversos programas e projetos de educação ambiental voltados para as necessidades e realidades específicas dos países africanos.

Um exemplo é o Programa Regional de Educação Ambiental para a África Austral (REEP), criado em 1983 com o apoio da UNESCO. Esse programa tinha como objetivo promover a cooperação regional e o intercâmbio de experiências entre os países da região na área de educação ambiental.

Moçambique é um dos países que participa do REEP desde sua criação. Isso se deve ao fato de ser um país com grande diversidade natural e cultural, mas que enfrenta sérios problemas ambientais, como a desertificação, a erosão do solo, a poluição das águas, a perda da biodiversidade e as mudanças climáticas.

Em Moçambique, a educação ambiental tem uma história que remonta à época colonial, mas que se intensificou após a independência do país em 1975. No período colonial, a educação ambiental era limitada e restrita aos grupos sociais privilegiados, que tinham acesso à escolarização formal e aos espaços naturais protegidos.

Após a independência, o governo de Moçambique adotou uma política de desenvolvimento socialista, que visava à transformação econômica e social do país. A educação ambiental passou a ser vista como um instrumento de conscientização política e de mobilização popular para a construção de uma nova sociedade. Nesse

contexto, surgiram as primeiras iniciativas de educação ambiental no país, como o Programa Nacional de Educação Ambiental (PNEA), criado em 1979, e o Centro de Educação Ambiental (CEA), fundado em 1980.

O PNEA tinha como objetivo integrar a educação ambiental nos currículos escolares e nas atividades extracurriculares, bem como promover a participação comunitária na gestão ambiental. O CEA era uma instituição não governamental que desenvolvia projetos de educação ambiental em diferentes áreas temáticas, como a conservação da fauna e da flora, o saneamento básico, a agricultura familiar e a reciclagem de resíduos.

Na década de 1980, Moçambique enfrentou uma guerra civil que durou até 1992 e que provocou graves consequências humanitárias e ambientais. A educação ambiental foi afetada pela instabilidade política e pela falta de recursos financeiros e humanos. No entanto, algumas experiências de educação ambiental continuaram a ser realizadas por organizações não governamentais e pela sociedade civil, que buscavam sensibilizar a população sobre os problemas ambientais e as formas de mitigá-los. Com o fim da guerra civil e a transição para uma economia de mercado, Moçambique passou por um processo de reforma educacional que incluiu a revisão dos currículos escolares e a introdução de novas disciplinas.

Um marco importante na história da educação ambiental em Moçambique foi a criação do Ministério para a Coordenação da Ação Ambiental (MICOA) em 1994. O MICOA foi responsável por formular políticas e programas relacionados ao meio ambiente e à conservação da natureza no país. Ele desempenhou um papel fundamental na promoção da educação ambiental como parte integrante das políticas de desenvolvimento sustentável.

No final da década de 1990, Moçambique enfrentou uma série de desafios ambientais, como a degradação das florestas, a perda de biodiversidade e a desertificação. Esses problemas ambientais levaram o governo a reconhecer a necessidade de aumentar a conscientização e a educação sobre o meio ambiente entre a população.

A partir desse reconhecimento, foram desenvolvidos programas e iniciativas de educação ambiental em todo o país. Esses programas abrangiam a educação formal nas escolas desde o ensino básico até o superior, e ações de sensibilização nas comunidades locais. O governo trabalhou em parceria com organizações não governamentais (ONGs), agências de desenvolvimento e outras entidades para

implementar essas iniciativas.

Atualmente, o país enfrenta desafios significativos nessa área, como a gestão adequada dos recursos hídricos, a adaptação às mudanças climáticas e a promoção da agricultura sustentável. A educação ambiental desempenha um papel fundamental na conscientização e no engajamento da população nessas questões, visando um futuro mais sustentável para Moçambique.

2.2. CRÍTICAS DOS ESTUDOS CULTURAIS SOBRE AS RAÍZES DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL

Os estudos culturais exercem um papel crítico importante sobre a forma como a história do surgimento da Educação Ambiental (EA) é contada e compreendida. Esses estudos questionam as narrativas tradicionais que, muitas vezes, apresentam a EA como uma iniciativa global, neutra e desvinculada de relações de poder, desconsiderando as disputas epistêmicas e ideológicas que atravessam sua constituição. Um dos principais questionamentos refere-se à origem eurocêntrica da EA, que tende a ser narrada como um movimento moderno surgido no Ocidente, ignorando que, muito antes da institucionalização da EA nos fóruns internacionais das décadas de 1970 e 1980, povos indígenas e comunidades tradicionais já praticavam formas sustentáveis de interação com o meio ambiente. Esse apagamento reforça a colonialidade do saber, marginalizando epistemologias que não se encaixam na matriz científica ocidental. Além disso, os estudos culturais problematizam a suposta neutralidade da EA, apontando que sua concepção hegemônica frequentemente mascara seu caráter político. Longe de ser apenas um campo técnico e universalista, a EA está atravessada por interesses econômicos e relações de poder que determinam quais discursos e práticas são legitimados. Essa visão dominante leva à invisibilização das vozes marginais, na medida em que as narrativas sobre EA priorizam os discursos de elites acadêmicas e instituições internacionais, deixando em segundo plano as experiências, conhecimentos e lutas de comunidades locais e grupos historicamente subalternizados. Como resposta a essas críticas, há uma crescente reivindicação por uma EA que atenda às demandas por pluralidade, incorporando diferentes formas de conhecimento e rompendo com a perspectiva única que reduz a crise ambiental a um problema técnico e despolitizado. Nos subtópicos a seguir, apresentei um panorama de quatro críticas dos estudos culturais: (i) sobre a origem eurocêntrica; (ii) sobre o problema da neutralidade; (iii) sobre a invisibilização

das vozes marginais; (iv) sobre as demandas por pluralidade.

2.2.1. A Crítica à Origem Eurocêntrica da Educação Ambiental

A história da Educação Ambiental (EA) é frequentemente narrada a partir de uma perspectiva eurocêntrica, que a apresenta como um fenômeno global surgido nas décadas de 1960 e 1970, em resposta à crescente preocupação com as questões ambientais, particularmente após a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano de 1972, em Estocolmo. No entanto, estudos decoloniais e críticos apontam que essa narrativa ignora os conhecimentos ecológicos e as práticas sustentáveis de povos indígenas e comunidades tradicionais, que, muito antes da emergência da EA moderna, já praticavam modos de vida profundamente enraizados na interdependência entre seres humanos e natureza (Santos, 2007; Escobar, 1999; Walsh, 2018).

Ao analisar a história da EA por esse prisma, autores como Santos (2014), Mignolo (2011) e Walsh (2018) argumentam que as tradições locais e não ocidentais são frequentemente invisibilizadas ou cooptadas por discursos hegemônicos. Essa invisibilização ocorre quando os saberes tradicionais são desqualificados como "primitivos" ou "não científicos", enquanto a Educação Ambiental moderna, ancorada em epistemologias ocidentais, é legitimada como única abordagem válida. Como observa Santos (2014), o epistemicídio promovido pelo colonialismo continua a se manifestar nas práticas educacionais e científicas, marginalizando outras formas de conhecimento. Da mesma forma, Mignolo (2011) discute a necessidade de uma desobediência epistêmica para romper com essa hierarquia do saber, enquanto Walsh (2018) propõe uma interculturalidade crítica que resgata e reposiciona os saberes locais como legítimos e centrais na construção de uma EA transformadora.

Esse movimento de silenciamento epistemológico ocorre não apenas pela exclusão explícita dessas tradições do discurso dominante, mas também por meio de sua apropriação e reinterpretação dentro das lógicas ocidentais. Por exemplo, práticas tradicionais de manejo sustentável, como o uso comunal da terra e a agrofloresta, muitas vezes são incorporadas a políticas ambientais sem o devido reconhecimento dos saberes e dos modos de vida que as sustentam (Shiva, 2005; Mignolo, 2017).

A EA, como campo teórico e prático, ainda carrega resquícios desse colonialismo epistêmico. A apropriação de conceitos como "desenvolvimento sustentável" e "conservação ambiental" frequentemente ocorre sem um diálogo real

com as comunidades que historicamente praticaram esses princípios de maneira não institucionalizada. O resultado é um deslocamento do protagonismo desses saberes, que passam a ser traduzidos e reconfigurados dentro de paradigmas técnicos e economicamente viáveis para o sistema capitalista global (Porto-Gonçalves, 2012). Essa crítica decolonial reforça a necessidade de repensar a Educação Ambiental a partir de uma perspectiva pluriversal, que reconheça e valorize diferentes formas de saber e de relação com o ambiente, especialmente aquelas enraizadas em cosmologias Africanas, muitas das quais são centrais para a compreensão ecológica em Moçambique.

2.2.2. A Problematização da Neutralidade da Educação Ambiental

Outra crítica relevante que os estudos culturais levantam diz respeito à aparente neutralidade da Educação Ambiental. A EA, em muitas de suas formas, é retratada como um campo técnico e normativo, cujo foco está na transmissão de conhecimentos científicos sobre o meio ambiente e na promoção de práticas de conservação. No entanto, autores como Freire (1970), Loureiro (2004) e Walsh (2018) argumentam que essa abordagem mascara a natureza profundamente política da EA, ocultando as relações de poder e as dinâmicas coloniais subjacentes ao discurso ambiental dominante.

Freire (1970) já alertava para o risco de uma educação que se apresenta como "neutra", mas que, na prática, reproduz e legitima relações de dominação ao desconsiderar os contextos e as vozes subalternizadas. No campo da Educação Ambiental, Walsh (2018) enfatiza que qualquer prática educacional que não problematize as hierarquias epistêmicas e a colonialidade do saber acaba por reforçar uma Educação Ambiental "branca" e hegemônica, alheia às realidades dos povos.

A Educação Ambiental, como qualquer forma de educação, é moldada por disputas ideológicas e interesses políticos. A definição do que é "ambientalmente correto" e o que constitui "desenvolvimento sustentável" é uma construção cultural, muitas vezes influenciada por grupos de poder que buscam manter ou expandir sua influência econômica e social. Dessa forma, os estudos culturais apontam que a EA convencional frequentemente evita discussões sobre justiça social, desigualdade econômica e poder político, preferindo um enfoque tecnocrático que privilegia soluções individuais (como reciclagem ou consumo consciente) em detrimento de mudanças estruturais mais profundas.

Guimarães (2007) argumenta que uma Educação Ambiental desvinculada das relações de poder e dos conflitos socioeconômicos pode acabar reduzida a um enfoque superficial e tecnicista, desconsiderando as dinâmicas políticas e estruturais que influenciam a crise ambiental. Isso reforça a crítica dos estudiosos culturais sobre a necessidade de uma EA que questione as estruturas de poder e as desigualdades que geram crises ambientais.

2.2.3. A Invisibilização das Vozes Marginais

Os estudos culturais também destacam o silenciamento das vozes marginais na história da Educação Ambiental. Santos (2014) argumenta que o epistemicídio – a destruição sistemática de saberes não ocidentais – tem sido um dos principais fatores de exclusão das comunidades indígenas e das populações rurais das narrativas ambientais dominantes. Walsh (2018) enfatiza que a Educação Ambiental hegemônica frequentemente desconsidera as formas de conhecimento situadas das mulheres, especialmente no contexto do Sul Global, reforçando hierarquias coloniais e patriarcais no discurso ecológico.

Além disso, Shiva (1993) aponta que a globalização impôs uma visão de desenvolvimento que desconsidera as práticas sustentáveis das comunidades locais, reduzindo-as a "atrasadas" ou "não científicas". MacGregor (2006) discute como a questão de gênero influencia a distribuição de poder dentro das políticas ambientais, onde as mulheres frequentemente são colocadas em papéis secundários, mesmo quando são as principais responsáveis pela gestão de recursos naturais em muitas comunidades. Essa crítica revela como a narrativa dominante da EA é construída a partir de uma perspectiva ocidental, masculina e de classes privilegiadas, ignorando as experiências e visões de mundo das populações historicamente marginalizadas.

2.2.4. A Necessidade de uma Educação Ambiental Crítica e Plural

Diante dessas críticas, os estudos culturais defendem a necessidade de uma Educação Ambiental crítica, entendida aqui como uma abordagem que não se limita a transmitir informações sobre conservação e sustentabilidade, mas que questiona as relações de poder que moldam a crise ecológica e busca transformar as estruturas sociais que a perpetuam (Loureiro, 2004; Guimarães, 2004). Essa perspectiva reconhece que a crise ecológica não é um problema meramente técnico, mas sim uma

manifestação de desigualdades estruturais ligadas à injustiça social, à exploração econômica e à colonialidade do saber (Acseirad, 2005; Porto-Gonçalves, 2012). Dessa forma, não se trata apenas de incluir diferentes vozes na Educação Ambiental, mas de compreender como essas vozes foram historicamente marginalizadas e como é possível construir espaços de aprendizado que enfrentem essas desigualdades de forma ativa.

Ao trazer essa crítica, autores como Loureiro (2004) destacam que uma Educação Ambiental crítica deve necessariamente abordar as dimensões de poder, justiça e diversidade cultural. Nesse sentido, não se trata de um imperativo moralista ou normativo, mas de um aspecto central da própria construção epistemológica da EA dentro de uma perspectiva crítica e politicamente engajada. Loureiro argumenta que essa abordagem não pode ser neutra, pois questiona o modelo econômico vigente, denuncia as injustiças socioambientais e propõe um desenvolvimento que seja de fato sustentável e justo para todas as populações, e não apenas para uma elite global (Loureiro, 2004).

Essa perspectiva politizada se contrapõe às narrativas tradicionais da Educação Ambiental, que frequentemente apresentam seu surgimento de maneira eurocêntrica e descontextualizada, ocultando as dinâmicas de poder que moldam sua prática e silenciando vozes subalternas (Santos, 2007; Walsh, 2018). Em vez de uma EA técnica e despolitizada, os estudos culturais enfatizam a necessidade de um campo plural e consciente de sua carga política, onde a justiça social e a diversidade cultural sejam fundamentos epistemológicos, e não apenas elementos complementares. Assim, a Educação Ambiental crítica não apenas amplia as formas de conhecimento consideradas legítimas, mas também tensiona os próprios pressupostos que sustentam a colonialidade do saber e suas implicações na forma como compreendemos o ambiente e suas relações com as sociedades humanas.

2.3. UMA PERSPECTIVA DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL DECOLONIAL EM MOÇAMBIQUE

A implementação da Educação Ambiental em Moçambique tem sido um processo gradativo e desafiador. O reconhecimento formal da EA como prioridade nacional ocorreu nos anos 1990, impulsionado pela criação do Ministério para a Coordenação da Ação Ambiental (MICOA) em 1994 e pela adoção da Lei do Ambiente (Lei nº 20/97 de 1 de outubro), que estabeleceu diretrizes para a inserção da EA nas

políticas públicas (Moçambique, 1997). Além disso, o Programa Nacional de Educação Ambiental (PNEA), desenvolvido no início dos anos 2000, buscou integrar práticas sustentáveis no ensino formal e não formal (Matavele, 2012). No entanto, autores como Lázaro *et al.* (2019) argumentam que, apesar dessas iniciativas, a EA em Moçambique ainda enfrenta desafios estruturais, como a falta de transversalidade curricular e a escassez de formação específica para professores.

Embora a criação do Ministério para a Coordenação da Ação Ambiental (MICOA) e a promulgação da Lei de Bases do Ambiente tenham sido passos importantes, o desenvolvimento prático dessa educação tem revelado deficiências estruturais, especialmente quando analisado à luz dos estudos culturais e das abordagens críticas e decoloniais da Educação Ambiental. Como argumentam autores como Loureiro (2004), Guimarães (2004) e Porto-Gonçalves (2012), uma Educação Ambiental crítica deve reconhecer e questionar as relações de poder que moldam sua formulação e prática.

Em Moçambique, a predominância de um modelo tecnocrático e instrumental reflete essa limitação. A inserção de temas ambientais no currículo escolar é descrita como uma tentativa de promover a interdisciplinaridade e a sensibilização para a preservação ambiental. No entanto, essa inserção permanece superficial e fragmentada, com conteúdos que carecem de transversalidade e professores sem formação adequada, como destaca Posse (2011). Essa abordagem limitada não considera as complexas interações entre cultura, poder e ambiente, o que inviabiliza uma transformação estrutural do pensamento ecológico.

Uma Educação Ambiental decolonial, como defendem Walsh (2018) e Santos (2007), exige uma transformação mais profunda, que vá além da mera transmissão de conteúdos e da sensibilização para a conservação. Essa abordagem reconhece que as desigualdades ambientais são expressões de injustiças sociais, econômicas e epistêmicas, muitas delas enraizadas na colonialidade do saber e na subalternização de epistemologias locais (Escobar, 1999; Mignolo, 2017). Portanto, a crise ecológica deve ser compreendida não apenas como um problema técnico, mas como parte de um sistema de exploração que afeta de maneira desproporcional comunidades indígenas, rurais e tradicionais.

Além disso, Lázaro *et al.* (2019) apontam que o sistema educacional moçambicano mantém uma perspectiva utilitarista da natureza, que a reduz a um recurso a ser explorado para fins econômicos. Esse olhar reforça as lógicas capitalistas e neocoloniais, invisibilizando os direitos da natureza e das comunidades locais. No contexto dos estudos culturais, essa visão pode ser interpretada como um prolongamento da colonialidade do poder, que marginaliza os saberes tradicionais e os modos de vida sustentáveis, favorecendo os interesses corporativos e transnacionais (Acseirad, 2005; Shiva, 2005).

Uma Educação Ambiental decolonial, ao contrário, propõe uma ruptura com essa lógica e incentiva uma ética de cuidado e solidariedade intergeracional, como argumentam Porto-Gonçalves (2012) e Mignolo (2017). Isso significa reconhecer que a natureza não pode ser apenas um objeto de exploração, mas deve ser vista como um agente ativo dentro das redes sociomateriais que sustentam a vida e o conhecimento (Latour, 1994; Tsing, 2015).

O discurso do desenvolvimento sustentável, amplamente promovido pelo governo moçambicano, também merece uma crítica aprofundada. Embora esse conceito esteja presente nas políticas ambientais e educacionais do país, ele muitas vezes serve para mascarar as contradições entre crescimento econômico e conservação ambiental (Escobar, 1999; Acseirad, 2005). Como argumenta Shiva (2005), o modelo de desenvolvimento sustentável frequentemente preserva as hierarquias globais e reforça uma economia extrativista que não dialoga com os saberes locais.

No contexto da Educação Ambiental, isso se manifesta no fato de que a valorização dos conhecimentos tradicionais ainda é tratada como um apêndice, e não como uma parte estrutural do currículo. Para que a EA em Moçambique seja efetiva e transformadora, ela precisa ser profundamente crítica, contextualizada e decolonial, e integrar as múltiplas formas de interação entre sociedade e natureza que já existem nas comunidades locais.

Diante dessas limitações, os estudos culturais e a Educação Ambiental decolonial defendem que é necessário ir além de uma simples sensibilização para a conservação ambiental (Guimarães, 2004; Loureiro, 2004). Isso implica não apenas

transmitir informações ecológicas, mas criar um espaço pedagógico capaz de questionar as estruturas de poder que perpetuam a degradação ambiental e social.

No entanto, não se pode afirmar que apenas a Educação Ambiental decolonial é capaz de enfrentar esses desafios, pois diferentes abordagens contribuem para essa transformação. O que se defende aqui é que uma perspectiva decolonial possibilita um deslocamento das narrativas tradicionais, permitindo a valorização de epistemologias que foram historicamente marginalizadas.

A necessidade de repensar a Educação Ambiental em Moçambique dialoga com uma questão mais ampla: como transformar as escolas em espaços verdadeiramente inclusivos, que valorizem a diversidade cultural e social? Como Oliveira e Queiroz (2017) apontam, não há uma escola para todos se as diferenças não forem respeitadas e representadas no cotidiano escolar. Afirmamos, então, que esse ideal de escola para “todos” não se faz possível se as diferenças não forem respeitadas e contarem com representatividade no cotidiano escolar. Se antes a lógica escolar não contemplava as minorias (como as mulheres, LGBTQAI, pobres, trabalhadores rurais, negros, indígenas, etc.), hoje lutamos para não haver retrocessos nesse sentido. A luta para não haver retrocessos é sinal de que avanços ocorreram. Porém, como nem tudo são flores, é preciso que a comunidade escolar assuma valores sociais que fogem de muitas trajetórias de vida para as quais fomos induzidos (Oliveira e Queiroz, 2017, p. xviii).

No entanto, garantir representatividade e inclusão não significa apenas inserir diferentes grupos no modelo educacional existente, mas repensar criticamente as bases epistemológicas que sustentam esse modelo. Como argumentam autores da perspectiva decolonial, a modernidade impôs um modelo de conhecimento hierárquico que desqualificou epistemologias locais, tratando-as como inferiores ou não científicas (Quijano, 1992; Santos, 2014; Walsh, 2018). No campo da Educação Ambiental, isso se manifesta na predominância de abordagens tecnocráticas e universalizantes, que desconsideram a diversidade de formas de conhecer e interagir com a natureza. Assim, o desafio colocado para uma Educação Ambiental crítica, contextualizada e decolonial em Moçambique é romper com essas estruturas coloniais e construir um modelo educativo que reconheça a pluralidade epistemológica e a interconexão entre saberes locais e globais.

Essa reflexão nos leva ao próximo debate: de que forma a decolonialidade pode oferecer um caminho para uma Educação Ambiental que ultrapasse as limitações impostas pela colonialidade do saber? O próximo tópico aborda essa questão ao discutir como os conceitos de justiça epistêmica, ecologia de saberes e conhecimentos situados podem contribuir para a construção de uma Educação Ambiental verdadeiramente intercultural e transformadora.

3. A DECOLONIEDADE E A EDUCAÇÃO AMBIENTAL

A decolonialidade, conforme desenvolvida por Quijano (1992), Mignolo (2011) e Walsh (2018), é uma abordagem crítica que desafia a colonialidade do saber, do poder e do ser. Essa perspectiva propõe uma ruptura com os sistemas hierárquicos e excludentes que definiram as relações entre conhecimento, natureza e sociedade desde a modernidade, sustentando que a colonialidade não se encerrou com o fim do colonialismo político, mas continua a estruturar as formas de conhecimento e subjetivação contemporâneas (Quijano, 1992; Mignolo, 2011).

Nos estudos culturais das ciências e no pós-estruturalismo, essa abordagem encontra diálogo ao questionar epistemologias universalizantes e reivindicar o pluralismo epistemológico como princípio de justiça cognitiva. Esse conceito, desenvolvido por Feyerabend (1975) na filosofia da ciência, e ampliado por Santos (2007) no contexto das epistemologias do Sul, argumenta que não há um modelo universalmente válido nos processos de produção de conhecimento, e que diferentes sistemas epistêmicos devem ser reconhecidos como igualmente legítimos na construção da realidade. No contexto da Educação Ambiental, essa perspectiva implica uma ressignificação dos conceitos de sustentabilidade e práticas pedagógicas, deslocando-se de paradigmas coloniais e tecnocráticos que ignoram a pluralidade de formas de conhecer e existir (Walsh, 2018; Santos, 2014).

O conceito de colonialidade do saber, formulado por Quijano (1992), aponta para a imposição de epistemologias eurocêntricas como únicas legítimas no processo de construção do conhecimento. Essa lógica está enraizada na modernidade, que, ao se definir como um projeto global de progresso, subordinou saberes locais, cosmologias indígenas e práticas ancestrais. Na educação ambiental, essa colonialidade se manifesta em práticas que priorizam a gestão técnica do meio ambiente, tratando-o como um "recurso" separado da dimensão cultural e espiritual das comunidades.

Nos estudos culturais das ciências e nos estudos de ciência e tecnologia, críticos como Latour (1991) desafiam a dicotomia entre natureza e cultura, propondo que a relação entre humanos e não-humanos deve ser entendida como uma rede híbrida e interconectada. A colonialidade, no entanto, reforçou essa separação, desconsiderando as formas de conhecimento que integram o espiritual, o simbólico e o ecológico em uma visão relacional. Essa crítica é ampliada por Mignolo (2011), que

propõe a desobediência epistêmica como forma de romper com as estruturas coloniais do saber, permitindo que epistemologias subalternas ocupem espaços centrais na construção do conhecimento.

A educação ambiental, em sua configuração tradicional, muitas vezes reflete as premissas da modernidade, promovendo intervenções tecnocráticas e soluções universais que desconsideram as especificidades culturais e ecológicas dos territórios. A educação ambiental tradicional baseia-se na ideia de que existem soluções universais para problemas ecológicos, desconsiderando os contextos históricos, culturais e locais. Essa abordagem reflete o que Santos (2014) chama de "monocultura do saber científico", em que conhecimentos locais e práticas subalternas são desvalorizados ou invisibilizados. Sob essa perspectiva, o conhecimento ambiental é frequentemente apresentado como neutro e objetivo, mas, na realidade, é profundamente influenciado por narrativas eurocêntricas.

Foucault (2008) já havia alertado para o papel das instituições educacionais na reprodução de mecanismos disciplinares que normatizam saberes e comportamentos, moldando sujeitos alinhados às lógicas dominantes. No contexto ambiental, isso se traduz em práticas educativas que disciplinam a relação com o ambiente, baseadas em princípios de controle e eficiência, típicos da racionalidade moderna.

Por outro lado, a decolonialidade e os estudos culturais das ciências oferecem uma alternativa crítica, ao questionarem o epistemicídio promovido por essa abordagem. Walsh (2018) argumenta que uma educação ambiental decolonial precisa ser intercultural e relacional, incorporando saberes locais como centrais no enfrentamento das crises ambientais. Isso implica não apenas reconhecer esses saberes, mas também descentrar o papel da ciência ocidental como única fonte legítima de conhecimento.

Em Moçambique, as práticas culturais associadas às florestas sagradas ilustram a possibilidade de uma educação ambiental que ultrapasse as limitações da colonialidade. Essas florestas não são apenas espaços físicos, mas também territórios de significação, onde se articulam cosmologias locais, rituais espirituais e práticas de manejo resiliente. Como aponta Santos (2014), essas práticas exemplificam o que ele denomina *ecologia de saberes*, uma interação entre epistemologias que reconhece a coexistência e complementaridade de diferentes formas de conhecer.

A incorporação dessas narrativas e práticas no campo da educação ambiental desafia a dicotomia entre "tradição" e "modernidade". Em vez de reduzir as

cosmologias locais a um passado estático ou folclórico, a abordagem decolonial as posiciona como fontes vivas de conhecimento e ação, capazes de oferecer soluções alternativas para os desafios ecológicos contemporâneos. Como argumenta Leff (2001), a crise ambiental não é apenas técnica ou econômica, mas profundamente cultural, demandando uma racionalidade ambiental que resgate saberes ancestrais e ressignifique os valores ecológicos.

Uma educação ambiental decolonial deve ir além da simples inclusão de saberes locais no currículo, promovendo uma justiça epistêmica. Isso implica desafiar as estruturas hierárquicas que determinam o que é considerado conhecimento válido, reconhecendo que as epistemologias subalternas não são complementares, mas centrais para a construção de um pensamento ecológico plural. Nesse contexto, a educação ambiental pode se tornar um espaço para o que Haraway (1988) chamou de *conhecimentos situados*, ou seja, conhecimentos que emergem de contextos específicos e refletem a interconexão entre seres humanos e não-humanos.

Além disso, a justiça epistêmica requer um rompimento com a lógica de universalização imposta pela modernidade. Escobar (2018) propõe uma visão pluriversal, que reconhece a existência de múltiplos mundos e ontologias, articulados em redes relacionais. Aplicada à educação ambiental, essa perspectiva permite a construção de práticas pedagógicas que reflitam as especificidades culturais e ecológicas dos territórios, promovendo uma sustentabilidade enraizada nas cosmologias e práticas locais.

As conexões entre a decolonialidade e a educação ambiental oferecem um campo fértil para repensar as práticas pedagógicas e as epistemologias que as sustentam. Ao desafiar a colonialidade do saber e propor uma justiça epistêmica, a educação ambiental decolonial não apenas rompe com as estruturas hierárquicas da modernidade, mas também promove um aprendizado relacional e intercultural, alinhado às críticas dos estudos culturais das ciências e do pós-estruturalismo. Como argumentam autores como Mignolo (2011), Walsh (2018) e Leff (2001), essa abordagem não é apenas uma questão de reconhecimento, mas uma condição essencial para a construção de um futuro sustentável, onde múltiplas formas de conhecer e existir possam coexistir e interagir.

3.1. INTEGRAÇÃO ENTRE A EDUCAÇÃO AMBIENTAL DECOLONIAL, CONTEXTUALIZADA E CRÍTICA

A presente pesquisa articula a Educação Ambiental Decolonial, a Educação Ambiental Contextualizada e a Educação Ambiental Crítica para construir uma análise situada e transformadora das representações das florestas sagradas e comunitárias em Moçambique. Essas abordagens compartilham o reconhecimento de que a crise ambiental não pode ser reduzida a uma questão meramente técnica ou de gestão de recursos, mas deve ser compreendida como parte de um contexto mais amplo, marcado por relações de poder, disputas epistêmicas e práticas culturais que moldam as interações entre humanos e não-humanos (Carvalho, 2006; Layrargues, 1998; Loureiro, 2004).

A Educação Ambiental Decolonial fundamenta-se na crítica à colonialidade do saber, do ser e do poder (Quijano, 1992; Mignolo, 2011; Walsh, 2018), questionando a hegemonia das epistemologias ocidentais e reivindicando o reconhecimento dos saberes subalternos, como as cosmologias indígenas, africanas e camponesas. Nesse sentido, essa abordagem desafia a concepção reducionista das florestas como meros "recursos naturais", promovendo o reconhecimento de suas dimensões simbólicas, espirituais e culturais dentro das comunidades que as habitam. Como Santos (2014) destaca, a monocultura do saber científico marginaliza outras formas de conhecimento, tornando urgente a promoção de uma justiça epistêmica na educação ambiental.

Por outro lado, a Educação Ambiental Contextualizada atua como um caminho metodológico para integrar esses saberes nos processos educativos, garantindo que práticas pedagógicas reflitam as realidades locais e os desafios socioambientais específicos de Moçambique. Inspirada na pedagogia crítica de Freire (1970), essa abordagem propõe que a educação ambiental deve estar enraizada nas experiências concretas dos sujeitos, promovendo diálogos entre diferentes formas de conhecimento e evitando soluções universalistas que desconsiderem as particularidades dos territórios. Em vez de um ensino ambiental normativo e prescritivo, busca-se uma abordagem situada e relacional, na qual as florestas sagradas e comunitárias não são apenas objetos de estudo, mas atores fundamentais no aprendizado e na construção de saberes.

A Educação Ambiental Crítica, por sua vez, introduz uma dimensão política e

transformadora ao questionar as desigualdades estruturais e os modelos de desenvolvimento que perpetuam práticas insustentáveis e a marginalização de conhecimentos locais (Sauvé, 2005; Loureiro, 2006). Em sua vertente crítica, a educação ambiental não se limita a transmitir informações sobre o meio ambiente, mas incentiva a problematização das relações de poder que sustentam práticas destrutivas e injustas. Essa perspectiva dialoga diretamente com os princípios da decolonialidade ao desafiar a hierarquia epistêmica entre conhecimento científico e saberes tradicionais, promovendo um aprendizado emancipatório e contextualizado (Layrargues, 1998; Gutiérrez e Prado, 1999).

Dessa forma, a integração entre essas três abordagens permite uma análise holística e crítica, onde a decolonialidade orienta a reflexão sobre a marginalização dos saberes tradicionais, a contextualização pedagógica propõe estratégias para sua valorização no ensino e a dimensão crítica evidencia os conflitos políticos e econômicos subjacentes às práticas ambientais. Assim, esta pesquisa não apenas denuncia os impactos da colonialidade na produção do conhecimento ambiental, mas também aponta caminhos metodológicos para reverter esse processo, fortalecendo o papel dos saberes locais na construção de alternativas sustentáveis e no ensino de ecologia e conservação em Moçambique.

Essa abordagem híbrida se reflete diretamente na escolha da Teoria Ator-Rede (Latour, 2005) e da Hermenêutica Narrativa (Ricoeur, 1984) como ferramentas metodológicas centrais desta pesquisa. A TAR permite mapear as redes de significação que conectam humanos, não-humanos e saberes locais na construção das representações das florestas sagradas e comunitárias. Já a Hermenêutica Narrativa possibilita a interpretação dessas representações, destacando como os significados atribuídos às florestas emergem das práticas e narrativas das comunidades locais, reforçando a importância de uma educação ambiental crítica, situada e relacional.

Portanto, esta pesquisa busca contribuir para um modelo de Educação Ambiental que seja ao mesmo tempo decolonial, contextualizada e crítica, promovendo uma abordagem intercultural e metodologicamente integrada. Dessa forma, as florestas sagradas e comunitárias de Moçambique possam ser reconhecidas não apenas como espaços de biodiversidade, mas como territórios de conhecimento, espiritualidade e prática educativa, fundamentais para a ressignificação da relação entre sociedade e natureza no contexto Moçambicano.

4. O NÃO-MODERNO NA PERSPECTIVA DO BRUNO LATOUR

Bruno Latour, no livro *Jamais Fomos Modernos* (1994), propõe uma crítica à noção de modernidade, questionando a separação rígida entre natureza e sociedade, uma das bases da filosofia moderna. Para Latour, as distinções tradicionais entre o mundo natural e o mundo humano, entre ciência e cultura, não conseguem refletir a complexidade das interações no mundo contemporâneo. Sua abordagem busca revelar os limites do pensamento moderno e sugerir um novo caminho para compreendermos o mundo.

4.1. A CRÍTICA À MODERNIDADE

A premissa central de Latour (1994) é que o projeto moderno, iniciado no Renascimento e intensificado no Iluminismo, baseou-se na promessa de que seria possível separar frontalmente a natureza da sociedade, com a ciência ocupando o papel de mediadora supostamente neutra e objetiva no processo de investigação da realidade. Segundo ele, o pensamento moderno se estrutura na ideia de que os fenômenos naturais existem independentemente das intervenções humanas, e que a sociedade pode ser compreendida como um domínio à parte, ocultando assim toda sorte de entidades que são produzidas pela interação entre atores humanos e não-humanos em seus cursos de ação, entretanto, Latour (1994) argumenta que essa divisão é insustentável. Ele afirma que, na prática, os fenômenos científicos, tecnológicos e sociais estão intrinsecamente interligados. A ciência, longe de ser neutra, é sempre mediada por práticas humanas, instituições, políticas e tecnologias. Dessa forma, Latour sugere que as categorias de "natureza" e "sociedade" não estão separadas no modo como o pensamento moderno pressupõe, angariando um aspecto híbrido que, na filosofia latouriana e em seus desdobramentos, tem sido descrito por intermédio de diversas influências, como o pragmatismo, o pós-estruturalismo e os estudos sociais de ciência e tecnologia.

Essa crítica ecoa em diversos campos, como na sociologia da ciência, na filosofia e nos estudos ambientais, ao desafiar o entendimento tradicional das relações entre ciência, tecnologia e sociedade. Para ele, somos responsáveis por um hibridismo cada vez mais evidente, onde as fronteiras entre o que é humano e não-humano, social e natural, técnico e cultural, se confundem incessantemente. Nesse seguimento, esse hibridismo ontológico angaria centralidade ao longo de toda obra do

filósofo francês, se conectando a concepções caras à sua abordagem teórico-metodológico, como a Teoria Ator-Rede (TAR) e a Investigação dos Modos de Existência.

4.2. A NOÇÃO DE HÍBRIDOS E AS REDES DE ATOR-REDE

Uma das principais contribuições de Latour (1991) é a introdução do conceito de "híbridos", diretamente influenciado pela filosofia de Michel Serres (1990). Os híbridos são objetos ou fenômenos que misturam elementos naturais e sociais, questionando as fronteiras estabelecidas pela modernidade e rompendo com a dicotomia entre natureza e sociedade. Essa perspectiva dialoga com as ideias de Serres em *O Contrato Natural*, onde o autor propõe uma visão relacional da natureza, argumentando que os humanos não podem ser separados do mundo natural, mas devem estabelecer um contrato ético e de coexistência com ele. Um exemplo clássico é o aquecimento global, ele não pode ser entendido isoladamente como um fenômeno natural ou social, mas sim como uma combinação complexa de práticas humanas e sociais, dinâmicas naturais e processos tecnológicos.

Latour (2012), em parceria com Michel Callon, John Law e outros pesquisadores dos *Science and Technology Studies (STS)*, desenvolvem a Teoria Ator-Rede para explicar como esses híbridos são formados e mantidos. Se trata de uma abordagem sociológica que enfatiza como objeto fundamental de investigação a interconexão entre humanos e não-humanos em redes. De acordo com essa teoria, tanto humanos quanto não-humanos (objetos, tecnologias, animais, etc.) são *agentes* (ou "*atores*") em redes de ação, desmantelando a tradicional divisão entre natureza e sociedade ao propor que ambas são co-construídas em redes de relações (Latour, 2012).

Os híbridos, na TAR, são entidades que não podem ser claramente classificadas como puramente naturais ou sociais, pois resultam da interação entre atores de diferentes naturezas. Isso porque eles se formam quando atores humanos e não-humanos entram em relação e, através de processos de *tradução*, criam algo que é simultaneamente natural e social. Latour define a *tradução* como o processo em que os atores negociam, redefinem e estabilizam suas relações para criar novas formas de associação (Latour, 1994). Por exemplo, em um projeto de conservação ambiental, as comunidades humanas, as florestas e as instituições políticas interagem

e formam uma rede onde todos esses elementos se tornam híbridos ao compartilharem responsabilidades e influências. Assim, o resultado não é meramente natural ou social, mas um híbrido de ambos.

A manutenção dos híbridos depende da estabilização da rede em que estão inseridos. Segundo Callon (1986), para que uma rede funcione de maneira eficaz, os atores precisam estar alinhados, ou seja, precisam compartilhar objetivos e traduções que mantenham a coesão da rede. Esse alinhamento ocorre através de negociações contínuas, de práticas de controle e ajustes conforme a rede se transforma. Similarmente, Latour (2012) afirma que as redes são constantemente reconfiguradas, e a resistência de um híbrido depende da capacidade dos atores envolvidos de sustentar suas relações ao longo do tempo.

Por exemplo, uma tecnologia ambiental (como um software de monitoramento de áreas florestais) pode ser vista como um híbrido, pois ela é o produto de interações entre atores humanos (programadores, governos, ONGs) e não-humanos (dados ambientais, sensores). A manutenção desse híbrido depende de fatores como a evolução tecnológica, a cooperação entre os atores humanos e as mudanças nas condições ambientais. Se um desses fatores falhar, o híbrido pode se desintegrar, colapsando sua formatação até então estável – ou estabilizada.

Segundo Latour, o mundo moderno está cheio de híbridos e o processo de purificação, ou seja, de tentar separar o social do natural, é uma fabricação. Um dos desafios, segundo ele, é reconhecer e entender essas redes híbridas que formam o nosso mundo, enfatizando as ações dos próprios atores sociais – e não dos sujeitos analistas – como o cerne do processo analítico (Latour, 1994; 2012).

4.3. TRADUÇÃO E EDUCAÇÃO AMBIENTAL DECOLONIAL: UMA PERSPECTIVA DE BRUNO LATOUR

A relação entre educação ambiental decolonial e tradução pode ser explorada à luz do conceito de tradução de Bruno Latour e da Teoria Ator-Rede (TAR). Conforme já mencionado, segundo Latour, a tradução é um processo de mediação e negociação entre diferentes atores (humanos e não-humanos), onde conhecimentos, valores e práticas são transformados ao circularem em uma rede de interações (Latour, 1994).

A educação ambiental decolonial pode ser compreendida como uma rede de traduções, na qual diversas formas de conhecimento, como saberes científicos,

indígenas e comunitários, são negociadas e transformadas ao interagir com diversos atores, como ecossistemas, comunidades locais e políticas públicas. Latour argumenta que a natureza – na forma de suas entidades naturais – não é um pano de fundo passivo, mas um ator com agência dentro dessa rede (Latour, 2004). No caso da educação ambiental decolonial, o ambiente não é apenas um objeto de estudo, mas um parceiro ativo que precisa ser levado em conta em sua totalidade, engajando-se em uma forma de tradução ao incluir sua dimensão viva e relacional.

Latour sugere que ciência e sociedade não são esferas separadas, mas sim domínios interligados em constante tradução. Esse conceito é vital para a educação ambiental decolonial que pretendemos alcançar nesta pesquisa, pois ela envolve a mediação entre diferentes saberes: o conhecimento científico e os saberes tradicionais e locais. Esses conhecimentos têm bases epistemológicas distintas, e a tradução entre eles resulta em um entendimento híbrido e relacional, sem eliminar suas diferenças (Latour, 2012). A abordagem latouriana, portanto, rejeita a ideia de uma universalidade única, defendendo que cada mundo (científico, espiritual, tradicional) tem suas próprias referências, e, ao serem traduzidos, criam novas formas de convivência.

Latour também questiona a separação moderna entre natureza e sociedade, que ele considera um resultado ilusório da constituição moderna (Latour, 1994). Dentro de uma educação ambiental decolonial, essa ideia se reflete na maneira como a natureza é traduzida como um ator com agência própria. Por exemplo, florestas sagradas ou comunitárias, que são vistas como entidades espirituais ou sociais em muitas culturas, precisam ser interpretadas tanto em seus aspectos ecológicos quanto simbólicos dentro das práticas educacionais holísticas. Assim, a tradução reconhece a multiplicidade de dimensões da natureza, articulando-as em práticas que combinam aspectos biológicos, espirituais e sociais.

Latour argumenta que a tradução tem também uma dimensão política, especialmente quando diferentes discursos ambientais entram em jogo, como o conhecimento científico ocidental, saberes locais e governança global (Latour, 2012). Em uma educação ambiental decolonial, a tradução política pode envolver a mediação entre essas visões divergentes para promover uma compreensão mais integrada ou, pelo menos, um diálogo respeitoso entre abordagens diversas. Essa negociação permitiria que diferentes formas de conhecimento coexistam e se articulem para enfrentar questões ambientais complexas.

Portanto, sob a ótica de Bruno Latour, a relação entre uma educação ambiental decolonial e tradução vai além da mera troca de palavras; é um processo de mediação entre diferentes atores, epistemologias e práticas. Uma educação ambiental decolonial pode ser vista como um espaço de tradução constante, onde o papel do educador é facilitar essas negociações e promover um entendimento mais profundo e integrador entre os diversos modos de conhecer e viver o mundo natural.

4.4. A SUPERAÇÃO DA MODERNIDADE: A PROPOSTA LATOURIANA

O título provocativo da obra *"Jamais Fomos Modernos"* reflete a ideia de que a modernidade, tal como foi concebida, nunca foi plenamente realizada. Para Latour, a distinção entre natureza e sociedade nunca existiu de forma concreta e prática. Em vez disso, o que sempre tivemos foi um estado híbrido, onde essas esferas se influenciam mutuamente (Latour, 1994).

Latour propõe que superemos a ideia de modernidade e adotemos uma visão mais abrangente, onde reconhecemos a interdependência entre o natural e o social. Isso é particularmente relevante em um mundo globalizado, onde questões como as mudanças climáticas, biotecnologia e as redes digitais desafiam as dicotomias tradicionais da modernidade (Latour, 1994).

A obra de Latour tem profundas implicações para diversas áreas do conhecimento. Na ciência política, ele nos força a repensar a relação entre ciência e poder, considerando como as decisões políticas moldam e são moldadas por práticas científicas. Na ecologia e nos estudos ambientais, sua crítica à separação entre o humano e o não-humano nos encoraja a ver o meio ambiente como uma rede de atores em constante interação (Latour, 2012).

Em termos práticos, o pensamento de Latour abre caminho para uma abordagem mais integrada e colaborativa na resolução de problemas globais. Ele sugere que, em vez de mantermos uma visão dualista da realidade, devemos abraçar a complexidade das interações entre natureza, sociedade e tecnologia. Isso implica em novas formas de governança, onde as decisões são tomadas com base em uma compreensão holística das redes em que estamos todos envolvidos (Latour, 2012).

Portanto, a crítica de Latour à modernidade tradicional não é apenas teórica, mas tem implicações práticas significativas. Sua abordagem nos encoraja a ver o mundo como um conjunto de redes híbridas, onde a natureza e a sociedade estão

intrinsecamente interligadas, desafiando-nos a adotar práticas mais integradas e sustentáveis. A modernidade tradicional pode ser entendida como a continuidade das ideias centrais da modernidade, baseada em valores como o progresso linear, a separação entre natureza e cultura, e a confiança na ciência e na tecnologia como formas universais de resolver problemas. Esse conceito reflete a forma como a modernidade é tratada como um modelo global e universal, ignorando contextos culturais, históricos e sociais específicos.

Em uma Educação Ambiental decolonial, essa visão é central, pois promove uma abordagem integrada que reconhece a interdependência entre seres humanos e o meio ambiente. Os conhecimentos locais sobre gestão de florestas exemplificam essa interconexão, onde práticas culturais, espirituais e ecológicas são inseparáveis.

Essa perspectiva, fundamentada na Teoria Ator-Rede de Latour, sugere que as florestas não devem ser tratadas apenas como cenários passivos ou recursos naturais, mas como agentes ativos na produção de significados e práticas ambientais. Ao compreender esses espaços como redes sociomateriais que articulam diferentes atores, percebemos que sua função vai além da conservação ecológica, desempenhando um papel educativo, simbólico e relacional.

A partir dessa perspectiva, o próximo capítulo analisará de forma mais detalhada como essa interdependência se manifesta em duas realidades concretas: uma floresta sagrada e uma floresta comunitária em Moçambique. Com base em abordagens metodológicas que valorizam o mapeamento e a interpretação das narrativas locais, esta pesquisa busca evidenciar como essas florestas são compreendidas e mobilizadas pelas comunidades, oferecendo um caminho alternativo para repensar a Educação Ambiental no contexto moçambicano.

5. UM OLHAR SOBRE UMA FLORESTA SAGRADA E UMA FLORESTA COMUNITARIA EM MOCAMBIQUE

5.1. FLORESTAS SAGRADAS

As Florestas Sagradas são componentes das florestas naturais, essenciais como habitats que sustentam modos de vida diversos e carregam um valor cultural imenso para as comunidades locais. Diferentes perspectivas sobre as Florestas Sagradas são discutidas por autores de várias disciplinas, como antropologia, ecologia, economia e ambientalismo. Eles abordam desde o estabelecimento e a gestão até a importância econômica e cultural dessas florestas, cada qual com seu próprio ponto de vista. Antropólogos vêem essas florestas como santuários culturais que preservam tradições locais e servem como locais de invocação de antepassados; entretanto, os ecologistas e ambientalistas destacam a função dessas áreas na sustentação dos recursos naturais existentes, tanto da flora quanto da fauna. A diversidade de opiniões resulta numa falta de definição clara do verdadeiro propósito das Florestas Sagradas nas comunidades.

A preservação das Florestas Sagradas é uma prática milenar, mencionada em diversas literaturas, como a Floresta Sagrada de Chirindzene (Cau, 2004) e a Floresta Sagrada do Quênia (Nongkynrih, 2002). Essas florestas estão profundamente ligadas às crenças religiosas dos povos antigos. Civilizações como Grécia, Roma, Ásia e África dedicaram-se historicamente à preservação dos recursos naturais através das Florestas Sagradas. Nessas regiões, crenças religiosas, tabus, mitos e tradições locais funcionam como mecanismos de proibição, com as comunidades seguindo rigorosamente as normas locais por medo de maldições (Chandrashekara; Sankar, 1998). Embora haja várias definições para essas florestas, todas compartilham certos aspectos comuns, geralmente relacionados a um local específico, conhecido como Sítio Natural Sagrado. As Florestas Sagradas emergem deste contexto específico.

Verschuuren (2007), citando Jeanrenaud (2002), destaca que esses locais são reconhecidos pelas populações locais como tendo um significado espiritual e religioso, ou são estabelecidos por religiões institucionalizadas como locais de adoração ou lembrança. Devido a essas crenças espirituais, muitas comunidades ao redor do mundo dão especial atenção a esses sítios naturais. Geralmente, os sítios sagrados tradicionais podem incluir montanhas, rios, lagos, florestas e cavernas. Esses locais específicos, respeitados pela veneração dos túmulos dos antepassados, tornam toda

a área ao seu redor sagrada, como é o caso da Floresta Sagrada (Oviedo *et al.*, 2005).

As Florestas Sagradas têm diferentes nomes dependendo do país. Nas zonas costeiras do Quênia, são chamadas de “*Kaya forest*” (Githiro, 1998). Na Índia, são conhecidas como “*Dev*” em Madhya Pradesh, “*Deorais ou Deovani*” e “*Sarpa ou Kavu*” em Tamil Nadu e Kerala, e “*Kaans*” em Uttara Kannada (Chandrashekara e Sankar, 1998). Em Moçambique, especialmente na região sul, são designadas pelos nomes das famílias proprietárias, como “*Kwaty ya Chirindza*” em Gaza e “*Kadjabula*” em Matutuine. Essa diversidade de termos sugere que “*Florestas Sagradas*” é um termo genérico e intelectual, criado para facilitar o estudo científico dessas áreas com características específicas.

As Florestas Sagradas são descritas de várias maneiras por diferentes autores, mas todos concordam em alguns pontos: *a proteção da biodiversidade e a preservação da cultura local, especialmente a adoração dos deuses locais*, onde a proteção ambiental é uma consequência da reverência cultural. Assim, as Florestas Sagradas podem ser vistas como áreas de terra cobertas por vegetação arbórea que guardam algo especial para a comunidade, como os túmulos de ancestrais ou indivíduos importantes. Por isso, esses locais servem como pontos de adoração, onde a comunidade se comunica com seus antepassados através de orações invocativas, buscando bênçãos para suas vidas. O acesso a essas florestas é regulado por ritos e pela permissão dos proprietários, que têm o poder de se comunicar com os deuses. Portanto, os autores destacam principalmente a importância espiritual das florestas, sem mencionar os serviços e benefícios ecossistêmicos que elas também proporcionam.

Sandford (1983), citado por Mwihomeke *et al.* (1998), afirma que as Florestas Sagradas são estabelecidas principalmente para acomodar os espíritos dos antepassados, mantendo-os próximos. Esses antepassados venerados são considerados poderosos, capazes de trazer chuvas para irrigar as plantações e melhorar a vida das pessoas. A veneração dos antepassados é uma prática herdada dos povos antigos, que acreditavam em uma vida após a morte. A conservação dos recursos não é o objetivo principal dessas florestas.

A ideia de conectar a conservação da biodiversidade com as comunidades tradicionais e indígenas surge através de suas culturas, regras e crenças, que incluem a proibição do acesso a esses locais (WWF, 2001). O estado admirável e bem protegido das Florestas Sagradas é resultado dessas proibições de uso dos recursos

e do acesso à floresta.

As regras de administração das Florestas Sagradas variam conforme a região. Em geral, existem dois tipos principais de administração: uma em que a comunidade local tem total autonomia nas decisões e outra em que a administração está sob a custódia de uma família ou clã. Segundo Godbole e Samaik (2004), o modelo mais comum é aquele em que a administração é de responsabilidade de uma família ou clã, onde uma dinastia de poder prevalece.

Nas Florestas Sagradas pertencentes a comunidades específicas, as decisões são tomadas coletivamente. As estruturas superiores da comunidade têm a responsabilidade de coletar contribuições em dinheiro ou produtos de cada família para serem usadas em encontros mensais ou anuais, destinados a cultos ou decisões sobre a época de plantio (Godbole; Samaik, 2004). Esse modelo de administração comunitária é bastante raro (*Idem*).

Nas Florestas Sagradas administradas por famílias individuais, os próprios membros da família conduzem as crenças e rituais. O número de participantes nas cerimônias varia de acordo com os rituais e crenças associados aos seus deuses. Esse tipo de administração é o mais comum em todo o mundo (Madeweya *et al.*, 2004). Em Moçambique, por exemplo, temos a Floresta Sagrada de Chirindzene, que pertence à família Chirindza e atualmente é administrada por Matavel, um dos descendentes da família.

Segundo Mshana (1992), o governo colonial e os missionários tiveram uma atitude muito negativa em relação às florestas sagradas. Como consequência, muitas dessas florestas foram destruídas, e suas árvores foram cortadas e usadas como madeira para construir habitações e igrejas. A modernização na comunicação com os deuses, a influência do estilo de vida oriental, a rápida mudança no modo de vida devido à explosão demográfica, o êxodo rural e a busca pelo “desenvolvimento” não deixam espaço para as tradições e práticas culturais. Isso resulta na fraca aplicação das leis costumeiras (Niamir, 1990).

Segundo Roberto (2004 *apud* Mauvilo, 2005), em Moçambique, antes da independência nacional, a conservação da diversidade biológica nas zonas rurais era responsabilidade das autoridades tradicionais (regulados). Essas entidades definiam as áreas florestais de uso, locais de conservação e locais sagrados, como as Florestas Sagradas para adoração de espíritos e realização de cultos. A colheita de frutos silvestres, plantas medicinais, caça e pesca precisava ser autorizada e abençoada

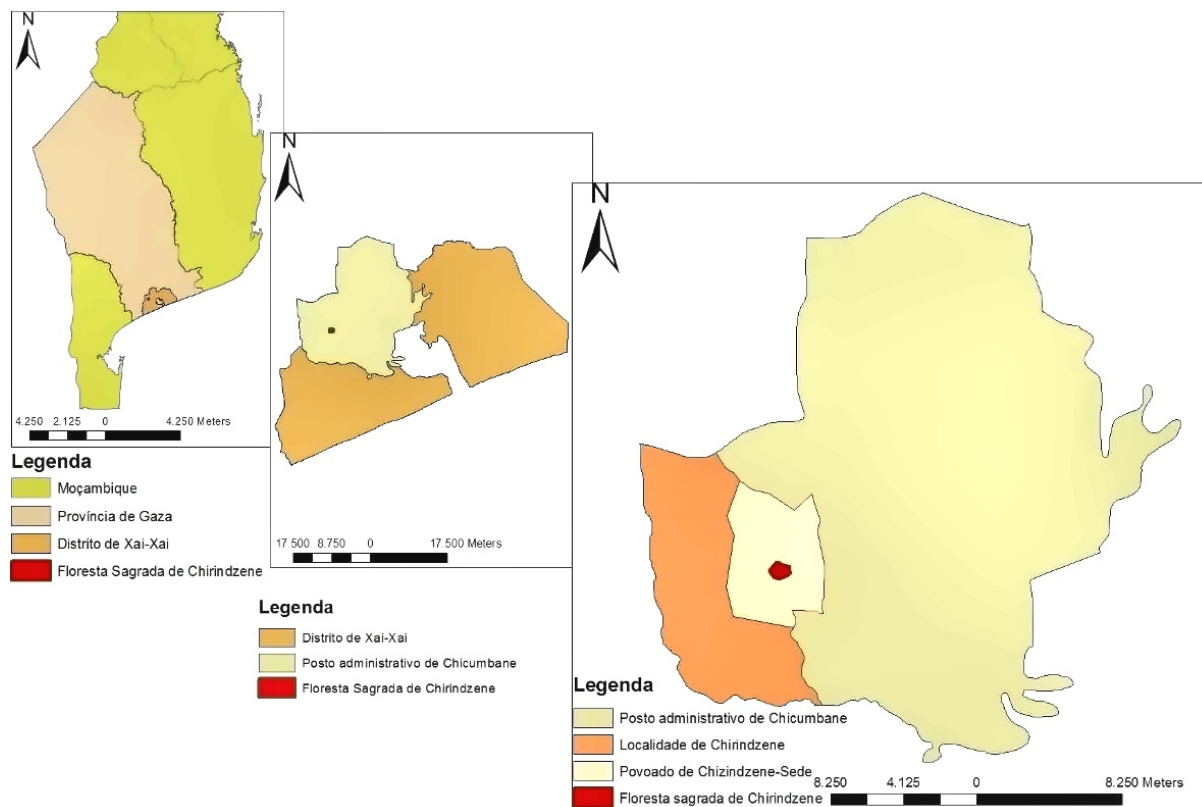
pelas autoridades tradicionais. A desobediência dessas regras podia resultar em desgraças para o transgressor, como é o caso de perder-se na mata ou ser atacado por feras. Na pesca e caça, havia o risco de não conseguir nada.

As autoridades tradicionais eram respeitadas até pelos grandes caçadores de elefantes europeus, que sempre buscavam a bênção dos chefes locais antes de suas expedições de caça. Caso contrário, corriam o risco de sofrer alucinações e ver manadas de elefantes sem o desejado marfim. Após a independência, a responsabilidade pela gestão do uso da terra passou inteiramente para o governo. No entanto, a fragilidade no controle e fiscalização incentivou a ganância por lucro fácil, resultando na destruição e sobre-exploração dos recursos florestais e faunísticos.

Em Moçambique, várias iniciativas estão em andamento para proteger o meio ambiente e conservar os recursos naturais. Nesse cenário, foi necessário restaurar o poder tradicional para trabalhar com as comunidades locais, empregando métodos tradicionais que já se mostraram eficazes na conservação dos recursos naturais. Além disso, essas práticas desempenham um papel fundamental na transmissão de valores socioculturais, reforçando normas de convivência, respeito à natureza e o senso de responsabilidade coletiva em relação ao meio ambiente (Roberto, 2004).

No Posto Administrativo de Chicumbane, no Distrito de Xai-Xai, Província de Gaza, encontra-se a floresta sagrada de Chirindzene, devidamente representada na figura 1, que é um local de grande importância espiritual para as populações locais. Lá está situado um altar conhecido como “Tchatchu”, “Phalhelo” ou “Ganzelo”, onde são realizados diversos rituais e cultos. Entre eles, destacam-se as cerimônias para pedir chuvas, bênçãos para a época do “canhú” (uma bebida tradicional), combate a pragas e epidemias, e celebrações de bons rendimentos agrícolas, como forma de agradecimento aos espíritos, em respeito às crenças sobre os ancestrais que ali repousam (Ferreira, 2001; Américo, 2001).

Figura 1: Localização geográfica da floresta sagrada de Chirindzene



Fonte: Simbine (2013)

A floresta foi criada em uma área que antes servia como centro habitacional e, mais tarde, transformou-se em um cemitério para os antepassados, especialmente os líderes do clã Matavele/Mataveye.

Segundo Américo (2001), o nome Chirindzene foi dado ao local porque um dos filhos do Régulo Mataveye passava muito tempo à beira do Rio Matchecane, localizado no centro da floresta, esperando animais que vinham beber água para caçá-los. Nesse contexto, “esperar” em Xixangana, a língua local, é “ku’ rinzene”, que quando mal percebido e escrito na língua portuguesa passou a se chamar Chirindzene.

Os moradores das cinco aldeias ao redor da Floresta sagrada de Chirindzene acreditam no espírito de Chirindza, uma autoridade tradicional da região, que supostamente encarnou em uma grande serpente. Esta serpente pune aqueles que violam as normas e regras da floresta, como a venda de frutos silvestres, incluindo “tindzole” (*Mimusops caffra*), “massala” (*Strychnos spinosa*), “tindziva” (*Dialium schlechteri*) e “mafilwa” (*Vangueria infausta*). A caça e outras atividades que desrespeitam os espíritos dos ancestrais locais também são proibidas. Dessa forma,

a conservação da Floresta Sagrada de Chirindzene está profundamente ligada aos mitos e ritos tradicionais, tornando-a uma floresta Sagrada (Ferreira, 2001).

Na localidade de Chirindzene, a estrutura de poder é composta por autoridades estatais e tradicionais. Embora o poder tradicional tenha enfrentado dificuldades na gestão das comunidades nos primeiros anos após a independência nacional, atualmente ele está restaurado em quase todo o país. Esse restabelecimento é amparado pela Lei n° 10/88, de 22 de dezembro, que trata da proteção legal dos bens materiais e imateriais do patrimônio cultural, e pela Lei n° 10/99, de 7 de julho, que estabelece a proteção dos recursos florestais e faunísticos.

Em termos de autoridade estatal, a Localidade de Chirindzene está dividida em cinco aldeias: Chirindzene-Sede, Machalucwane, Maenguelane, Mabanuane e Chacula. Cada aldeia é liderada por um Chefe que responde ao Presidente da Localidade e coordena as atividades dos Chefes dos bairros. Os Chefes dos bairros, por sua vez, têm como subordinados os Chefes dos quarteirões e dos blocos. O Presidente da Localidade é a autoridade máxima na região de Chirindzene e detém a maior parte do poder em comparação com o poder tradicional (regulado) no que se refere à administração da Localidade (Muavilo, 2005).

O poder tradicional está instituído na região, com o Régulo (Autoridade Comunitária) como a autoridade máxima na hierarquia, sendo assistido por Líderes Comunitários nas aldeias (Muavilo, 2005).

De acordo com a pesquisa de Muavilo (2005), foram realizadas entrevistas semiestruturadas com a população local. Durante essas entrevistas, a equipe de pesquisa apresentava questões sobre as Práticas Tradicionais Locais no uso dos recursos florestais da floresta sagrada, enquanto o pesquisador registrava os aspectos relevantes para o estudo, sem interromper os entrevistados durante as entrevistas.

As perguntas feitas aos entrevistados nem sempre seguiram a ordem das questões que constam no formulário da entrevista. O grupo-alvo destas entrevistas consistiu em informantes-chave, incluindo: 2 anciãos, 1 Régulo (Autoridade Comunitária), 2 líderes comunitários, 3 representantes da Administração do Distrito de Xai-Xai, 2 do Posto Administrativo de Chicumbane, o diretor Provincial de Cultura de Gaza, o Presidente da Localidade de Chirindzene, 5 Chefes das Aldeias e 6 Chefes dos Bairros, todos com conhecimentos sólidos e grande influência sobre o acesso à Floresta Sagrada. Em seguida, foram entrevistados 2 Praticantes da Medicina

Tradicional (PMTs) que faziam parte da equipe da pesquisa do campo, 4 cortadores de lenha identificados no povoado e 8 jovens, sendo 1 garota e 7 rapazes da família extensa do Régulo Matavele, por participarem direta ou indiretamente na conservação da Floresta Sagrada. Alguns dados dessas entrevistas ajudaram a identificar as diferentes práticas tradicionais locais de uso dos recursos florestais dentro da floresta sagrada (Muavilo, 2005).

Segundo os informantes, o acesso à floresta sagrada de Chirindzene é realizado através de rituais que evocam os espíritos guardiões da floresta. Para isso, é necessário que as autoridades tradicionais, representadas pelo Régulo Matavele, o Conselho Tradicional e membros da família Matavele, se reúnam e realizem os cerimoniais. Esses rituais ocorrem sob uma árvore frondosa da espécie *Melanodiscus oblongus* (Xhlacuar).

O ritual é conduzido pelo líder tradicional da localidade, que também é responsável pela floresta sagrada, e segue um conjunto de exigências impostas pela tradição da comunidade. Os visitantes devem trazer: um garrafão de cinco litros de vinho tinto, uma garrafa de um litro de vinho branco ou tinto, duas galinhas ou um galo e uma galinha (preferencialmente cafreais), um pequeno frasco de rapé (cerca de cem gramas) e um valor monetário de duzentos e cinquenta meticais, equivalente a 23,00 Reais (Simbine, 2013).

Acredita-se que, quando a cerimônia é bem-sucedida e os espíritos ficam satisfeitos com a visita, a chuva cai em Chirindzene na presença dos visitantes. Além disso, acredita-se que, em casos de máxima satisfação dos espíritos, uma grande cobra aparece na floresta (Matavel, 2012).

Na floresta sagrada de Chirindzene, é proibido abater árvores, caçar animais, realizar queimadas descontroladas, satisfazer necessidades biológicas humanas como urinar e defecar, subir nas árvores ou entrar na floresta sem autorização, e mexer nos bens da floresta. A desobediência a essas regras pode resultar em represálias espirituais. As consequências incluem: não encontrar o caminho de saída da floresta; se subir em uma árvore, não conseguir descer até que rituais de pedido de perdão sejam realizados pelas autoridades tradicionais locais, evocando os espíritos “*zunduza*, *Shihanomu* e *Mataveye*” (Muavilo, 2005). A figura 2 representa uma das placas de proibições colocada em uma das entradas da Floresta Sagrada de Chirindzene.

Figura 2: Placa de proibições colocada em uma das entradas da floresta sagrada de Chirindzene



Fonte: Simbine (2013)

Os usos locais da maioria das espécies encontradas na floresta foram identificados com a ajuda dos Praticantes da Medicina Tradicional e alguns membros da comunidade, que faziam parte da equipe de campo e participaram das entrevistas realizadas nas residências. Esses usos incluem fins medicinais, combustível lenhoso, frutos silvestres comestíveis, bebidas tradicionais, material de construção e fabricação de utensílios domésticos (Muavilo, 2005).

Como em muitas regiões de Moçambique, a lenha é a principal fonte de energia para uso doméstico. Na Floresta Sagrada de Chirindzene, o combustível lenhoso é obtido de árvores mortas ou em galhos secos. Essa prática é principalmente realizada pelos membros do *clã Mataveye*, que são da linhagem dos donos da floresta (Muavilo, 2005).

Segundo os entrevistados na localidade de Chirindzene, as espécies usadas como fontes de combustível lenhoso não devem ser as mesmas usadas para fins medicinais ou as que fornecem frutos silvestres, pois são proibidas pela tradição local, mesmo que essas espécies tenham galhos secos ou estejam mortas (Muavilo, 2005).

Para algumas espécies presentes na floresta sagrada, é proibido o uso como

combustível lenhoso, mesmo quando encontradas fora da floresta sagrada. Essa proibição se deve aos mitos e crenças da população de Chirindzene sobre o uso desses recursos florestais. Por exemplo, a espécie *Annona senegalensis* (Rompa), mesmo com galhos secos ou a árvore morta, não pode ser usada para esse fim, pois, segundo os entrevistados, a fumaça dessa planta pode causar cegueira (Muavilo, 2005).

De acordo com Muavilo (2005), em Chirindzene é proibido abater árvores frutíferas ou com reconhecido potencial medicinal para uso como combustível lenhoso ou para outros fins. Essa situação também foi observada por Manjate (1999) em Zitundo, Pechisso (1998) em Machangulo, Macuácua (1997) em Moamba, Albano (1996) em Natuco - Mecufi, Cândido (2001) em Biiene e Zharare e Mudavanhú (2000) em Mukarakate e Chibuwe, no Zimbábue.

Segundo Zharare e Mudavarihu (2000), as comunidades de Mukarakate e Chibuwe no Zimbábue acreditam que as árvores que fornecem frutos silvestres comestíveis e sombra indicam a presença de água subterrânea. Essa crença se baseia no fato de que essas espécies estão em áreas com alta disponibilidade de água, resultando em poços superficiais ou furos profundos feitos pelas autoridades governamentais, que estão associados a essas árvores.

As regras tradicionais, fundamentadas em mitos e crenças, proíbem o uso dessas espécies como lenha, mostrando como a sociedade mantinha o equilíbrio ecológico nos ecossistemas. Isso garantia a segurança alimentar, pelo consumo de frutos silvestres, e maior diversidade vegetal, permitindo o acesso a medicamentos.

Em Chirindzene, as comunidades locais utilizam quatro espécies de frutos silvestres comestíveis para a produção de bebidas tradicionais: *Sclerocarya birrea* (Canhi), *Landolphyia kirkii* (Vungua), *Strychnos spinosa* (Nsala) e *Garcinia livingstonei* (Muhimbi).

A *Sclerocarya birrea* (Canhi) é especialmente valorizada por produzir uma bebida com reconhecido caráter espiritual. Este fato é relatado por vários autores, como Bandeira (1994) e Barbosa (1995) na Inhaca, Manjate (1999) em Zitundo, e Cândido (2001) em Biiene. A época de colheita do *Canhi* é celebrada tanto no início quanto no fim, proporcionando ocasiões de confraternização para as comunidades (Muavilo, 2005).

Alguns moradores de Chirindzene afirmaram que o consumo da bebida feita de *Sclerocarya birrea* é permitido apenas para adultos ou jovens casados, excluindo

todos os solteiros para evitar que eles assediem mulheres que não lhes pertencem. Segundo eles, essa bebida aumenta o desejo sexual (Muavilo, 2005).

Das 100 espécies encontradas na floresta, 18 (equivalente a 18%) são usadas para a produção de utensílios domésticos, artigos artesanais e construção de habitações. Os utensílios domésticos feitos a partir dessas espécies incluem pratos, colheres, cestos, vassouras, esteiras, peneiras e móveis.

Em Chirindzene, algumas espécies de plantas não podem ser usadas para construir casas ou fabricar utensílios domésticos, mesmo quando encontradas fora da floresta sagrada, devido às crenças e mitos da tradição local. Os entrevistados afirmaram que usar essas espécies para construção ou fabricação de utensílios viola as crenças e remove a proteção mágica erguida pelo “*Nyanga*”, resultando em graves consequências. Nesse contexto, todos os males (feitiçaria) podem facilmente atingir a família, pois as portas simbolicamente fechadas com a proteção mágica do “*Nyanga*” seriam reabertas. A cerimônia de “*Kuphunga*”, que protege as casas contra os males, é realizada com as espécies *Rawsonia lucida* (mabope), *Commiphora neglecta* (Xicanhacanhane) e *Kigelia africana* (Nfungura) (Muavilo, 2005).

Na região norte de Moçambique, as espécies *Strychnos madagascariensis* e *Kigelia africana* não são utilizadas para construir casas, fazer combustível lenhoso ou fabricar utensílios domésticos devido às crenças locais de que seu uso traz azar à família (Albano, 1996).

Estudos realizados na floresta sagrada de *Mukarakate*, no Zimbábue (Zharare & Mudavanhu, 2000), revelaram que as populações locais preferem construir suas casas com estacas, capim ou caniço extraídos da floresta. Da mesma forma, as comunidades *Ndau* que vivem perto da floresta sagrada de Chibuwe, no Zimbábue, acreditam que só podem viver melhor em casas feitas de estacas de árvores e capim para agradar os espíritos de seus ancestrais.

Segundo Zharare & Mudavanhu (2000), para essas comunidades, os espíritos dos antepassados só podem ser honrados nas cabanas tradicionais. As bebidas destinadas a fins cerimoniais não podem ser armazenadas em casas de alvenaria, pois acredita-se que isso provocaria fome aos espíritos dos ancestrais. As construções tradicionais são respeitadas e representam a verdadeira essência dos povos *Ndau*. Eles também acreditam que nenhuma casa é respeitada sem uma “*dandara chigugu*”, um modelo de construção com uma subdivisão dupla, onde o topo serve como celeiro e a parte inferior como dormitório.

Em Chirindzene, para que os praticantes da medicina tradicional possam colher plantas medicinais nas selvas, é necessário realizar cultos e rituais para pedir a bênção dos espíritos dos ancestrais. Isso garante que as plantas colhidas tenham os efeitos desejados, aumentando a credibilidade do praticante de medicina tradicional na comunidade (Muavilo, 2005).

As duas Praticantes da Medicina Tradicional com quem Muavilo (2005) trabalhou na Floresta Sagrada de Chirindzene não hesitaram em revelar as espécies medicinais presentes na área de estudo, incluindo as espécies vegetais venenosas aos humanos, que, por motivos éticos e morais, não são mencionadas na pesquisa. No total, foram identificadas 34 espécies medicinais, correspondendo a 34% das espécies registradas na área de estudo.

5.2. FLORESTAS COMUNITÁRIAS

O manejo comunitário dos recursos naturais, como garantia da sustentabilidade no seu uso pela comunidade e outros intervenientes, tem sua origem em vários modelos. Neste trabalho, destacaremos três modelos: o *modelo orgânico*, onde a própria comunidade concebe e implementa planos de gestão para o uso sustentável dos recursos; o *modelo assistido*, que envolve a ajuda do governo e outros organismos no aperfeiçoamento e implementação das ideias concebidas pela comunidade; e o *modelo imposto*, totalmente concebido pelo doador, ONG ou governo, que não apenas concebem as ideias, mas também participam na sua implementação (Hachileka, 2003).

Em Moçambique, a gestão comunitária de recursos naturais foi adotada em 1997, como parte das reformas legais em curso desde o final da década de 90, como estratégia para a implementação do objetivo social da Política e Estratégia de Desenvolvimento de Florestas e Fauna Bravia. No país, a gestão comunitária de recursos naturais tem como objetivo principal a melhoria das condições de vida da comunidade rural, assegurando a gestão participativa e sustentável dos recursos naturais, visando a redução da pobreza (Sitoe *et al.*, 2007).

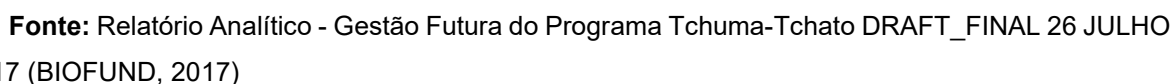
Sitoe *et al.* (2007) ressaltam que, além dos fatores internacionais que promoveram a gestão comunitária de recursos naturais globalmente, existiam condições específicas em Moçambique que facilitaram a adoção desse modelo. Um aspecto significativo foi o término da guerra civil (1977-1992) e o consequente

reassentamento de deslocados e refugiados, o que demandou a organização das comunidades e a proteção dos recursos naturais. Outro ponto fundamental foi a alteração da Constituição da República em 1990, que possibilitou a transição de um Estado Socialista com economia centralizada para um Estado de Direito com economia de mercado, devolvendo a planificação ao nível local.

A pressão sobre os recursos naturais após a assinatura do Acordo Geral de Paz entre o Governo e a Resistência Nacional Moçambicana, em 1992, revelou a fragilidade das instituições estatais na fiscalização das florestas e da fauna bravia. Durante esse período, a caça furtiva, a exploração ilegal de madeira e a invasão de áreas de conservação foram predominantes (Sitoe *et al.*, 2007). Segundo os autores, essa fragilidade poderia ser mitigada por meio de diversas estratégias, como a implementação de iniciativas de gestão comunitária de recursos naturais em reservas florestais e áreas de acesso livre, além da integração das comunidades como agentes de fiscalização ao lado do Estado. Isso ajudaria a reduzir a exploração descontrolada dos recursos naturais, que levou à degradação em algumas regiões.

Em Moçambique, cerca de setenta iniciativas de gestão comunitária foram implementadas desde o final da década de 1990 (Sitoe *et al.*, 2007). Uma das lições aprendidas com essa abordagem foi que a exploração sustentável impõe um alto custo às comunidades locais devido às restrições no volume de exploração, sem compensação pelos serviços ambientais resultantes (MICOA, 2010).

Nesta parte do trabalho, abordaremos aspectos relacionados às florestas comunitárias com base na pesquisa de Nhazilo (2004). O pesquisador buscou explorar a dinâmica entre os diversos atores envolvidos na gestão comunitária, além de compreender os mecanismos de partilha de custos e benefícios decorrentes da exploração dos recursos naturais locais no programa Tchuma-Tchato, localizado na comunidade de Bawa, distrito de Mágoe, Província de Tete, em Moçambique. A figura 3 apresenta a localização da área do programa Tchuma-Tchato.



Para coletar os dados, foram utilizadas informações secundárias e realizadas entrevistas semiestruturadas com responsáveis de setores envolvidos no programa e outros participantes do processo. Esses materiais e entrevistas ajudaram a entender como essas instituições e seus departamentos percebem e atuam no manejo de recursos naturais em Bawa (Nhazilo, 2004).

O estudo em Bawa durou oito dias, focando nas comunidades locais, gestores do programa Tchuma-Tchato e representantes do setor privado. As entrevistas visaram compreender o conhecimento das comunidades sobre o programa, suas vantagens e desvantagens, a forma de intervenção comunitária no manejo dos recursos e a coordenação entre os diversos atores para uma gestão sustentável. Foi

dada especial atenção ao processo de tomada de decisões sobre o uso, conservação e partilha de benefícios resultantes da gestão comunitária dos recursos em Bawa (Nhazilo, 2004).

Para a coleta de dados, foram combinados métodos e técnicas, principalmente entrevistas e observação direta. O estudo envolveu a coleta e análise de dados qualitativos, complementados por dados quantitativos para entender aspectos relevantes da pesquisa. Além das entrevistas semiestruturadas, foram formados grupos de discussão com homens e mulheres, jovens e adultos, líderes e a população em geral, para promover uma discussão mais aberta e rica (Nhazilo, 2004).

Os encontros com a comunidade foram essenciais para coletar informações sobre as instituições locais, formas de organização comunitária, mecanismos de articulação, histórias locais, estratégias de sobrevivência e formas de exploração dos recursos naturais. Para validar os dados obtidos nos grupos focais, foram realizadas entrevistas individuais com pessoas selecionadas aleatoriamente, fora dos participantes dos grupos focais. Observou-se que, nos grupos focais mistos, as mulheres tinham pouca participação, o que levou à formação de um grupo focal exclusivo para mulheres, composto por nove participantes. Esse método foi eficaz para obter informações e sensibilidades que as mulheres não conseguiam expressar nos grupos mistos, devido a questões culturais e ao complexo de inferioridade (Nhazilo, 2004).

A observação da organização das pessoas, objetos, relacionamentos e discussões informais com membros de diferentes status dentro da comunidade (como membros do PMA, pescadores, marinheiros, fiscais de florestas e fauna bravia, comerciantes de peixe nacionais e de países vizinhos como Zimbábue e Zâmbia, e membros da organização mundial luterana) permitiu captar uma imagem real da situação, especialmente de aspectos difíceis de verbalizar em encontros comunitários, tanto em grupos focais quanto em entrevistas individuais (Nhazilo, 2004).

Tchuma-Tchato, que significa “*nossa riqueza*” em Citchewa, língua falada em Bawa, começou como um projeto em 1994 e foi formalizado como programa em 1997. Seu principal objetivo é a conservação dos recursos naturais, com um forte envolvimento da comunidade local para garantir a utilização sustentável desses recursos. O programa foi criado em resposta a conflitos entre a comunidade e um empresário zimbabuano que havia se apropriado da área para uso pessoal (Safari), proibindo a população local de utilizar os recursos disponíveis (Nhazilo, 2004).

As entrevistas indicaram que a gestão dos recursos naturais no programa Tchuma-Tchato é participativa, com a comunidade local desempenhando um papel essencial (Nhazilo, 2004).

No processo de gestão dos recursos naturais no programa Tchuma-Tchato, os principais intervenientes incluem os gestores do programa, que contam com dois membros da comunidade diretamente envolvidos em todas as etapas para garantir uma gestão transparente e sustentável dos recursos naturais. Além disso, há o Conselho Superior, responsável por acompanhar as atividades dos gestores do projeto e dos outros conselhos, funcionando como um elo de ligação entre a comunidade e os Conselhos Intermediários, que desempenham várias funções. Destacam-se ainda o Conselho de Vigilância contra Caçadores Furtivos, o Conselho de Controle de Queimadas, o Conselho de Fiscalização do Abate de Árvores, o Conselho de Fiscalização da Aplicação das Receitas das Multas aplicadas aos infratores e das receitas provenientes da porcentagem de 33% fixada pelo governo para programas comunitários, o Conselho de Fiscalização das Pescas e o Conselho para Concepção de Projetos e Estabelecimento de Prioridades na sua execução. Os gestores do programa e o setor privado, representado pelos safaristas localizados dentro da área de manejo comunitário dos recursos naturais, também desempenham papéis importantes (Nhazilo, 2004).

As autoridades tradicionais têm um papel crucial na gestão dos recursos naturais, pois contam com a confiança e influência da comunidade. Em caso de divergências de interesses entre os diversos intervenientes no processo de gestão, cabe a elas a decisão final para resolver o problema. Além das instituições mencionadas, o governo está presente na área através da Direção Provincial do Turismo, representada localmente pela Delegação Regional do Turismo, situada no distrito de zumbo. Esta instituição é responsável pelo controle das atividades turísticas, uma vez que a riqueza faunística da região é um grande atrativo para turistas nacionais e estrangeiros (Nhazilo, 2004).

Outro interveniente no manejo sustentável dos recursos naturais é o ZIMOZA, uma iniciativa que envolve três países que compartilham fronteiras na área abrangida por esses recursos. Participam dessa iniciativa os distritos de Guruve (Zimbábue), Zumbo e Mágoe (Moçambique) e Luângwa (Zâmbia). A ZIMOZA surgiu em resposta aos conflitos na zona fronteira, causados por desmatamento, cultivo ao longo dos rios, queimadas descontroladas, caça furtiva, pesca excessiva e disputas entre

animais selvagens e humanos por recursos como água e habitats. Há uma definição clara das atividades de cada interveniente, o que permite uma coordenação e controle eficaz dos benefícios resultantes do uso dos recursos disponíveis (Nhazilo, 2004).

O Conselho Superior atua a nível distrital como facilitador das ações dos diversos intervenientes na gestão dos recursos naturais, incluindo o setor privado, a comunidade e os Conselhos locais. Este Conselho é composto por um representante do governo local, um representante do setor privado (no caso, o operador do Moçambique Safari em Bawa), dois representantes da comunidade e um representante dos gestores do programa. O mandato do Conselho Superior é de três anos, com eleições convocadas dois meses antes do término do mandato. O Conselho se reúne com os Conselhos locais de gestão dos recursos para coordenar ações, avaliar atividades, prestar contas à comunidade e planejar estratégias para futuras atividades. O presidente do Conselho Superior é eleito por um processo transparente e universal, representando a comunidade em diversas esferas relacionadas à gestão comunitária dos recursos naturais. Ele é responsável por convocar reuniões ordinárias e extraordinárias conforme necessário (Nhazilo, 2004).

O Conselho Local de Gestão de Recursos Naturais é formado exclusivamente por membros da comunidade de Bawa. Este conselho tem a responsabilidade de assegurar que os direitos e deveres da comunidade em relação aos recursos naturais sejam cumpridos. Suas funções incluem desenvolver um plano de uso dos recursos, formar grupos comunitários para diversas atividades relacionadas aos recursos naturais, criar fontes de geração de renda, fiscalizar os recursos e criar condições para atrair o interesse do setor privado na área. O conselho opera com uma governança aberta, onde todos os membros participam do processo de tomada de decisão por meio de consultas e apresentação de relatórios de atividades. Todos os membros da comunidade podem se candidatar a cargos no conselho, com a restrição de não poderem concorrer a três mandatos consecutivos (Nhazilo, 2004).

A autoridade tradicional em Bawa é representada pelo régulo, que trabalha em paralelo e em coordenação com as autoridades administrativas. Esta autoridade é responsável por garantir o cumprimento dos programas do governo e fiscalizar a observância das leis em todas as esferas da vida comunitária, especialmente em relação aos recursos naturais. Os líderes comunitários desempenham um papel essencial na gestão sustentável dos recursos, assegurando o respeito pelas normas e costumes da comunidade. Eles têm o poder de prevenir e resolver conflitos, atuando

como conselheiros tanto para a comunidade quanto para outros envolvidos na gestão dos recursos. Esses líderes são responsáveis por cerimônias que marcam o início do período de caça e outras atividades comunitárias. Entre eles, incluem-se os líderes religiosos, que, devido ao seu carisma, gozam de credibilidade nas atividades de gestão comunitária dos recursos (Nhazilo, 2004).

Em Bawa, o setor privado é representado pelo Mozambique Safari, que desempenha um papel crucial na gestão dos recursos naturais da área. Este operador é responsável por monitorar todas as atividades que possam comprometer o uso sustentável dos recursos e garantir que a comunidade possa maximizar os benefícios desses recursos para atender às suas necessidades. A implantação do safari criou empregos para as comunidades locais, como fiscais contra caçadores furtivos e guias turísticos. Além disso, o Mozambique Safari contribui para o desenvolvimento local, fornecendo transporte para materiais de construção do distrito até a localidade e destinando anualmente uma parte de suas receitas para a comunidade. Existe uma aliança entre o setor privado e a comunidade que facilita o aproveitamento dos recursos. O operador de safari, que possui licença de caça, abastece a comunidade com carne, especialmente em dias festivos, mediante autorização da administração local para o abate dos animais. O operador também é responsável por controlar os animais, abatendo aqueles que representam perigo para outros animais e para a população de Bawa (Nhazilo, 2004).

A comunidade está consciente das vantagens do uso sustentável dos recursos naturais disponíveis. As populações conhecem os períodos de caça e, segundo entrevistados durante a pesquisa, entre os meses de outubro a abril a caça é proibida, pois é a fase de reprodução dos animais. Isso garante uma abundância de animais durante a temporada de caça. Esse cuidado é reforçado pela proibição de abater fêmeas durante a temporada de caça, já que elas são essenciais para a reprodução das espécies. Na época de defeso ou reprodução, apenas é permitido abater animais que representem perigo para as populações, especialmente quando invadem as machambas (plantações) das comunidades (Nhazilo, 2004).

A comunidade de Bawa está ciente da importância de preservar árvores grandes, pois elas são habitats essenciais para animais como elefantes, leões, búfalos e leopardos. A derrubada dessas árvores afugenta esses animais. Para evitar conflitos entre os carvoeiros e os objetivos de manejo sustentável dos recursos naturais, a comunidade estabeleceu uma área específica para o corte e processamento de

carvão, que não interfere nas áreas de proteção das espécies. Nessas áreas, a comunidade possui as licenças necessárias e o corte é realizado conforme as quantidades estipuladas (Nhazilo, 2004).

Em relação à distribuição de benefícios, a comunidade sente que não há clareza sobre as percentagens. Sabe-se que 33% do total das receitas são destinados a programas comunitários, conforme o Diploma Interministerial de Março de 2003, assinado pelos Ministros do Turismo, Justiça e Finanças. No entanto, segundo os entrevistados, a cada ano recebem dinheiro sem saber qual foi o total da receita da qual se extraiu a percentagem. Eles argumentam:

Sabemos que, por exemplo, uma licença para abate de elefante custa 5000 USD, mas não sabemos quantas licenças são emitidas por ano. Podem nos dar dinheiro de uma só licença e das restantes não sabemos onde vai, para não falar das licenças de búfalo, hipopótamo, leopardo, que custam 900 USD, 1000 USD, 2000 USD, respectivamente, e tantas outras (palavras de um entrevistado de cerca de 54 anos de idade e membro da comunidade) (Nhazilo, 2004, p. 35).

Com os recursos obtidos através das vendas, emissão de licenças e multas por infrações, foi possível realizar diversas melhorias na comunidade. Foram construídas duas escolas e um centro de saúde, além da aquisição de quatro barcos a remo para travessia, duas moageiras e um trator. Esses investimentos trazem múltiplos benefícios: as escolas ajudam a reduzir o analfabetismo, os tratores facilitam a agricultura e a abertura de caminhos, e os barcos permitem a travessia do rio Zambeze, melhorando o transporte de pessoas e mercadorias para a zona econômica de Zumbo. O trator é utilizado pela comunidade por meio de um sistema de aluguel, com pagamento em dinheiro para a compra de combustível ou em produtos que são vendidos para quem precisa (Nhazilo, 2004).

A implementação do programa de manejo comunitário dos recursos reduziu significativamente a ação dos caçadores furtivos, que eram os principais responsáveis pela degradação dos recursos. Essa redução foi alcançada através de iniciativas comunitárias que selecionaram os potenciais caçadores furtivos da área como fiscais das ações de outros caçadores furtivos e de caçadores licenciados, garantindo que não abatam espécies protegidas. Dessa forma, conseguiram diminuir consideravelmente as práticas de caça ilegal (Nhazilo, 2004).

De acordo com uma anciã de cerca de 65 anos, as autoridades tradicionais

mantêm um controle direto sobre as atividades da comunidade. A caça só pode começar após uma cerimônia oficial, onde é necessário invocar os espíritos para acalmar os animais, evitando que ataquem os homens ou fujam dos caçadores. Essa responsabilidade recai sobre uma curandeira muito respeitada, a senhora Mariana (Nhazilo, 2004).

Devido à seca cíclica e à baixa precipitação na região de Bawa, a agricultura não gera muitos rendimentos. Para melhorar essa situação, a comunidade adquiriu uma motobomba para irrigar as machambas (campo de cultivo) ao longo das margens do rio (Nhazilo, 2004).

Na comunidade de Bawa, as redes de solidariedade são claramente visíveis, formadas por laços de vizinhança, familiaridade, casamento e parentesco. Essas redes funcionam para prover ajuda mútua através da troca de cereais e espécies animais e vegetais. As pessoas que necessitam de cereais ou outros produtos, como sementes, obtêm-nos em troca de trabalho para as famílias que os possuem. Bawa não possui condições adequadas para a criação de gado bovino; as poucas famílias que possuem esses animais prestam serviços de lavoura nas machambas de outros e, em troca, recebem produtos da colheita da época em que trabalharam (Nhazilo, 2004).

Por iniciativa da comunidade, existem espécies animais que não podem ser abatidas por serem consideradas em extinção ou por serem importantes para a manutenção do equilíbrio ecológico. Entre essas espécies está a hiena, Nhazilo (2004) destaca que as hienas desempenham um papel ecológico essencial, auxiliando na manutenção do equilíbrio ambiental ao consumirem restos deixados pelos grandes predadores.

6. HERMENÊUTICA NARRATIVA COMO MÉTODO DE ANÁLISE

A Hermenêutica Narrativa tem se consolidado como uma abordagem metodológica relevante para a análise de significados em contextos culturais, ambientais e sociomateriais. Este capítulo apresenta essa metodologia como um instrumento central para interpretar as representações das florestas sagradas e comunitárias nos textos de Nhazilo e Mauvilo, destacando-as como narrativas que carregam valores culturais, espirituais e ambientais profundamente conectados ao cotidiano das comunidades locais. Como argumenta Ricoeur (1986), que a interpretação de uma narrativa ocorre em um processo dinâmico no qual o texto e seu contexto interagem, possibilitando a revelação e a ressignificação dos significados presentes. Esse encontro entre a estrutura textual e o universo interpretativo do leitor permite que novos sentidos sejam construídos a partir da relação entre o conteúdo narrado e as circunstâncias históricas, culturais e subjetivas que o cercam.

O objetivo é explorar as narrativas presentes nas obras citadas, valorizando-as não apenas como descrições acadêmicas, mas como traduções de saberes locais e tradições culturais. Por meio da Hermenêutica Narrativa, será possível desvendar como esses textos moldam e refletem as percepções sobre as florestas, permitindo que os significados atribuídos possam ser analisados de maneira crítica e integradora.

Este capítulo busca estruturar a base teórica e metodológica para a Hermenêutica Narrativa, com os seguintes eixos específicos:

- Demonstrar como a Hermenêutica Narrativa pode desvendar os sentidos atribuídos às florestas sagradas e comunitárias, valorizando-as como fenômenos simbólicos e culturais.
- Posicionar as narrativas dentro de uma análise crítica que reconheça a interação entre os textos acadêmicos e as práticas culturais das comunidades representadas.
- Evidenciar como a abordagem hermenêutica contribui para a compreensão das redes sociomateriais e das representações das florestas em Moçambique.

Ricoeur (1990) sugere que a narrativa desempenha um papel fundamental na organização da experiência humana, tornando o tempo inteligível e compartilhável. Dessa forma, a Hermenêutica Narrativa se mostrou uma ferramenta valiosa para analisar como o passado, as práticas tradicionais e os valores culturais influenciam as representações das florestas, bem como suas implicações no contexto da educação

ambiental.

A Hermenêutica Narrativa complementa de forma significativa a Teoria Ator-Rede (TAR), ao oferecer uma dimensão interpretativa que aprofunda a análise das redes sociomateriais. Enquanto a TAR foca na agência de humanos e não-humanos em redes de interações, a Hermenêutica Narrativa explora os significados e as representações que emergem dessas interações.

Latour (2005) defende que tanto os atores humanos quanto os não-humanos desempenham um papel ativo na formação das redes, e que suas interações devem ser analisadas a partir dos processos de tradução e associação que as configuram. Esse olhar permite compreender como diferentes elementos se conectam e influenciam mutuamente dentro dessas redes sociomateriais. Nesse sentido, a Hermenêutica Narrativa se torna essencial para compreender como as florestas sagradas e comunitárias são representadas nos textos de Nhazilo e Mauvilo, não apenas como objetos estáticos, mas como participantes ativos nas redes de significados e práticas culturais.

Essa abordagem permite analisar:

- A tradução de saberes locais em narrativas acadêmicas: Como as práticas culturais das comunidades são representadas e transformadas em discursos acadêmicos.
- Os significados atribuídos às florestas: O papel simbólico, espiritual e ambiental das florestas na vida das comunidades, conforme descrito nas narrativas.
- A interação entre narrativas e redes sociomateriais: Como as narrativas sustentam ou questionam as dinâmicas de manejo e conservação das florestas.

Ao articular a Hermenêutica Narrativa com a TAR, esta pesquisa busca oferecer uma análise integrada, onde os significados atribuídos às florestas sagradas e comunitárias se tornam essenciais para compreender a interação entre humanos e não-humanos em Moçambique. Como Latour (1994) sugere, a separação entre natureza e sociedade é uma construção moderna que precisa ser superada, e as narrativas analisadas oferecem uma oportunidade única para explorar essas interconexões.

6.1. ORIGENS DA HERMENÊUTICA NARRATIVA

A Hermenêutica Narrativa encontra suas raízes no campo da Hermenêutica, disciplina que, historicamente, se desenvolveu como um método de interpretação textual, inicialmente voltado para a análise de textos religiosos e, posteriormente, expandindo-se para a filosofia, a literatura e as ciências sociais (Gadamer, 2004; Ricoeur, 1990).

O termo "hermenêutica" deriva do grego *hermeneuein*, que significa interpretar ou traduzir, e está associado a Hermes, o mensageiro dos Deuses na mitologia Grega, cujo papel era traduzir mensagens divinas para a linguagem humana (Grondin, 1999). Nos primeiros séculos da era cristã, a hermenêutica foi amplamente empregada na interpretação de textos sagrados, como observado em Agostinho e Tomás de Aquino, que estabeleceram princípios fundamentais para a leitura das escrituras (Schleiermacher, 1998).

No entanto, foi com Friedrich Schleiermacher, no século XIX, que a Hermenêutica começou a se consolidar como uma disciplina sistemática. Schleiermacher introduziu a ideia de que a interpretação não deveria apenas reconstruir o significado literal de um texto, mas também compreender a intenção do autor e o contexto histórico em que ele foi produzido. Schleiermacher (1998) destaca que o ato de interpretar exige uma abordagem que una a análise detalhada dos elementos individuais de um texto à compreensão de seu significado global, de forma integrada e complementar.

Posteriormente, Wilhelm Dilthey expandiu a Hermenêutica ao inseri-la no campo das ciências humanas, enfatizando que a interpretação não deveria se limitar à análise textual isolada, mas sim buscar compreender a experiência humana em sua historicidade e pluralidade, considerando seus múltiplos sentidos e contextos situados (Dilthey, 2010). Segundo Palmer (2005), Dilthey propôs que os textos são expressões do espírito da época em que foram produzidos, sendo essencial considerá-los dentro de seus contextos históricos e culturais. Nessa perspectiva, Grondin (1999) destaca que Dilthey introduziu uma dimensão histórica e subjetiva à Hermenêutica, diferenciando-a das abordagens positivistas e reforçando a ideia de que a compreensão do significado dos textos exige a reconstrução das condições de sua produção.

A Hermenêutica alcançou novos patamares com Hans-Georg Gadamer e Paul

Ricoeur, cujas contribuições moldaram diretamente a Hermenêutica Narrativa como é compreendida hoje. Hans-Georg Gadamer, em sua obra seminal do ano 1960, que foi traduzido para Português na sua primeira edição em 1997 com o título *Verdade e Método*, ampliou a Hermenêutica ao enfatizar o papel do intérprete no processo de compreensão. Ele argumenta que toda interpretação é influenciada pelos *horizontes* do intérprete, que traz consigo preconceitos e expectativas. Gadamer (2004) argumenta que o ato de compreender envolve a convergência de diferentes perspectivas, em que o intérprete traz consigo seus próprios referenciais e os combina com os significados presentes no texto, resultando em uma nova construção de sentido, onde o significado de um texto é continuamente negociado entre o passado e o presente. Gadamer (2004) também introduziu a noção de que a interpretação é um diálogo entre o texto e o intérprete, mediado pela linguagem. Para ele, a verdade não é algo fixo ou objetivo, mas emerge da interação entre o intérprete e o objeto de estudo, enriquecendo a compreensão de ambos.

Paul Ricoeur foi o responsável por integrar a narrativa como elemento central da Hermenêutica. Em suas obras, como *Tempo e Narrativa* (1984), ele argumenta que as narrativas desempenham um papel crucial na organização e compreensão da experiência humana. Ricoeur (1994) destaca que a narrativa desempenha um papel fundamental na organização da experiência humana, permitindo que o tempo seja estruturado e compreendido. Ele enfatiza que as narrativas vão além da mera descrição de eventos, pois também os interpretam, atribuindo-lhes sentidos e construindo significados que conectam passado, presente e futuro.

Uma de suas principais contribuições desenvolvida por Ricoeur (1986, 2005), foi a distinção entre explicação e compreensão no processo hermenêutico. Enquanto a explicação busca identificar padrões objetivos nos textos, a compreensão se concentra na interpretação subjetiva e na ressignificação dos significados (Ricoeur, 1986). Além disso, Ricoeur (2005) introduziu o conceito de "tradução", que implica um esforço contínuo para transpor os sentidos de um texto para novos contextos sem perder o rastro que a mantém em coletivo. Ele trata a tradução como um processo de mediação entre diferenças linguísticas e culturais, destacando as dificuldades e riquezas que surgem ao tentar "transpor" significados de um contexto para outro. Para Ricoeur (2005), a tradução não é apenas uma transferência técnica de palavras entre línguas, mas um esforço humano que exige compreensão, negociação e criatividade.

Embora Ricoeur (2005) não tenha cunhado o termo "tradução" em um sentido

teórico, ele o desenvolveu como um conceito fundamental na hermenêutica contemporânea, aproximando-o de autores como Hans-Georg Gadamer, que também trata da ideia de "fusão de horizontes". Ricoeur (2005), no entanto, enfatiza mais a tensão e o esforço ético no ato de traduzir, algo que ele considerava uma "hospitalidade linguística" — o acolhimento do outro no mundo de significado do intérprete.

Esses autores estabeleceram as bases para a Hermenêutica Narrativa, que combina os insights de Gadamer sobre diálogo e fusão de horizontes com a abordagem de Ricoeur para a interpretação das narrativas. Essa integração permite que a Hermenêutica Narrativa seja aplicada não apenas a textos literários, mas também a práticas culturais, discursos históricos e redes sociomateriais.

6.2. NARRATIVAS COMO FENÔMENO SOCIOCULTURAL

As narrativas podem ser compreendidas como formas estruturadas de organizar e comunicar experiências humanas. Elas transcendem a simples descrição de eventos, servindo como veículos para expressar significados culturais, históricos e políticos. Ricoeur (1984) destaca que a narrativa vai além da simples descrição de eventos, pois desempenha um papel essencial na organização da experiência humana ao longo do tempo. Por meio dela, os acontecimentos ganham coerência e significado, permitindo que sejam compreendidos dentro de uma estrutura temporal que conecta passado, presente e futuro.

No contexto sociocultural, as narrativas funcionam como instrumentos de tradução de valores, identidades e práticas de uma comunidade. Elas carregam traços das crenças, mitos e tradições que moldam o comportamento humano e as interações sociais. Além disso, são permeadas pelas relações de poder, refletindo tanto os discursos hegemônicos quanto as resistências culturais. Polkinghorne (1988) argumenta que as narrativas desempenham um papel central na maneira como indivíduos e comunidades interpretam e compartilham suas percepções sobre a realidade. Elas funcionam como instrumentos de organização do conhecimento, permitindo que experiências sejam estruturadas e transmitidas de forma significativa.

No âmbito histórico, as narrativas desempenham um papel crucial na construção e (re)interpretação do passado. Elas moldam a memória coletiva, selecionando eventos e dando-lhes significados específicos que servem às

necessidades presentes de uma comunidade. Politicamente, as narrativas podem ser vistas como instrumentos de mobilização e resistência, definindo identidades e moldando a maneira como as sociedades compreendem seus desafios e oportunidades.

As narrativas não apenas descrevem a realidade, mas participam ativamente de sua construção. Elas funcionam como mediadoras na produção da experiência individual e coletiva, proporcionando um sistema interpretativo que conecta eventos, atores e contextos. Latour (2005) argumenta que as narrativas têm um papel central nas redes sociomateriais, pois articulam as conexões entre humanos e não-humanos, conferindo-lhes significados compartilhados. Além do mais, as narrativas oferecem liberdade de movimento, abrindo espaço para uma abordagem metodológica engajada em analisar as trajetórias dos próprios atores sociais. Nesse sentido, um bom relato ator-rede pode ser concebido como “uma narrativa, uma descrição ou uma proposição na qual todos os atores *fazem alguma coisa* e não ficam apenas observando (Latour, 2005, p. 189, grifos do autor). No contexto das florestas sagradas e comunitárias, as narrativas desempenham um papel mediador, integrando os elementos culturais, espirituais e ecológicos à própria noção de narrativa. Por exemplo, os mitos e histórias locais, ao mesmo tempo, preservam o valor simbólico dessas florestas, mas também influenciam as práticas de manejo e conservação. Através das narrativas, as florestas deixam de ser apenas espaços físicos para se tornarem atores ativos em redes de significados culturais.

As narrativas desempenham um papel mediador ao traduzirem as interações entre diferentes tipos de atores. Segundo Ricoeur (1990), elas conectam a experiência vivida ao tempo histórico, possibilitando a transmissão e compreensão das vivências humanas ao longo do tempo. No contexto das redes sociomateriais, essa mediação significa que as narrativas ajudam a articular as relações entre seres humanos, como as comunidades locais, e elementos não-humanos, como árvores, espíritos e ecossistemas, atribuindo significados compartilhados a essas interações.

Além disso, as narrativas influenciam diretamente as práticas humanas, estruturando formas de percepção e ação. Em comunidades que consideram as florestas sagradas, as histórias associadas a esses espaços podem determinar tabus, rituais e métodos de uso sustentável. Dessa forma, os elementos narrativos não apenas reforçam uma forma específica e potente de ética ambiental, mas também integram normas culturais e espirituais às dinâmicas ecológicas. Tsing (2015) ressalta

que as narrativas são fundamentais para expressar as interconexões entre humanos e não-humanos, evidenciando a importância de abordagens situadas e culturalmente contextualizadas.

Portanto, as narrativas são centrais na constituição das realidades socioculturais e ecológicas. Ao conectar diferentes atores e atribuir significados às suas interações, as narrativas transformam-se em ferramentas essenciais para compreender e moldar as redes sociomateriais, como aquelas que envolvem as florestas sagradas e comunitárias.

6.3. RELAÇÃO COM A EDUCAÇÃO AMBIENTAL E AS REDES SOCIOMATERIAIS

As narrativas desempenham um papel central na formação das percepções e práticas relacionadas às florestas sagradas e comunitárias. Elas atuam como mediadoras entre o conhecimento local, as práticas culturais e os valores ambientais, influenciando diretamente como esses espaços são compreendidos e manejados pelas comunidades.

Nas florestas sagradas, por exemplo, narrativas que vinculam esses locais a espíritos ancestrais ou a funções rituais estabelecem tabus e regras sociais que restringem o acesso ou o uso descontrolado de seus recursos. Isso contribui para a conservação ambiental, mesmo que de maneira indireta, pois as crenças narrativas moldam práticas que respeitam os limites ecológicos dessas áreas. Tais narrativas não apenas transmitem conhecimento, mas também criam uma base moral e cultural para a preservação, conectando o manejo sustentável às tradições espirituais.

As florestas comunitárias, por sua vez, são frequentemente manejadas com base em narrativas que enfatizam o bem-estar coletivo e a sustentabilidade intergeracional. Essas histórias reforçam a importância da gestão compartilhada dos recursos, promovendo práticas que conciliam necessidades humanas e conservação ambiental. Como apontam Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005) em seus estudos, as práticas de manejo são frequentemente informadas por narrativas locais que valorizam a biodiversidade e a justiça social, articulando o uso racional dos recursos com a proteção das florestas para gerações futuras.

A influência das narrativas na percepção e no manejo das florestas também se estende à forma como essas áreas são vistas em um contexto mais amplo, como na educação ambiental. Ao incorporar narrativas locais em programas educacionais, é

possível conectar as práticas culturais e ecológicas das comunidades com os objetivos de conservação e sustentabilidade. Isso reforça uma educação ambiental enraizada no contexto local, permitindo que as comunidades reconheçam as florestas não apenas como recursos naturais, mas como espaços de significação cultural e espiritual.

A relação entre narrativas, redes sociomateriais e a educação ambiental encontra um sólido fundamento na Teoria Ator-Rede (TAR), onde, segundo Latour (2005), humanos e não-humanos são agentes ativos que interagem em redes complexas, co-criando realidades. No contexto das florestas sagradas e comunitárias, as narrativas desempenham um papel essencial na tradução dessas interações, conferindo significados e valores às conexões entre humanos, ecossistemas e outros atores não-humanos.

A ideia de "tradução", central na TAR, refere-se ao processo pelo qual atores humanos e não-humanos negociam e redefinem suas relações, criando novos significados e formas de associação (Latour, 1994). Nesse processo, as narrativas atuam como mediadoras, traduzindo os valores ecológicos e culturais das florestas em práticas e políticas de manejo. Por exemplo, uma narrativa que descreve uma floresta sagrada como a "morada de espíritos protetores" traduz o valor simbólico desse espaço em uma prática concreta de conservação, como a proibição de cortes de árvores ou caçadas.

Além disso, a TAR desafia a ideia de que os não-humanos são passivos ou meramente recursos. Em vez disso, ela propõe que os não-humanos, como as florestas, possuem agência própria, influenciando as interações nas redes sociomateriais (Latour, 2005). Narrativas que atribuem personalidade, poder ou espiritualidade às florestas reforçam essa agência, posicionando-as como atores centrais no equilíbrio ecológico e cultural. Tais narrativas ajudam a estabilizar redes que promovem práticas sustentáveis, ao conectar valores culturais, ações humanas e processos ecológicos.

Na educação ambiental, o alinhamento com esses princípios oferece uma abordagem mais holística, que reconhece a interdependência entre humanos e não-humanos. Incorporar narrativas locais que traduzem as florestas como atores ativos enriquece os currículos educacionais, promovendo uma conscientização que vai além da visão antropocêntrica tradicional. Isso também incentiva uma pedagogia que respeita a pluralidade de epistemologias, valorizando tanto os saberes científicos

quanto os saberes locais.

Como Latour (1994) sugere, superar a dicotomia entre natureza e sociedade é fundamental para uma compreensão mais integrada das relações humanas com o meio ambiente. Ao enfatizar as narrativas como mediadoras dessas relações, a TAR e a educação ambiental convergem em uma abordagem que valoriza a agência dos não-humanos, as redes sociomateriais e os significados culturais. Isso permite que as florestas sagradas e comunitárias sejam reconhecidas não apenas como objetos de conservação, mas como partes integradas das redes de significação e sustentabilidade.

A Hermenêutica Narrativa, conforme apresentada neste capítulo, demonstrou ser uma abordagem metodológica robusta para a análise das representações das florestas sagradas e comunitárias nos textos de Nhazilo e Mauvilo. Ao permitir a interpretação das narrativas como construções socioculturais e ecológicas, essa metodologia pode evidenciar como os significados atribuídos às florestas transcendem sua materialidade, consolidando-as como atores ativos nas redes sociomateriais que sustentam práticas culturais, espirituais e ambientais em Moçambique.

A articulação entre a Hermenêutica Narrativa e a Teoria Ator-Rede (TAR) pode proporcionar uma análise que não apenas reconhece as florestas como espaços de conservação ecológica, mas também como elementos essenciais da construção de identidades e valores comunitários. Enquanto a TAR possibilita mapear os atores envolvidos nas redes sociomateriais, a Hermenêutica Narrativa permite interpretar os discursos e sentidos que emergem dessas interações, ressaltando o papel central das florestas na dinâmica ambiental e social das comunidades estudadas.

Dessa forma, este capítulo buscou abordar as motivações e as bases teóricas e metodológicas necessárias para a continuidade da pesquisa, estruturando os caminhos interpretativos que orientarão a análise dos textos acadêmicos selecionados. No próximo capítulo, aprofundamos a metodologia adotada, explicitando os procedimentos utilizados para a coleta e análise das narrativas presentes nos textos de Nhazilo e Mauvilo.

A partir da integração entre a TAR e a Hermenêutica Narrativa, a metodologia da pesquisa buscará responder questões fundamentais sobre o modo como as florestas sagradas e comunitárias são representadas, e como essas representações

podem contribuir para uma educação ambiental que valorize os saberes locais. Dessa maneira, será possível compreender de que forma as narrativas analisadas articulam aspectos culturais, ecológicos e espirituais, reforçando a necessidade de um olhar metodológico atento às conexões entre humanos e não-humanos na produção de conhecimento e práticas ambientais.

6.4. TRADUÇÃO E MEDIAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO SOBRE AS FLORESTAS SAGRADAS E COMUNITÁRIAS

Os processos de tradução e mediação desempenham um papel central na construção das representações das florestas sagradas e comunitárias em Moçambique. Ambos os conceitos ultrapassam a simples transferência de significados entre contextos distintos; envolvem negociações epistemológicas, reconfigurações narrativas e disputas discursivas. Como apontam Latour (2005) e Callon (1986), a tradução e a mediação são práticas sociomateriais que moldam a circulação do conhecimento, influenciando a maneira como diferentes saberes são apropriados, transformados e estabilizados em discursos institucionais, acadêmicos e comunitários.

A tradução é um conceito polissêmico que assume significados distintos dependendo do arcabouço teórico adotado. No âmbito da Teoria Ator-Rede (TAR), a tradução refere-se ao processo pelo qual diferentes atores – humanos e não-humanos – transformam e reconfiguram informações à medida que interagem dentro de redes sociomateriais (Latour, 2005). Esse processo é dinâmico e envolve sucessivos deslocamentos de sentido, permitindo que o conhecimento se adapte a novos contextos sem perder completamente suas referências originais. No contexto das florestas moçambicanas, a tradução ocorre quando os saberes comunitários sobre as florestas são interpretados e rearticulados nos discursos acadêmicos e institucionais. Além disso, a Hermenêutica Narrativa, conforme proposta por Ricoeur (1986), concebe a tradução como um ato interpretativo que transforma experiências vividas em narrativas organizadas. Quando os textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005) descrevem as florestas sagradas e comunitárias, não apenas documentam realidades ambientais, mas também as recriam discursivamente, inserindo essas paisagens dentro de estruturas narrativas que atribuem novos significados a esses espaços. Como destaca Walsh (2018), esse processo de tradução pode tanto fortalecer

epistemologias locais quanto submetê-las a formatos hegemônicos que excluem aspectos fundamentais de suas cosmovisões.

Além dessas abordagens, a Sociologia das Traduções, conforme discutida por Callon (1986), enfatiza que a tradução é uma prática de negociação e estabilização de significados dentro de redes de poder. No caso das florestas sagradas e comunitárias de Moçambique, a tradução pode ser vista na forma como as instituições governamentais e organismos internacionais reformulam os discursos locais sobre conservação ambiental. Muitas vezes, a dimensão espiritual e relacional das florestas é suprimida em favor de categorias tecnocráticas de manejo sustentável, resultando no que Santos (2014) chama de epistemicídio ambiental – a exclusão de saberes tradicionais na formulação de políticas ambientais globalizadas.

A mediação, por sua vez, está intrinsecamente ligada ao conceito de tradução, mas enfatiza o papel dos intermediários – sejam eles atores humanos, tecnologias, textos ou práticas discursivas – na circulação do conhecimento. Como aponta Latour (2005), enquanto a tradução envolve transformações nos significados à medida que eles se deslocam, a mediação destaca os mecanismos pelos quais essas transformações ocorrem e os agentes envolvidos nesses processos. Haraway (2003) descreve esse processo como uma tecelagem de significados, onde diferentes vozes, materialidades e epistemologias se entrelaçam para formar redes complexas de interação. Dessa forma, as florestas moçambicanas emergem como agentes ativos que influenciam políticas ambientais e práticas pedagógicas, resistindo às tentativas de redução de sua complexidade a meros recursos naturais ou áreas de conservação.

A mediação narrativa e hermenêutica, fundamentada em Ricoeur (1991), ressalta o papel das histórias e dos discursos na construção e transmissão do conhecimento. Nos textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005), as narrativas sobre as florestas desempenham um papel essencial na estabilização de significados sobre esses territórios, conectando práticas comunitárias a paradigmas científicos e políticos globais. Esse processo de mediação pode tanto preservar elementos das cosmovisões locais quanto reformulá-los para atender às exigências do discurso acadêmico. Já a mediação epistêmica e cultural, conforme discutida por Santos (2014) e Mignolo (2011), evidencia os conflitos e disputas envolvidos na construção do conhecimento ambiental. Como argumenta Mignolo (2011), a colonialidade do saber se manifesta na forma como determinadas epistemologias são valorizadas em detrimento de outras. No contexto moçambicano, isso se reflete na forma como as

narrativas acadêmicas frequentemente enquadram as florestas dentro de categorias analíticas ocidentais, ignorando aspectos relacionais, espirituais e históricos essenciais para a compreensão das dinâmicas ambientais locais.

Ao integrar as perspectivas da tradução e da mediação na análise das florestas sagradas e comunitárias, esta pesquisa propõe uma abordagem crítica para a Educação Ambiental. A Educação Ambiental Decolonial (Walsh, 2018) exige a valorização das epistemologias locais como formas legítimas de produção de conhecimento, questionando a imposição de narrativas universais sobre a sustentabilidade e a conservação. Já a Educação Ambiental Contextualizada, inspirada na pedagogia crítica de Freire (1970), busca garantir que o ensino ambiental seja enraizado nas experiências concretas dos sujeitos, promovendo um diálogo entre diferentes formas de conhecimento. Além disso, a inclusão da Educação Ambiental Crítica (Carvalho, 2006; Loureiro, 2004) reforça a necessidade de problematizar as estruturas de poder que moldam os discursos sobre meio ambiente e desenvolvimento sustentável. Isso implica não apenas reconhecer as florestas sagradas e comunitárias como espaços de biodiversidade, mas também como territórios de disputa epistêmica, onde diferentes visões de mundo entram em tensão e negociação. A articulação entre tradução, mediação e educação ambiental crítica permite, assim, não apenas uma compreensão mais ampla das representações das florestas, mas também a construção de estratégias pedagógicas que desafiem a marginalização dos saberes tradicionais e promovam práticas de ensino mais inclusivas e transformadoras.

Os conceitos de tradução e mediação são fundamentais para compreender como os saberes sobre as florestas sagradas e comunitárias são construídos, circulam e se transformam dentro das redes acadêmicas, políticas e comunitárias. A TAR destaca a interação sociomaterial desses saberes; a Hermenêutica Narrativa evidencia seu papel na construção discursiva das florestas; e a Sociologia das Traduções revela os mecanismos de poder envolvidos na estabilização de significados. Esse quadro teórico permite problematizar a marginalização dos conhecimentos locais e avançar na construção de uma educação ambiental crítica, situada e decolonial, na qual as florestas sagradas e comunitárias sejam reconhecidas não apenas como elementos naturais, mas como atores centrais na formulação de novas pedagogias ambientais em Moçambique.

7. METODOLOGIA

Oliveira e Queiroz (2017), em sua abordagem humanizada do ensino de química, oferecem um modelo de ensino interdisciplinar, que dialoga entre as ciências naturais e sociais, destacando a importância de temas socialmente relevantes no processo de aprendizagem. Essa perspectiva inspira a metodologia deste estudo, que utiliza a Teoria Ator-Rede e a Hermenêutica Narrativa para analisar as florestas sagradas e comunitárias como agentes de redes sociomateriais e de significação cultural.

É nesse campo que nosso livro está situado – na ênfase ao “como” ensinar um determinado conteúdo a partir da sua relação com os pressupostos apresentados pela Educação em Direitos Humanos. Assim, a relação entre os conteúdos de Ciências e os princípios da Educação em Direitos Humanos é o que chamamos, neste livro, de conteúdos cordiais: o diálogo entre os conteúdos de Química e aspectos fundamentais à dignidade humana, o conteúdo de Química com um compromisso ético, mas não apenas por uma ética que busque cegamente bons argumentos – uma vez que há excelentes argumentos que afirmam injustiças -, mas por uma ética da razão cordial (Oliveira e Queiroz, 2017 p.xxxiii).

A metodologia deste estudo foi desenvolvida com base em um conjunto de etapas sistemáticas que integraram duas abordagens teórico-metodológicas complementares: a Teoria Ator-Rede (TAR) e a Hermenêutica Narrativa. Essas ferramentas conceituais permitiram identificar o mapeamento das redes sociomateriais descritas nos textos (monografias) de Nhazilo e Mauvilo, bem como traduzir os significados atribuídos por eles às florestas sagradas e comunitárias. A escolha dessas abordagens foi fundamentada na necessidade de capturar a complexidade das interações entre humanos e não-humanos, bem como os significados culturais e ecológicos que sustentam as práticas documentadas pelos autores. A TAR foi essencial para destacar a maneira como as redes de conexões são articuladas nos textos, enquanto a Hermenêutica Narrativa aprofundou a interpretação dos significados construídos e das narrativas emergentes.

A seleção dos textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005) como corpus principal da pesquisa foi uma etapa inicial e fundamental. Ambos os textos oferecem descrições detalhadas das práticas culturais, espirituais e ecológicas associadas às florestas sagradas e comunitárias, o que os torna representativos para a compreensão das redes sociomateriais e dos significados que fundamentam essas práticas.

A seleção dos textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005) para compor o corpus desta pesquisa não foi um processo aleatório, mas sim resultado de uma série de desafios metodológicos e estratégicos que moldaram a abordagem do estudo. Inicialmente, a intenção era realizar uma investigação direta nas florestas sagradas e comunitárias de Moçambique, a fim de observar de perto as práticas culturais e ecológicas associadas a esses espaços. No entanto, a inviabilidade financeira desse deslocamento impôs uma reconsideração do percurso metodológico. Sem recursos para custear viagens e estadias prolongadas nas regiões onde essas florestas se encontram, tornou-se necessário buscar alternativas viáveis para garantir que a pesquisa pudesse ser conduzida de forma rigorosa, mesmo sem a presença física nesses territórios.

Diante dessa limitação, iniciou-se uma busca por materiais acadêmicos que já tratassem das florestas sagradas e comunitárias em Moçambique, especialmente aqueles que apresentassem um nível de detalhamento suficiente para suprir a ausência do trabalho de campo. O primeiro desafio encontrado nesse processo foi a falta de uma base de dados nacional consolidada na internet que reunisse as pesquisas já realizadas sobre o tema. Diferente de outras realidades em que repositórios digitais concentram monografias, dissertações e teses de maneira acessível, em Moçambique, muitos desses trabalhos ainda permanecem em formato físico, disponíveis apenas em bibliotecas universitárias ou arquivos institucionais. Isso impôs uma dificuldade adicional, já que acessar esses materiais exigiria deslocamentos que não eram viáveis dentro das condições da pesquisa.

Apesar desse entrave, foi possível encontrar alguns trabalhos disponíveis online que tratavam das florestas sagradas e comunitárias no contexto Moçambicano. Durante essa busca, observou-se que grande parte das monografias, dissertações e teses que abordavam o tema referenciavam constantemente os trabalhos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005). Isso indicava que esses dois estudos desempenhavam um papel central na documentação e análise dessas florestas, sendo amplamente utilizados como referência por outros pesquisadores. A recorrência dessas citações sugeria que esses trabalhos continham informações fundamentais sobre as práticas culturais e ecológicas associadas às florestas, tornando-os fontes essenciais para compreender como esses espaços são representados no discurso acadêmico.

Diante desse cenário, a opção metodológica adotada foi trabalhar diretamente com os textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005), em vez de utilizar apenas trabalhos

secundários que os citavam. Essa decisão foi fundamentada no princípio de acesso direto às fontes primárias, evitando distorções interpretativas que poderiam ocorrer na mediação por outros autores. Além disso, ao utilizar os textos originais, foi possível garantir um nível mais aprofundado de análise, explorando as representações das florestas sem as interferências ou reformulações feitas por estudos posteriores. Assim, a pesquisa manteve o compromisso de analisar as florestas sagradas e comunitárias a partir dos registros mais detalhados disponíveis, respeitando a complexidade dos saberes locais e sua inserção nas redes sociomateriais descritas nos trabalhos analisados.

Portanto, a escolha dos textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005) não se deu apenas pela conveniência de acesso, mas pela necessidade metodológica de garantir que a pesquisa fosse conduzida com a máxima fidelidade às narrativas e práticas descritas sobre as florestas sagradas e comunitárias. Dessa forma, mesmo diante das limitações impostas pela falta de verbas para o trabalho de campo, foi possível construir uma investigação robusta, ancorada em fontes que já desempenham um papel central na literatura sobre o tema, permitindo um olhar crítico e aprofundado sobre as representações dessas florestas no contexto acadêmico moçambicano.

A leitura inicial dos textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005) teve como objetivo identificar os trechos mais relevantes, aqueles que abordam de maneira clara as conexões entre diferentes atores e que destacam as representações culturais e ecológicas das florestas. Esses trechos foram agrupados em três dimensões principais: representações simbólicas, práticas de manejo sustentável e significados atribuídos às florestas. Essa categorização inicial foi um passo importante para organizar e estruturar a análise posterior.

Durante a análise, a Teoria Ator-Rede foi utilizada como uma lente analítica para identificar como os textos descrevem as interações entre os atores envolvidos. A TAR é particularmente útil para reconhecer a agência distribuída nas redes sociomateriais, ou seja, a capacidade de tanto humanos quanto não-humanos influenciarem os processos e as práticas descritas.

Paralelamente, a Hermenêutica Narrativa foi utilizada para interpretar as narrativas que emergem das descrições presentes nos textos. Essa abordagem permitiu classificar e explorar os significados atribuídos às florestas a partir de três categorias principais: narrativas ecológicas, narrativas culturais e narrativas educativas.

7.1. METODOLOGIA APLICADA PARA IDENTIFICAR E COLETAR AS NARRATIVAS PRESENTES NOS TEXTOS DE NHAZILO E MAUVILO

A metodologia adotada para identificar e coletar as narrativas presentes nos textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005) seguiu um processo sistemático e rigoroso, alinhado com os princípios da Hermenêutica Narrativa, conforme desenvolvida por Ricoeur (1990, 2005). Essa abordagem considera a narrativa como um meio fundamental de organização e interpretação da experiência humana, permitindo a compreensão dos significados atribuídos às florestas sagradas e comunitárias nas monografias analisadas. O objetivo principal foi selecionar e analisar narrativas que representassem os significados culturais, históricos e ecológicos atribuídos às florestas sagradas e comunitárias em Moçambique. Este processo foi estruturado em dois eixos principais: *os critérios de seleção das narrativas* e *os tipos de narrativas analisadas*.

Os critérios de seleção foram estabelecidos para garantir que as narrativas escolhidas fossem representativas e pertinentes ao objetivo da pesquisa. Eles incluíram:

A relevância Cultural e Histórica, na qual foram priorizadas narrativas que destacassem práticas culturais, espirituais e históricas associadas às florestas sagradas e comunitárias. Por exemplo, histórias que descrevem rituais, tabus ou eventos históricos significativos relacionados às florestas foram consideradas altamente relevantes. No texto de Mauvilo (2005), narrativas sobre os rituais conduzidos pelo régulo na Floresta Sagrada de Chirindzene foram selecionadas por refletirem o vínculo espiritual da comunidade com o espaço.

O Impacto Ecológico, no qual as narrativas que abordassem práticas de manejo sustentável ou degradação ambiental foram selecionadas para entender como o conhecimento local influencia a conservação das florestas. Por exemplo, no estudo de Nhazilo (2004), as narrativas que discutem os conflitos e sinergias entre comunidades e atores externos no programa Tchuma-Tchato foram incluídas por sua importância ecológica e social.

A representação de Conexões Sociomateriais, onde foram incluídas narrativas que ilustrassem as interações entre humanos e não-humanos, como aquelas que descrevem a fauna, flora e suas inter-relações com a comunidade local.

A clareza e coerência, na qual as narrativas que apresentassem clareza nos significados e consistência com os objetivos do estudo foram priorizadas.

As narrativas coletadas foram classificadas qualitativamente em três categorias principais, nomeadamente: (i) Descritivas, (ii) Normativas e (iii) simbólicas, inspiradas na abordagem Hermenêutica de Ricoeur (1984, 1990, 2005), que enfatiza a estruturação dos significados narrativos em diferentes níveis interpretativos. Essa categorização também dialoga com a análise narrativa presente nos estudos de Polkinghorne (1988) e Bruner (1991), que destacam a importância da função das narrativas na construção da experiência humana. A estruturação dessas categorias permite uma análise mais aprofundada das relações entre as narrativas e as redes sociomateriais, garantindo uma interpretação coerente dos textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005).

As narrativas descritivas, que são as que fornecem as descrições detalhadas sobre as florestas sagradas e comunitárias, abrangendo características físicas, ecológicas e sociais. Por exemplo, a descrição da diversidade vegetal da Floresta Sagrada de Chirindzene no estudo de Mauvilo (2005), que detalha espécies endêmicas, práticas locais de manejo e o impacto dessas práticas na conservação ambiental.

As narrativas normativas, que são as que incluem histórias que expressam normas, regras e tabus relacionados às florestas. Essas narrativas elucidam como os valores culturais moldam comportamentos e práticas de manejo. Por exemplo, as regras tradicionais que proíbem o corte de árvores específicas, mencionadas por Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005), ilustram como normas culturais influenciam o uso sustentável dos recursos naturais.

As narrativas simbólicas, que são as que refletem os significados espirituais e simbólicos atribuídos às florestas, conectando-as às cosmologias locais e aos sistemas de crença. Por exemplo, a história do espírito Chirindza, descrita por Mauvilo (2005), simboliza a proteção espiritual da floresta e serve como base para a manutenção de práticas de conservação.

A identificação e coleta dessas narrativas foram realizadas com base nos princípios da Hermenêutica Narrativa, priorizando o entendimento das conexões entre o texto, o contexto cultural e as redes sociomateriais descritas. Cada narrativa selecionada foi analisada em suas dimensões descritiva, normativa e simbólica,

buscando evidenciar como essas dimensões se articulam e contribuem para a construção de significados e práticas locais.

A Hermenêutica Narrativa, conforme desenvolvida por Ricoeur (1984, 1990), Polkinghorne (1988) e Bruner (1991), enfatiza a relação entre a estrutura narrativa, a experiência e a interpretação do tempo e da realidade. Seguindo essa abordagem, esta pesquisa organizou os procedimentos analíticos em quatro passos principais, nomeadamente: (i) situar; (ii) identificar; (iii) analisar; (iv) e reconstruir, os quais foram inspirados nas discussões sobre a interpretação de narrativas dentro da tradição hermenêutica e ajustados ao contexto específico da análise dos textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005). Esses passos permitem desvendar os significados atribuídos às florestas sagradas e comunitárias, analisando como esses espaços são representados e traduzidos no discurso acadêmico e cultural.

O referencial hermenêutico adotado para estruturar essa abordagem segue as premissas da "tradução narrativa" proposta por Ricoeur (1984, 2005), que vê a interpretação como um processo de reconstrução do sentido, e a noção de narrativas sociomateriais desenvolvida por Latour (2005) na Teoria Ator-Rede, que permite compreender como as florestas são representadas como atores ativos nas redes de significados culturais e ecológicos.

A seguir, são descritos os procedimentos hermenêuticos adotados nesta pesquisa.

O primeiro passo (i) consistiu em situar os textos local e temporalmente em termos de sua produção, compreendendo as dinâmicas históricas, sociais e culturais que moldam as narrativas. Por exemplo, o texto de Nhazilo (2004), que trata do programa Tchuma-Tchato, é interpretado considerando o contexto político pós-independência de Moçambique e os esforços para integrar comunidades locais na gestão de recursos naturais. Já o trabalho de Mauvilo (2005) é analisado à luz das práticas culturais e espirituais ligadas às florestas sagradas no sul de Moçambique, em especial o papel dos rituais e tabus na preservação ambiental.

O segundo passo (ii) consistiu na identificação de temas-chave, na qual foram mapeados os temas narrativos centrais que emergem dos textos, como as práticas de manejo sustentável, em que foram destacadas as estratégias locais de uso e conservação de recursos naturais; os valores culturais e espirituais, em que foram destacados os significados atribuídos às florestas como espaços simbólicos e rituais; E os tabus e normas sociais, onde foram destacadas as regras que moldam a

interação das comunidades com os ecossistemas. Por exemplo, em Mauvilo (2005), o tema da proteção espiritual da Floresta Sagrada de Chirindzene, mediada por rituais e crenças, emerge como um tema central.

O terceiro passo (iii) consistiu na análise de tradução e conexões. Este passo envolve examinar como os saberes locais descritos nos textos são traduzidos para um formato acadêmico, identificando os processos de adaptação e mediação que ocorrem. Por exemplo, Nhazilo (2004) descreve como os conhecimentos das comunidades sobre manejo de recursos naturais são incorporados no discurso técnico do programa Tchuma-Tchato, adaptando valores locais para atender a objetivos de sustentabilidade e governança.

O quarto passo (iv) consistiu na reconstrução dos significados, em que as narrativas foram interpretadas para reconstruir os significados atribuídos às florestas, considerando suas implicações para a conservação ambiental e as dinâmicas socioculturais. Por exemplo, Mauvilo (2005) reconstrói o significado da floresta sagrada como um espaço onde as interações entre humanos e não-humanos são mediadas por valores espirituais, contribuindo para a proteção dos recursos naturais.

Servimos como exemplo para ilustrar a aplicação dos procedimentos hermenêuticos, analisando um trecho do texto de Mauvilo (2005) que descreve um ritual tradicional na Floresta Sagrada de Chirindzene:

O acesso à floresta sagrada de Chirindzene é realizado através de rituais que evocam os espíritos guardiões da floresta. Para isso, é necessário que as autoridades tradicionais, representadas pelo régulo Matavele, o Conselho Tradicional e membros da família Matavele, se reúnam e realizem os cerimoniais. Esses rituais ocorrem sob uma árvore frondosa da espécie *Melanodiscus oblongus* (Xhlacuar) (Mauvilo, 2005 p.35)

A análise hermenêutica deste trecho, consiste primeiramente na sua contextualização, em que o trecho reflete práticas culturais específicas da comunidade local de Chirindzene, onde os rituais desempenham um papel central na relação simbólica com a floresta. O texto de Mauvilo foi produzido em um contexto acadêmico que busca valorizar as práticas tradicionais como parte das estratégias de conservação ambiental. Em seguida, ocorre a identificação de temas-chave, onde o trecho se insere principalmente na categoria das narrativas simbólicas, pois descreve a floresta como um espaço sagrado, vinculado a práticas espirituais e a rituais que

envolvem espíritos guardiões. Além disso, essa narrativa possui também elementos de narrativas normativas, pois estabelece regras para a entrada na floresta, regulando o acesso a partir de protocolos espirituais específicos. Outro tema-chave é a prática de manejo sustentável, que esta associada a proibição de acesso irrestrito à floresta por meio de regras espirituais e rituais. Outro tema-chave identificado é o valor cultural e espiritual, em que a floresta é retratada como uma morada espiritual, protegida por tabus e rituais. É ainda identificado como tema-chave a conexão sociomaterial, na qual a árvore *Melanodiscus oblongus* é apresentada como um ator simbólico e material no ritual.

Depois da identificação de temas-chave, ocorre a análise de tradução e conexões. Este trecho acima, traduz saberes locais em um discurso acadêmico, destacando a importância dos rituais como mecanismos de regulação do acesso à floresta. A árvore, por exemplo, é apresentada tanto como um recurso natural quanto como um símbolo espiritual. Finalmente, ocorre a reconstrução dos significados do trecho, em que a narrativa reconstrói a floresta como um espaço integrado às cosmologias locais, onde práticas espirituais não apenas promovem a conservação, mas também reforçam a identidade e a coesão social da comunidade.

Dessa forma, essa narrativa exemplifica como os significados espirituais, normativos e ecológicos estão entrelaçados, reforçando a conservação da floresta por meio de crenças e tabus que regulam seu uso e acesso.

7.2. INTEGRAÇÃO COM A TEORIA ATOR-REDE

A teoria ator-rede (TAR) propõe que as redes sociotécnicas não são compostas exclusivamente por humanos, mas também por não-humanos que exercem agência ativa e causal. Nesse contexto, as narrativas desempenham um papel fundamental como mediadoras e conectores dentro dessas redes, traduzindo interações entre atores humanos e não-humanos em significados compartilhados. Esta seção explora a integração das narrativas com a TAR e como elas contribuem para estabilizar redes sociomateriais e promover práticas de conservação ambiental.

As narrativas, sob a perspectiva da TAR, são vistas como atores capazes de mediar relações e moldar a dinâmica das redes sociomateriais. Elas não apenas descrevem as interações entre os elementos da rede, mas também influenciam essas interações ao atribuir significados e orientar práticas.

As narrativas atuam como mediadoras ao traduzir saberes locais e culturais em discursos que conectam humanos, florestas e outros elementos não-humanos. Ao fazer isso, elas criam conexões simbólicas e práticas que influenciam o manejo e a preservação ambiental. Por exemplo, a história do espírito Chirindza, descrita por Mauvilo (2005), traduz a relação espiritual entre a comunidade local e a Floresta Sagrada de Chirindzene. Essa narrativa não apenas reflete a cosmologia local, mas também regula o acesso à floresta e promove sua conservação, estabelecendo tabus contra a exploração excessiva de recursos.

As narrativas sobre florestas sagradas moldam as práticas culturais e ambientais ao descreverem as florestas como espaços simbólicos que conectam comunidades e ecossistemas. Por exemplo, Nhazilo (2004) descreve como as narrativas locais no programa Tchuma-Tchato enfatizam o papel das florestas comunitárias na sustentação de meios de subsistência e na preservação ambiental. Essas narrativas conectam as práticas locais de manejo ao discurso global de sustentabilidade, criando uma rede que integra comunidades, recursos naturais e atores institucionais.

A semiótica das redes, dentro da TAR, explora como os significados atribuídos pelos atores ajudam a estabilizar as conexões dentro das redes sociomateriais. Como argumenta Latour (2005), a formação das redes não é apenas um processo técnico, mas envolve uma série de traduções e associações que dão sentido às interações entre humanos e não-humanos.

Nesse contexto, as narrativas funcionam como dispositivos semióticos que mediam essas traduções, estruturando significados e orientando práticas sociais e ecológicas (Santaella, 2017; Nöth, 2000). Como na perspectiva da semiótica material, as representações não são neutras, mas interferem na estabilização e circulação das redes (Latour, 1994).

A semiótica conforme descrito por Nöth e Santaella (2017), é o estudo dos signos, que nada mais são do que aquilo que representa algo para alguém. Nesses termos, a TAR se materializa enquanto uma espécie de semiótica material, enfatizando as múltiplas conexões entre as ações de humanos e não-humanos como constituintes da realidade.

Narrativas que atribuem valores simbólicos e espirituais às florestas ajudam a estabilizar as redes sociomateriais ao criar normas culturais e ambientais que moldam comportamentos. Por exemplo, em Mauvilo (2005), o valor espiritual atribuído à

Floresta Sagrada de Chirindzene, por meio de narrativas sobre espíritos guardiões, estabiliza a rede ao conectar atores humanos (comunidade local, régulos) e não-humanos (floresta, árvores, espíritos) em uma dinâmica de respeito e proteção mútua.

Os significados narrativos podem ser compreendidos como estruturas de sentido que emergem das narrativas e que organizam a experiência humana em torno de eventos, valores e práticas sociais. Segundo Ricoeur (1984), a narrativa não apenas relata acontecimentos, mas os estrutura de maneira que permitam a interpretação e atribuição de significados. No contexto da semiótica, Greimas (1983) sugere que o significado narrativo se constrói a partir das relações entre os atores e as ações descritas, formando um sistema de significação que orienta práticas e crenças.

No caso das florestas comunitárias e sagradas, os significados narrativos podem exercer um papel essencial ao promover práticas de conservação ambiental e reforçar normas sociais que regulam o uso dos recursos naturais. Isso ocorre porque tais narrativas atribuem valores simbólicos e culturais às florestas, transformando-as em espaços carregados de significação sociocultural e ecológica. Como aponta Santaella (2017), os signos e os sentidos são sempre construídos dentro de sistemas culturais que dão estrutura às práticas sociais.

Por exemplo, narrativas sobre os tabus que proíbem o corte de árvores específicas, como descrito por Nhazilo (2004), reforçam a conservação das florestas comunitárias, pois inserem essas práticas dentro de uma estrutura de significação compartilhada. Essas narrativas não apenas informam sobre regras ambientais, mas legitimam e perpetuam valores ecológicos dentro das comunidades. Dessa maneira, elas estabilizam redes de manejo sustentável ao integrar normas locais e objetivos de conservação global.

As narrativas também atuam como instrumentos de tradução que conectam significados locais às políticas ambientais globais. Elas permitem que os saberes e práticas das comunidades sejam reconhecidos e valorizados em arenas institucionais e acadêmicas. Por exemplo, no programa Tchuma-Tchato, as narrativas locais sobre manejo sustentável são traduzidas em práticas de conservação que atendem tanto às necessidades locais quanto às metas globais de sustentabilidade.

7.3. LIMITAÇÕES E POTENCIALIDADES

Embora a Hermenêutica Narrativa ofereça um método robusto e integrado para a interpretação de narrativas, ela apresenta algumas limitações que devem ser consideradas no desenvolvimento da pesquisa. Essas limitações decorrem, em grande parte, da natureza subjetiva da interpretação e dos desafios contextuais específicos.

A Hermenêutica Narrativa, por sua própria natureza, envolve um processo interpretativo, o que implica que as leituras realizadas pelo pesquisador nunca são completamente isentas de influências subjetivas. Como destaca Gadamer (2004), a interpretação é sempre atravessada por expectativas e pressupostos prévios do intérprete, que acabam por moldar sua compreensão do texto. No contexto desta pesquisa, esse aspecto pode levar a análises que enfatizam mais a visão do pesquisador do que a intenção original das narrativas. Por exemplo, na interpretação de rituais relacionados às florestas sagradas, pode ocorrer uma valorização excessiva dos seus significados simbólicos em detrimento das dimensões materiais e pragmáticas. Para minimizar esse risco, adotou-se uma abordagem reflexiva que reconhece e problematiza as influências interpretativas do pesquisador ao longo do processo analítico.

Outro desafio é o processo de tradução cultural e acadêmica das narrativas locais. Ao interpretar narrativas que emergem de contextos culturais específicos, sempre ocorre uma deriva e há o risco de reduzir sua riqueza e pluralidade ao traduzi-las para categorias ou conceitos acadêmicos que podem não captar sua totalidade, por exemplo, conceitos espirituais profundamente enraizados nas cosmologias locais podem ser traduzidos por Nhazilo e Mauvilo como "valores culturais" no discurso acadêmico, perdendo parte de sua profundidade simbólica.

Apesar das limitações associadas à Hermenêutica Narrativa, como ocorre com qualquer metodologia, sua aplicação na análise de narrativas relacionadas às florestas sagradas e comunitárias oferece um conjunto significativo de potencialidades. Estas contribuições vão além da interpretação textual, permitindo avanços no debate acadêmico e na valorização dos saberes tradicionais, além de promover conexões entre os discursos acadêmicos e culturais.

A Hermenêutica Narrativa possibilita uma abordagem profunda, contextualizada, crítica e decolonial dos saberes tradicionais, trazendo à tona as

nuances culturais e espirituais que moldam as práticas de manejo e conservação ambiental. Ao analisar os textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005), esta pesquisa contribui para a valorização de práticas locais que, muitas vezes, são marginalizadas em discursos acadêmicos centrados em paradigmas tecnocientíficos. Por exemplo, ao descrever os rituais que regulam o uso da Floresta Sagrada de Chirindzene, Mauvilo destaca o papel das normas espirituais como mecanismos eficazes de preservação ambiental. Esse tipo de análise enriquece o campo da educação ambiental, fornecendo exemplos concretos de como práticas locais podem ser integradas a estratégias globais de sustentabilidade. Além disso, a pesquisa promove o reconhecimento de práticas culturais como formas legítimas de conhecimento ambiental, reforçando a importância da justiça epistêmica, conforme defendido por autores como Santos (2014). A integração desses saberes ao debate acadêmico amplia o repertório teórico-metodológico para a análise e gestão de recursos naturais.

A Hermenêutica Narrativa atua e produz condições de tradução entre os discursos acadêmicos e os contextos culturais, permitindo que práticas locais sejam compreendidas em sua complexidade e comunicadas de forma eficaz em arenas acadêmicas e políticas. Ao traduzir narrativas culturais para o discurso acadêmico, a pesquisa anseia pelo diálogo intercultural que valorize tanto os saberes locais quanto os conceitos e métodos acadêmicos. Por exemplo, Nhazilo (2004) traduz os valores das comunidades locais que participam do programa Tchuma-Tchato em estratégias de manejo sustentável que podem ser aplicadas em políticas públicas. Essa tradução demonstra como narrativas locais podem informar práticas de governança participativa e de conservação, enquanto Mauvilo (2005) apresenta as florestas sagradas como atores socioculturais e ecológicos, conectando práticas locais de manejo a conceitos mais amplos de ecologia de saberes e redes sociomateriais. A criação dessas conexões tem o potencial de transformar discursos acadêmicos ao integrar epistemologias que frequentemente são vistas como incompatíveis. Isso permite que o conhecimento acadêmico se torne mais inclusivo e responsivo às necessidades das comunidades locais.

Teoricamente, a pesquisa contribui para a ampliação dos estudos culturais, pós-estruturalistas e ambientais, incorporando perspectivas locais que enriquecem a compreensão das relações entre humanos e não-humanos. Praticamente, ela oferece subsídios para a elaboração de políticas e programas que valorizem os saberes tradicionais e as práticas culturais como parte essencial das estratégias de

conservação e sustentabilidade. Isso é especialmente relevante em contextos como Moçambique, onde as florestas sagradas e comunitárias desempenham um papel crucial tanto na preservação ambiental quanto na manutenção da identidade cultural.

Em jeito de conclusão, as potencialidades da Hermenêutica Narrativa evidenciam sua capacidade de integrar diferentes formas de conhecimento, promover a justiça epistêmica e enriquecer o debate acadêmico e cultural. Ao conectar discursos acadêmicos e culturais, esta abordagem não apenas valoriza as narrativas locais, mas também oferece uma base sólida para práticas mais inclusivas e sustentáveis.

O uso da Hermenêutica Narrativa estabeleceu as bases teóricas e metodológicas necessárias para o capítulo de análise e discussão. Essa metodologia prepara o terreno ao fornecer um arcabouço interpretativo que conecta as narrativas às dinâmicas sociomateriais; identificar temas-chave e estruturas narrativas que servirão como guias para a análise dos dados textuais e contextuais; oferecer um método para reconstruir os significados atribuídos às florestas, considerando suas implicações socioculturais e ambientais. Por exemplo, ao analisar as descrições de rituais e tabus em Mauvilo (2005), a Hermenêutica Narrativa orienta a interpretação das práticas locais como formas de manejo sustentável, evidenciando como essas práticas estabilizam redes de conservação. Da mesma forma, no caso do programa Tchuma-Tchato, descrito por Nhazilo (2004), o método permite explorar como as narrativas locais articulam as interações entre comunidades, recursos naturais e instituições.

7.4. SÍNTESE DO PERCURSO METODOLÓGICO

A pesquisa seguiu um percurso metodológico estruturado em etapas cronológicas, integrando a Teoria Ator-Rede (TAR) e a Hermenêutica Narrativa. Essas abordagens foram utilizadas para mapear redes de significados sociomateriais e interpretar as narrativas dos textos analisados. O processo metodológico ocorreu em quatro grandes fases: (i) seleção e organização do corpus, (ii) análise das redes sociomateriais, (iii) interpretação narrativa dos significados das florestas e (iv) associação das narrativas à educação ambiental.

Na primeira fase, realizou-se a seleção e organização do corpus, com a escolha dos trabalhos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005). Esses textos foram identificados como fundamentais para a pesquisa por documentarem práticas locais de manejo e

representações simbólicas das florestas sagradas e comunitárias. A seleção desses textos se justificou pela relevância dos saberes locais traduzidos para o discurso acadêmico, proporcionando um material representativo para a análise proposta. Após essa seleção, foi realizada uma leitura exploratória dos documentos, destacando passagens que abordam as florestas em diferentes contextos, como ecológico, social, cultural e espiritual. Para organizar e estruturar a análise, foram estabelecidas três categorias iniciais: representações simbólicas das florestas, abrangendo aspectos espirituais, rituais e significados culturais; práticas de manejo sustentável, que se referem às estratégias comunitárias para conservação e uso dos recursos; e a tradução dos saberes no discurso acadêmico, observando como essas práticas são incorporadas na educação ambiental.

Na segunda fase, aplicou-se a Teoria Ator-Rede (TAR) para mapear as conexões entre diferentes atores humanos e não-humanos nos textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005). A primeira etapa consistiu na identificação dos atores centrais descritos nos trabalhos, como comunidades locais, líderes espirituais, árvores, rituais, biodiversidade, normas tradicionais e políticas ambientais. A análise concentrou-se em examinar como esses atores interagem e formam redes de relações, destacando a agência distribuída entre humanos e não-humanos. Em seguida, os textos foram analisados sob a perspectiva das redes narrativas, considerando que as florestas não são apenas espaços passivos, mas atores ativos que influenciam e são influenciados por práticas sociais e ambientais.

A terceira fase consistiu na interpretação narrativa dos significados das florestas a partir da Hermenêutica Narrativa. Com base nos dados extraídos da TAR, as narrativas presentes nos textos analisados foram classificadas em três eixos principais: narrativas ecológicas, que abordam as florestas como espaços de biodiversidade e práticas de manejo sustentável; narrativas culturais e espirituais, que enfatizam os rituais, mitos e crenças associados às florestas sagradas; e narrativas educacionais, que relacionam as florestas ao ensino e discutem como esses saberes podem ser integrados à educação ambiental. Além dessa categorização, buscou-se compreender como as narrativas traduzem saberes locais para um contexto acadêmico, identificando as estratégias discursivas que preservam ou modificam os significados originais das florestas.

Por fim, a quarta fase da pesquisa buscou associar essas narrativas à educação ambiental, conectando as representações das florestas sagradas e

comunitárias às abordagens da Educação Ambiental Decolonial e Contextualizada. As narrativas identificadas foram analisadas a partir de três perspectivas pedagógicas: a utilização de estudos de caso e práticas educativas que permitam a compreensão dos conceitos ambientais em contextos locais, promovendo uma aprendizagem enraizada nas realidades das comunidades; a reflexão crítica sobre epistemologias e discursos acadêmicos, incentivando os estudantes a questionarem como os saberes locais são traduzidos e enquadrados dentro de modelos científicos e políticos globais; e o uso de dramatizações e experiências sensoriais, que possibilitam a exploração da interação entre humanos e não-humanos como forma de construir uma consciência ambiental relacional e integrada. Assim, a pesquisa enfatiza a necessidade de uma educação ambiental que reconheça as redes sociomateriais e os saberes locais como elementos fundamentais do ensino, valorizando os conhecimentos tradicionais e ampliando o debate sobre as interações entre cultura, ecologia e educação.

8. ANÁLISE E DISCUSSÃO

A análise deste estudo seguiu a metodologia baseada na identificação do mapeamento das redes sociomateriais, conforme descrito nos textos de Nhazilo e Mauvilo, utilizando a Teoria Ator-Rede (TAR) e a Hermenêutica Narrativa. A organização da análise em três dimensões – descrição das redes sociotécnicas; processos de tradução para a academia; implicações para a educação ambiental – permitiu explorar como as florestas sagradas e comunitárias são representadas e atuam nas redes sociomateriais, como os saberes locais são traduzidos nos textos acadêmicos e quais são as implicações dessas representações para a educação ambiental em Moçambique.

Na primeira dimensão, as florestas sagradas e comunitárias foram analisadas como atores ativos dentro das redes sociomateriais, em consonância com a TAR. De acordo com Latour (2005), os atores, sejam humanos ou não-humanos, exercem agência por meio de suas conexões dinâmicas nas redes. Nos textos analisados, essas florestas não são meros espaços físicos, mas elementos centrais que articulam dinâmicas culturais, ecológicas e espirituais. Como já citado, as florestas comunitárias descritas por Nhazilo estão conectadas a práticas de manejo sustentável e subsistência, refletindo redes que englobam assembleias comunitárias, biodiversidade e governança local. As florestas sagradas de Mauvilo, por outro lado, são representadas como espaços de rituais espirituais e sacralização, articulando valores culturais e espirituais com práticas de conservação. Esse mapeamento evidenciou como os textos apresentam as florestas como elementos ativos que configuram e são configurados pelas redes sociomateriais. A combinação das dimensões simbólica e material nas descrições mostra que as florestas são tanto atores quanto mediadoras das interações entre humanos e ecossistemas.

A segunda dimensão da análise focou nos processos de tradução dos saberes locais para o discurso acadêmico, conforme proposto por Latour (2005). A tradução é compreendida como o processo pelo qual significados são transformados e reconfigurados à medida que atravessam diferentes redes e contextos. Nos textos de Nhazilo e Mauvilo, observa-se como os saberes locais são reinterpretados para dialogar com audiências acadêmicas. Por exemplo, as práticas de manejo comunitário descritas por Nhazilo são apresentadas como exemplos de sustentabilidade e organização comunitária, conectando saberes tradicionais às agendas globais de

conservação. Da mesma forma, os rituais espirituais descritos por Mauvilo são traduzidos como práticas culturais que promovem a conservação ambiental. Esses processos de tradução revelam a tensão entre a preservação da autenticidade dos saberes locais e a necessidade de torná-los compreensíveis e relevantes em contextos acadêmicos. Essa dimensão destacou como os textos desempenham um papel mediador, reconfigurando os significados das práticas culturais e ecológicas para comunicar valores locais em um discurso globalizado.

A terceira dimensão explorou as implicações das representações das florestas para a educação ambiental em Moçambique. Com base na TAR e inspirando-se em Haraway (2008), que enfatiza as relações multiespécies como centrais para repensar éticas e interações educacionais, analisou-se como as narrativas descritas podem ser mobilizadas para enriquecer práticas pedagógicas. As florestas comunitárias, ao serem integradas aos currículos escolares, podem exemplificar práticas sustentáveis e modos de vida harmoniosos com a natureza. Por outro lado, as florestas sagradas podem servir como pontos de partida para discussões sobre ética ambiental, valores espirituais e a importância da biodiversidade. Essa abordagem tem o potencial de promover uma educação ambiental decolonial contextualizada, que valoriza saberes locais e conecta os estudantes às redes sociomateriais que sustentam seu ambiente.

Ao propor uma visão relacional e inclusiva, essa análise sugere que as representações das florestas podem transformar a educação ambiental em uma prática mais crítica e contextualizada, alinhada às realidades ecológicas e culturais de Moçambique.

Esta pesquisa articula a Educação Ambiental Decolonial, a Educação Ambiental Contextualizada e a Educação Ambiental Crítica para compreender e valorizar as representações das florestas sagradas e comunitárias em Moçambique. Enquanto a perspectiva decolonial permite questionar a colonialidade do saber e reivindicar epistemologias subalternas como fontes legítimas de conhecimento ambiental, a abordagem contextualizada possibilita integrar essas epistemologias às práticas educativas e políticas ambientais de maneira situada. Já a Educação Ambiental Crítica, fundamentada na pedagogia de Paulo Freire (1970), tensiona as relações de poder e a produção do conhecimento, promovendo um ensino emancipatório que desafia narrativas hegemônicas sobre o meio ambiente e incentiva a participação ativa dos sujeitos na transformação socioambiental.

Dessa forma, a análise proposta não apenas denuncia a marginalização dos

saberes locais, mas também aponta caminhos metodológicos para incorporá-los criticamente na educação ambiental. Busca-se, assim, uma educação que vá além da transmissão de informações sobre o meio ambiente, promovendo a reflexão crítica sobre as relações sociais, políticas e econômicas que moldam as práticas ambientais. Essa abordagem favorece um ensino mais plural, dialógico e engajado com as realidades socioculturais Moçambicanas, permitindo que as florestas sagradas e comunitárias sejam reconhecidas não apenas como espaços ecológicos, mas também como territórios de conhecimento, espiritualidade e resistência.

8.1. AS FLORESTAS COMO ATORES CENTRAIS NAS REDES SOCIOMATERIAIS: UMA ANÁLISE COM BASE EM NHAZILO E MAUVILO

Este subcapítulo busca explorar como as florestas sagradas e comunitárias, longe de serem vistas apenas como paisagens naturais, emergem como atores centrais nas redes sociomateriais descritas nos textos de Nhazilo e Mauvilo. Nos textos analisados, as florestas sagradas e comunitárias são apresentadas como componentes ativos nas redes, influenciando diretamente os significados culturais, as práticas de conservação e as representações discursivas. Essa visão amplia a compreensão das florestas para além de sua dimensão material, evidenciando sua agência nas interações sociais, espirituais e acadêmicas.

Para além das florestas, os textos destacam uma diversidade de atores humanos como é o caso das comunidades locais, as lideranças espirituais; e os autores acadêmicos dos textos também são inclusos como atores humanos durante as análises, onde cada qual desempenha papéis importantes nas dinâmicas das florestas sagradas e comunitárias. As comunidades locais são frequentemente apresentadas como protagonistas. Em Nhazilo, elas exercem governança sobre os recursos naturais por meio de assembleias comunitárias, estabelecendo regras que equilibram subsistência e conservação.

A autoridade tradicional em Bawa é representada pelo régulo, este que trabalha em paralelo e em coordenação com as autoridades administrativas. Esta autoridade tem a responsabilidade de observar o cumprimento de programas do governo, fiscalizar o cumprimento da lei sobre todas as esferas da vida da comunidade em geral e sobre recursos naturais em particular. Os líderes comunitários têm um papel preponderante no manejo sustentável dos recursos, pois, garantem a observância de normas e costumes da comunidade, são agentes que têm poder de evitar a eclosão de conflitos e de dirimi-los em caso de existência. São conselheiros tanto da comunidade como de outros

intervenientes no manejo dos recursos. Eles são responsáveis por cerimônias que marcam a abertura do período de caça, e de outras atividades comunitárias. Neste grupo enquadram-se os líderes religiosos dado que representam fonte de carisma na comunidade, o que lhes permite gozarem de credibilidade nas atividades do manejo comunitário dos recursos (Nhazilo, 2004 p.33).

Esse modelo de manejo comunitário apresentado pelo Nhazilo, evidencia uma relação sustentável entre os humanos e os ecossistemas florestais, em que as decisões humanas são influenciadas pela biodiversidade.

A comunidade está consciente das vantagens do uso sustentável dos recursos naturais ao seu dispor. As populações sabem dos períodos em que se deve fazer a caça, e segundo nossos entrevistados, de Outubro a Abril não se pode caçar, uma vez que os animais encontram-se na fase de reprodução; isto significa para eles a criação de condições para que no período de caça haja muitos animais. Este fator é reforçado pela proibição aos caçadores, no período de caça, de abate de fêmeas por serem elas que garantem a reprodução das espécies. Na época de defeso ou de reprodução das espécies apenas é permitido o abate de animais que representam perigo para as populações, especialmente quando se evadem do seu habitat para as machambas das populações (Nhazilo, 2004 p.34).

Já em Mauvilo, as comunidades assumem a função de guardiãs dos valores espirituais associados às florestas sagradas.

De acordo com os informantes, o acesso à floresta sagrada de Chirindzene, é feito mediante rituais evocando os espíritos guardiões da floresta. Deste modo, é preciso que as autoridades tradicionais, na pessoa do Régulo Matavele, o Conselho Tradicional e membros da família Matavele, se reúnam e realizem os cerimoniais. Estes, são realizados em baixo duma árvore frondosa da espécie *Melanodiscus oblongus* (Xhluar). Para a cerimônia, são necessárias duas galinhas, um garrafão de vinho tinto, um litro de vinho branco, 120.000Mts em dinheiro, *rapé* e algumas moedas que deverão ser ofertadas aos espíritos da floresta como um pedido de bênção para que nada de mal aconteça aos visitantes. Todos os presentes no santuário devem participar do ritual. Fazendo orações individualmente, e devendo para tal deitar um pouco do vinho em baixo da árvore sagrada (Muavilo, 2005 p.35).

Os rituais de sacralização descritos no texto de Muavilo, reforçam não apenas a sacralidade das florestas, mas também seu papel como espaços de memória e identidade cultural.

As lideranças espirituais também desempenham um papel de destaque nas redes descritas por Mauvilo. Essas figuras conduzem rituais que conectam as comunidades aos espíritos protetores das florestas, reforçando valores éticos e

ecológicos. Sob a perspectiva de Bruno Latour, essas lideranças descritas por Mauvilo, podem ser compreendidas como mediadores, que não apenas transmitem significados, mas também os transformam, configurando novas conexões e práticas nas redes sociomateriais. Latour (2005) argumenta que mediadores são atores que introduzem deslocamentos e reconfigurações nos processos de interação, neste caso, tornando as lideranças espirituais essenciais para articular dimensões simbólicas e materiais que sustentam as normas comunitárias e práticas de preservação florestal.

Os autores acadêmicos Nhazilo e Mauvilo, atuam nas redes ao traduzirem os saberes locais para o discurso acadêmico. Por meio de suas narrativas, eles traduzem representações diversas para o discurso acadêmico, por exemplo, quando conectam as práticas locais à paradigmas globais. Essa tradução, embora amplie a legitimidade dos saberes no contexto acadêmico, também pode levar a simplificações ou descontextualizações, conforme argumenta Michel Foucault ao discutir os regimes de verdade que estruturam o conhecimento (Foucault, 2008).

A biodiversidade emerge como um ator importante nas redes. Em Nhazilo (2004), espécies nativas são descritas como elementos que determinam práticas de manejo sustentável, moldando as decisões humanas ao oferecer recursos que sustentam as comunidades e ao estabelecer os limites ecológicos das práticas. Essa interação ressalta a agência da biodiversidade no equilíbrio das relações entre humanos e ecossistemas.

Além disso, os elementos simbólicos – como os rituais, narrativas culturais e conceitos acadêmicos – são apresentados como atores que conectam valores simbólicos às práticas ecológicas e educativas. Como mediadores, eles não apenas transportam significados, mas os transformam ao longo do percurso, conforme sugere Latour (2005). No contexto das florestas sagradas e comunitárias em Moçambique, os rituais espirituais descritos por Mauvilo (2005) vinculam as comunidades locais aos espíritos protetores das florestas, reforçando normas ecológicas e consolidando a preservação ambiental como um dever espiritual. Já no discurso acadêmico, Nhazilo (2004) traduz práticas comunitárias de manejo sustentável em conceitos como "resiliência ecológica" e "governança sustentável", tornando-as legíveis para políticas globais de conservação. Esse trânsito entre redes locais e globais não ocorre de forma linear, mas através de processos de tradução e negociação, nos quais saberes locais podem ser ressignificados, descontextualizados ou até instrumentalizados dentro de discursos universais de sustentabilidade.

As redes sociomateriais descritas nos textos revelam interações complexas que conectam atores humanos e não-humanos. Nos textos de Mauvilo, os rituais de sacralização conectam as comunidades às florestas, fazendo circular sua sacralidade e (re)orientando práticas de conservação.

Em Nhazilo, as práticas de manejo sustentável, como a reposição natural dos animais, a rotação de áreas de cultivo e o uso controlado de recursos florestais, refletem interações materiais que demonstram como os ecossistemas influenciam as práticas humanas. Essas interações exemplificam a agência das florestas comunitárias na configuração de decisões humanas e no equilíbrio das práticas de uso e preservação.

Ao analisar as florestas sagradas e comunitárias como atores centrais nas redes descritas por Nhazilo e Mauvilo, este subcapítulo revelou a complexidade das interações que sustentam práticas culturais, ecológicas e educativas. Essas redes destacam a interdependência entre humanos e não-humanos, evidenciando como as florestas moldam significados e valores que transcendem seu papel como recursos naturais.

8.1.1. Análise das Conexões

Os textos de Nhazilo e Mauvilo descrevem redes sociomateriais de interações entre humanos e não-humanos, mediadas por práticas culturais e ecológicas. Essas práticas, como rituais espirituais e manejo sustentável, conectam comunidades, florestas, biodiversidade e narrativas culturais, ilustrando as interdependências que configuram essas redes. A TAR fornece a base para analisar essas conexões, reconhecendo a agência distribuída dos atores e a formação de redes híbridas que transcendem as dicotomias tradicionais entre natureza e cultura (Latour, 2005).

No entanto, é importante destacar que a distinção entre práticas culturais e ecológicas não é rígida, pois muitas práticas ecológicas são culturalmente construídas, e muitas práticas culturais impactam diretamente o ambiente. O que diferencia esses dois eixos na análise é o enfoque predominante de cada narrativa: enquanto algumas práticas são representadas principalmente em sua dimensão simbólica e social, outras são descritas em termos de impacto direto sobre a dinâmica ecológica e de manejo dos recursos naturais.

Assim, nos textos analisados, as conexões podem ser organizadas em dois eixos principais: (i) Práticas culturais, são as que representam interações que são

mediadas por valores simbólicos, espirituais e comunitários, moldando a relação das comunidades com as florestas por meio de narrativas, rituais e crenças. Essas conexões aparecem com mais força no texto de Mauvilo, onde as florestas sagradas são descritas como espaços de significação espiritual e identidade cultural. (ii) Práticas ecológicas, são as que envolvem estratégias concretas de manejo sustentável e conservação ambiental, como a gestão de recursos naturais, técnicas de uso da terra e regras de proteção da biodiversidade. Esse eixo é mais evidente no texto de Nhazilo, que discute as florestas comunitárias como espaços de organização socioambiental, onde as comunidades desenvolvem práticas de preservação e uso sustentável dos recursos.

Embora esses eixos sejam utilizados como categorias analíticas, a pesquisa reconhece que eles se interseccionam, pois os rituais e crenças culturais podem orientar práticas ecológicas, e estratégias de manejo ambiental podem reforçar significados simbólicos e espirituais das florestas. A distinção aqui adotada permite evidenciar como as representações das florestas sagradas e comunitárias enfatizam diferentes aspectos das relações entre humanos e não-humanos, ajudando a compreender as dinâmicas sociomateriais descritas nos textos analisados.

As conexões estabelecidas por meio das práticas culturais, nos textos de Mauvilo, desempenham um papel fundamental na configuração das redes que conectam as comunidades humanas às florestas sagradas. Os rituais espirituais são descritos como não sendo meramente atos simbólicos, mas eventos relacionais que reafirmam a sacralidade das florestas e que estabelecem vínculos éticos entre humanos e elementos não-humanos. Essa visão de Mauvilo, pode ser conectada ao pensamento de Eduardo Viveiros de Castro, que descreve o papel central da cosmologia nas práticas indígenas, em que humanos e não-humanos interagem em sistemas de agência mútua (Castro, 2015).

Neste âmbito de ideias, o texto de Mauvilo descreve rituais em que líderes espirituais invocam espíritos protetores para garantir a harmonia e a preservação das florestas. Esses eventos reforçam valores éticos que moldam as práticas locais, como a proibição do corte de árvores sagradas. Durante os rituais, elementos não-humanos, como árvores ou espécies simbólicas, tornam-se agentes centrais. Por exemplo, nas descrições, determinadas árvores são consagradas como moradas de espíritos, transformando a floresta em um espaço sagrado que produz uma forma particular de conexão humano -divino.

Na floresta sagrada de Chirindzene, é interdito o abate de árvores, caça de animais, prática de queimadas descontroladas, satisfação de necessidades biológicas humanas como urinar e fecalismo, subir nas árvores ou penetrar na floresta sem autorização e mexer bens desta, sob pena de sofrer represálias espirituais em caso da desobediência. As consequências da desobediência listadas são: Não encontrar o caminho de saída da floresta; em caso de subir numa árvore, não conseguir descer, até que sejam feitas cerimônias pelas autoridades tradicionais locais de pedido de perdão pela considerada ofensa aos donos da floresta, evocando os espíritos "*zunduza, Shihanomu e Mataveye*" (Muavilo, 2005 p.35).

Essa perspectiva descrita ecoa a ideia de Ingold (2000), que argumenta que paisagens não são meramente físicas, mas imersões relacionais, onde práticas culturais e ecológicas constroem significados e moldam interações. Os rituais acima descritos por Mauvilo não apenas fortalecem os laços comunitários, mas também integram valores ecológicos a tradições espirituais. Além de sua função espiritual, os rituais conectam as comunidades às suas memórias coletivas e à sua identidade cultural. As florestas sagradas nas descrições, atuam como arquivos vivos, transmitindo valores e ensinamentos ancestrais. Essa dinâmica reflete o conceito de "ecologias do saber" de Boaventura de Sousa Santos, que enfatiza a importância dos saberes locais e tradicionais como contrapartes epistemológicas do conhecimento científico (Santos, 2006).

Essas práticas culturais descritas sustentam a relação ética com o meio ambiente, promovendo uma governança comunitária que respeita a biodiversidade e valoriza os ensinamentos transmitidos entre gerações.

Nos textos de Nhazilo, as conexões estabelecidas por meio das práticas ecológicas emergem das florestas comunitárias, que são retratadas como espaços onde práticas de manejo sustentável vinculam as comunidades humanas à biodiversidade, formando redes de interdependência. Essas práticas evidenciam uma relação dinâmica entre o uso sustentável dos recursos e os processos de regeneração ecológica. As comunidades locais adotam regras específicas para a proteção de certas espécies, incluindo a hiena, reconhecida por seu papel na reciclagem natural e na manutenção do equilíbrio ecológico, conforme descrito por Nhazilo (2004).

Nhazilo descreve as práticas como a rotação de áreas de cultivo e o uso de produtos não madeireiros, como práticas que refletem um profundo entendimento local das dinâmicas ecológicas, em que a biodiversidade atua como um orientador ativo das decisões humanas. Por exemplo, na descrição de Nhazilo, a abundância de

determinadas espécies influencia os ciclos de manejo e a escolha das áreas de cultivo e de caça.

As populações sabem dos períodos em que se deve fazer a caça, e segundo nossos entrevistados, de outubro a Abril não se pode caçar, uma vez que os animais encontram-se na fase de reprodução; isto significa para eles a criação de condições para que no período de caça haja muitos animais. Este fator é reforçado pela proibição aos caçadores, no período de caça, de abate de fêmeas por serem elas que garantem a reprodução das espécies. Na época de defeso ou de reprodução das espécies apenas é permitido o abate de animais que representam perigo para as populações, especialmente quando se evadem do seu habitat para as machambas das populações (Nhazilo, 2004 p.34).

Tsing (2015) descreve esse tipo de relação como "assemblages", um conceito que se refere a interações contingentes e dinâmicas entre humanos e não-humanos, nas quais múltiplos agentes – sejam eles comunidades locais, organismos vivos, práticas culturais ou processos ecológicos – se entrelaçam de maneira instável, formando redes de interdependência. Essas assemblages não seguem uma ordem fixa ou determinada, mas emergem a partir de encontros situados, moldando tanto os ecossistemas quanto os significados culturais atribuídos a eles. No contexto das florestas sagradas e comunitárias, essas interações revelam como práticas espirituais, sistemas de manejo sustentável e formas de conhecimento tradicional se articulam de maneira relacional, desafiando concepções rígidas sobre a separação entre natureza e sociedade.

A governança comunitária, descrita por Nhazilo, é central para a preservação das florestas comunitárias. Assembleias locais deliberam sobre o uso sustentável dos recursos, incorporando a voz da floresta como um ator implícito cujas condições ecológicas orientam as decisões. Essa governança coletiva descrita por Nhazilo, pode ser relacionada ao conceito de "commons" de Elinor Ostrom, que analisa como comunidades gerenciam recursos compartilhados de maneira sustentável, sem necessidade de intervenções externas (Ostrom, 1990).

Ainda na linha de uso sustentável dos recursos, a comunidade de Bawa está consciencializada para não abater as árvores muito grandes porque constituem o habitat apropriado para grandes animais como elefante, leão, búfalo e leopardo, sendo que o abate afugenta os animais (Nhazilo, 2004 p.35).

As redes descritas nos textos de Nhazilo e Mauvilo evidenciam a complexidade das interações entre humanos e não-humanos, que combinam dimensões simbólicas e materiais.

Nas interações simbólicas, nos rituais descritos por Mauvilo, as florestas não são apenas cenários, mas agentes espirituais que participam das práticas culturais. A sacralidade das florestas é reafirmada por meio de cânticos, oferendas e orações, criando uma visão relacional da natureza, onde humanos e não-humanos são vistos como coabitantes interdependentes.

De acordo com os informantes, o acesso à floresta sagrada de Chirindzene, é feito mediante rituais evocando os espíritos guardiões da floresta, deste modo, é preciso que as autoridades tradicionais, na pessoa do Régulo Matavele, o Conselho Tradicional e membros da família Matavele, se reúnam e realizem os cerimoniais. Este, são realizados em baixo duma árvore frondosa. Para a cerimônia, são necessárias duas galinhas, um garrafão de vinho tinto, um litro de vinho branco, 120.00Mts em dinheiro, rapé e algumas moedas que deverão ser ofertadas aos espíritos da floresta como um pedido de benção para que nada de mal aconteça aos visitantes. Todos os presentes no santuário devem participar do ritual. Fazendo orações individualmente, e devendo para tal deitar um pouco do vinho em baixo da árvore sagrada (Muavilo, 2005 p.35).

Quanto as interações materiais no manejo sustentável, o texto descrito por Nhazilo, conecta as comunidades às florestas por meio de interações materiais. A reposição natural dos animais e a rotação de áreas de cultivo reflete uma interação contínua com o solo e os ecossistemas florestais, enquanto a extração de produtos não madeireiros, como frutos e folhas medicinais, demonstra a dependência das comunidades em relação à biodiversidade.

A localidade de Bawa é composta por uma diversidade vegetativa [...] Para além do ecossistema encontramos outras formações florestais com espécies vegetais de maior importância para fins medicinais, frutos comestíveis, material de construção, etc. (Nhazilo, 2004 p.11).

As práticas culturais e ecológicas frequentemente se entrelaçam nas descrições dos textos, criando redes híbridas onde valores simbólicos informam ações materiais e vice-versa. Por exemplo, os rituais espirituais descritos, reforçam as normas de manejo sustentável, enquanto as práticas ecológicas descritas nos textos são frequentemente interpretadas como expressões de valores éticos e espirituais associados à preservação.

A descrição das conexões entre práticas culturais e ecológicas, nos textos de

Nhazilo e Mauvilo, ilustra a complexidade das interações simbólicas e materiais que configuram as redes sociomateriais das florestas sagradas e comunitárias. Essas práticas descritas, destacam a agência das florestas como elementos centrais nas redes culturais e ecológicas, contribuindo para uma compreensão mais rica das dinâmicas que sustentam essas representações e suas implicações para a educação ambiental em Moçambique.

8.1.2. Agência distribuída das Florestas

A TAR introduz a noção de agência distribuída, um conceito que desafia a ideia tradicional de que apenas os humanos possuem a capacidade de ação ou intencionalidade. De acordo com Latour (2005), a agência emerge das interações entre humanos e não-humanos em redes sociomateriais, nas quais a função de ator emerge de suas participações ativas, influenciando e sendo influenciados. No contexto das florestas sagradas e comunitárias descritas nos textos de Nhazilo e Mauvilo, vamos apresentar algumas passagens das descrições com vistas a grifar como essa agência se torna evidente na forma como as florestas moldam práticas culturais, ecológicas e educativas, atuando como mediadoras e produtoras de significados.

No texto de Mauvilo, as florestas sagradas são apresentadas pelo autor como espaços espirituais e culturais, onde valores éticos são construídos e legitimados. A sacralidade exerce uma influência direta sobre as práticas comunitárias, configurando normas e interações humanas. Por exemplo, árvores específicas são descritas no texto como moradas de espíritos protetores, sendo preservadas e protegidas, mesmo quando outras áreas da floresta são exploradas.

As regras tradicionais baseadas nos mitos e crenças ao proibirem o uso dessas espécies para fins de combustível lenhoso, mostram como é que a sociedade conseguia manter o equilíbrio ecológico nos diferentes ecossistemas, garantindo assim por um lado a segurança alimentar através do consumo de frutos silvestres que existiam em abundância e por outro lado uma maior diversidade vegetal que lhes permitia abastecerem-se em medicamentos (Mauvilo, 2005 p.46).

Os rituais de sacralização descritos por Mauvilo não apenas reforçam a ligação espiritual entre as comunidades e as florestas, mas também consolidam a identidade cultural e espiritual das comunidades. Esses rituais são caracterizados pela participação ativa dos elementos não-humanos, alucinações durante a caça de

elefantes para a extração do marfim, onde via-se apenas manadas de elefantes sem o almejado marfim, o movimento dos animais ou a presença de espécies simbólicas. Esses fenômenos são interpretados como manifestações dos espíritos, guiando as decisões humanas.

A sacralidade das florestas sagradas também se manifesta em tabus culturais, como a proibição de caça ou desmatamento em áreas consagradas. Esses tabus, mediados pela percepção da floresta como um agente ativo, sustentam a harmonia social e ambiental.

Em Chirindzene, existem espécies de plantas que não podem ser usadas para edificar casas nem fabrico de utensílios domésticos, mesmo quando essas espécies ocorrem fora da floresta sagrada, devido às crenças e mitos da tradição local. Os entrevistados afirmaram que edificar casas ou produzir um instrumento com tais espécies é violar a crença e significa retirar à residência toda a proteção erguida magicamente pelo "Nyanga" e as consequências são graves. Neste contexto, todos os males (feitiçaria) facilmente poderão atingir a determinada família, pois, as portas que tinham sido fechadas simbolicamente com a proteção mágica do "Nyanga" terão sido de novo abertas. A cerimônia de "*Kuphunga*" que é a ação de proteger as casas contra os males, é feita com as espécies *Rawsonia lucida* (mabope); *Commiphora neglecta* (Xicanhacanhane) e *Kigelia africana* (Nfungura) (Muavilo, 2005 p.49).

Nos textos de Nhazilo, as florestas comunitárias demonstram sua agência por meio de sua influência sobre as práticas de manejo sustentável. A biodiversidade presente nas florestas atua como um regulador que informa as decisões humanas. Por exemplo, a descrição da reposição natural dos animais ou a abundância de determinadas espécies determina quais animais e em que períodos podem ser abatidos.

As populações sabem dos períodos em que se deve fazer a caça, e segundo nossos entrevistados, de Outubro a Abril não se pode caçar, uma vez que os animais encontram-se na fase de reprodução; isto significa para eles a criação de condições para que no período de caça haja muitos animais. Este fator é reforçado pela proibição aos caçadores, no período de caça, de abate de fêmeas por serem elas que garantem a reprodução das espécies. Na época de defeso ou de reprodução das espécies apenas é permitido o abate de animais que representam perigo para as populações, especialmente quando se evadem do seu habitat para as machambas das populações (Nhazilo, 2004 p.34).

A reposição natural dos animais das florestas comunitárias é descrita como uma força que permite às comunidades planejarem práticas de manejo a longo prazo.

Não se trata apenas de um processo passivo, mas de uma interação ativa que sinaliza às comunidades a necessidade de ajustes nas práticas. Por exemplo, sinais de degradação, como a diminuição da biodiversidade, levam as comunidades a pausarem o uso de determinadas áreas para permitir a recuperação. Por outro lado, o retorno de espécies de plantas ou animais é interpretado como um indicador de sucesso das práticas de manejo. Essa interdependência entre humanos e florestas reflete o que Latour chama de agência distribuída, onde os atores não-humanos não apenas respondem, mas moldam as ações humanas (Latour, 2005).

As florestas sagradas e comunitárias, conforme descritas nos textos analisados, desempenham um papel central na vida das comunidades, articulando aspectos culturais, ecológicos e espirituais. Em Mauvilo (2005), as florestas sagradas servem como espaços onde as relações com os espíritos ancestrais se fortalecem, orientando normas éticas que favorecem a preservação ambiental. Já em Nhazilo (2004), as florestas comunitárias sustentam práticas de subsistência e conservação, influenciando diretamente a forma como os recursos naturais são manejados e protegidos.

As mediações descritas nos textos também produzem significados que transcendem a materialidade das florestas, permitindo que elas assumam papéis simbólicos e culturais. Por exemplo, nos textos de Mauvilo, as florestas sagradas são descritas como símbolos de pertencimento e continuidade histórica, que conectam as comunidades às suas raízes ancestrais. Essa dimensão simbólica segundo as descrições, reforça os laços identitários e culturais, integrando práticas espirituais e ambientais.

As florestas sagradas e comunitárias, conforme descritas nos textos de Nhazilo e Mauvilo, exemplificam a noção de agência distribuída proposta pela TAR. Elas não são apenas espaços passivos, mas atores ativos que moldam práticas culturais, ecológicas e espirituais. Suas influências, tanto simbólicas quanto materiais, demonstram como humanos e não-humanos co-criam significados e configuram redes sociomateriais.

8.2. TRADUÇÃO E NARRATIVAS: REPRESENTAÇÕES DAS FLORESTAS NOS TEXTOS DE NHAZILO E MAUVILO

Este subcapítulo investiga os processos de tradução e significação que

transformam os saberes locais sobre florestas sagradas e comunitárias em narrativas acadêmicas, conforme descritos nos textos de Nhazilo e Mauvilo. A Teoria da Tradução proposta por Callon (1986) orienta essa análise, entendendo a tradução como um processo dinâmico de negociação e reconfiguração de significados, e não como uma mera transmissão de informações. Esse processo cria redes que conectam diferentes atores – humanos e não-humanos – enquanto renegocia identidades, objetivos e valores. Para enriquecer essa análise, a Hermenêutica Narrativa de Ricoeur (1994) foi utilizada para identificar as narrativas centrais nos textos e interpretar como práticas culturais e ecológicas são articuladas em categorias acadêmicas, frequentemente reconfigurando os significados originais.

Os textos de Nhazilo e Mauvilo oferecem representações específicas e distintas das florestas sagradas e comunitárias, a citação de suas obras, indicam um processo que Latour (1997) chamou de inscrição literária, ou seja, a ação de produzir materiais escritos, gráficos, figuras que fazem a tradução dos saberes locais para audiências acadêmicas e globais. Esses processos de tradução destacam tanto as oportunidades quanto as tensões que surgem na interação entre saberes locais e globais.

No texto de Nhazilo, as florestas comunitárias são narradas como espaços híbridos, onde humanos e não-humanos interagem em equilíbrio entre conservação e uso sustentável. A narrativa apresenta as florestas como ecossistemas vivos que sustentam práticas culturais e ecológicas, articulando duas dimensões principais: a ecológica e a sociocultural.

A narrativa ecológica enfatiza práticas de manejo sustentável, como a reposição natural dos animais, a rotação de áreas de cultivo e o uso de produtos florestais não madeireiros, que garantem a preservação da biodiversidade enquanto atendem às necessidades das comunidades. Essas práticas como já dissemos anteriormente, ilustram o que Tsing (2015) chama de "assemblages", onde humanos e não-humanos se reúnem de forma contingente para criar sistemas de interdependência. As florestas são apresentadas como agentes que moldam as práticas humanas, atuando como reguladores ecológicos que informam decisões sobre cultivo, extração e regeneração.

O texto de Nhazilo não utiliza explicitamente os termos "resiliência ecológica" ou "governança sustentável". Esses conceitos foram introduzidos na análise do presente subcapítulo apresentado para interpretar e traduzir os temas abordados por Nhazilo em categorias acadêmicas amplamente reconhecidas.

No texto de Nhazilo, as práticas descritas giram em torno de manejo sustentável, participação comunitária, e compartilhamento de benefícios no contexto do Programa Tchuma-Tchato. Embora essas práticas possam ser interpretadas e alinhadas a conceitos como "resiliência ecológica" (a capacidade de sistemas ecológicos de se recuperarem de distúrbios) ou "governança sustentável" (formas de gestão participativa e equitativa), tais termos não aparecem de forma explícita no texto de Nhazilo.

Nhazilo traduz as práticas descritas no seu texto em conceitos como "resiliência ecológica", "sustentabilidade" ou "governança sustentável" que são amplamente reconhecidos no discurso acadêmico global. Essa tradução, como já nos referimos, pode descontextualizar os saberes locais, reduzindo sua complexidade para se alinhar às demandas de legibilidade global, conforme argumentado por Santos (2006), ao discutir a invisibilização de epistemologias do Sul nos processos de tradução cultural.

Assim, todas as formas pelas quais o manejo comunitário se realiza caminham em direção à satisfação de três grandes objetivos, a saber: *desenvolvimento sustentável*, através do uso adequado de recursos pela população local para satisfação das suas necessidades tendo em conta as gerações vindouras; *alívio à pobreza*, através de distribuição equitativa dos ganhos daí resultantes e *aumento da riqueza* por via de alastramento das escolhas (Nhazilo, 2004 p.2).

A narrativa sociocultural de Nhazilo destaca o papel das assembleias comunitárias como fóruns de tomada de decisão que asseguram a governança compartilhada dos recursos florestais.

Em Bawa, as instituições criadas para controlarem o uso racional dos recursos são: Conselho Superior, Conselho Local, Líderes Comunitários e autoridades administrativas [...] O Conselho local de gestão de recursos naturais é uma instituição constituída unicamente por membros da comunidade de Bawa. Este conselho tem o papel de velar pela observação dos direitos e deveres da comunidade no que diz respeito aos recursos naturais. A ele cabe a tarefa de desenvolver um plano para o uso dos recursos, (constituição de grupos na comunidade para várias atividades comunitárias relacionadas com recursos naturais, criação de fontes para geração de rendimentos, fiscalização dos recursos e criação de condições para que o sector privado ganhe interesse por aquela área (Nhazilo, 2004 p.32-33).

Esses espaços de diálogo não apenas conectam os membros da comunidade entre si, mas também os conectam à floresta como um ator fundamental no processo

de governança. Essa dinâmica se alinha à *teoria dos commons* de Ostrom (1990), que identifica a governança comunitária como uma alternativa eficaz para a gestão sustentável de recursos.

Dentre as várias vantagens do envolvimento da comunidade na gestão dos recursos naturais a mais imediata e primordial consiste na negociação entre vários intervenientes no processo, divisão de poder e responsabilidades entre vários *stakeholders* que resulta na diminuição de desigualdades de poder e de autoridade. Estes factos têm como resultado, uma gestão sustentável dos recursos naturais, produção da riqueza e consequente melhoria das condições de vida das comunidades (Nhazilo, 2004 p.19).

As florestas comunitárias também são representadas no texto de Nhazilo como espaços que promovem a coesão social e fortalecem os laços comunitários. Essa dimensão sociocultural articula a relação entre as pessoas e a terra como uma conexão identitária e ética, reforçando a visão de Ingold (2000) sobre paisagens como espaços vividos, onde práticas culturais e ecológicas se entrelaçam.

As comunidades em Bawa reconhecem que com o seu envolvimento na gestão de Recursos naturais melhorou substancialmente a vida comunitária, pois, antes do programa do manejo comunitário dos recursos naturais a caça de animais era feita de forma furtiva e poucos tinham condições de desenvolverem esta atividade. Portanto, notava-se o desaparecimento de certas espécies porque a caça era feita de forma desordenada para fins de venda no vizinho Zimbabwe. Este facto levava a que apenas uma parte das famílias tivesse acesso aos recursos disponíveis. Um exemplo elucidativo foi dado por uma senhora de cerca de 46 anos de idade que disse na entrevista que para ela a qualidade de vida da comunidade melhorou de forma significativa e dela em particular, uma vez que mesmo não tendo ela condições para se dedicar à caça passou a usufruir da carne dos animais que é distribuída em dias festivos para que todos tenham condições para passarem condignamente as festas. Um outro facto que realçou como importante é que o seu marido deixou de ser desempregado para passar a trabalhar na fiscalização dos furtivos (Nhazilo, 2004 p.30).

Entretanto, no texto de Mauvilo, as florestas sagradas são apresentadas como espaços de memória e espiritualidade que transcendem sua materialidade, assumindo papéis centrais nas práticas culturais e éticas das comunidades. A narrativa posiciona as florestas como atores simbólicos e espirituais que moldam normas, comportamentos e identidades.

Essas florestas são conservadas na base de crenças religiosas e

tradicionais dos espíritos de ancestrais das comunidades locais que foram grandes líderes e que se acredita estarem presentes naqueles locais onde repousam os restos mortais dos mesmos jogando um papel crucial no controlo da terra e sua fertilidade. Nelas, são proibidas certas práticas que não estejam de acordo com os princípios espirituais como a prática do namoro, colecção de frutos silvestres para venda e a caça é excepcionalmente feita mediante a autorização das autoridades tradicionais (Muavilo, 2005 p.4).

Os rituais de sacralização descritos por Mauvilo destacam as florestas como espaços sagrados onde o humano e o divino se encontram. Esses rituais, que incluem cânticos, oferendas e invocações, reforçam a sacralidade das florestas e promovem sua preservação como um dever ético. A floresta é apresentada como um mediador espiritual, conforme discutido por Castro (2015), ao descrever o papel central das cosmologias indígenas em integrar humanos e não-humanos em sistemas relacionais.

A reserva Florestal de Chirindzene é um local sagrado para as populações locais, e lá está instalado um altar denominado "*Tchatchu*" ou "*Phalhelo*" ou ainda "*Ganzelo*" - santuário onde se realizam muitos rituais e cultos, como as cerimônias para pedido de chuvas, benção para época do "*canhú*" que é uma bebida tradicional, combate a pragas e diversas epidemias e sempre que haja bons rendimentos agrícolas, como forma de agradecimento aos espíritos, devido às crenças que essa população venera sobre seus ancestrais que aí repousam (Muavilo, 2005 p.5).

A sacralidade das florestas também se manifesta em tabus culturais, como a proibição de desmatamento ou caça em áreas consagradas. Esses tabus são articulados como dispositivos culturais que sustentam a harmonia social e ecológica, refletindo as ideias de Douglas (1966) sobre o papel das proibições em estruturar valores comunitários.

A população das cinco aldeias nos arredores da Reserva Florestal de Chirindzene crê no espírito Chirindza, autoridade tradicional da região, que se pensa ter encarnado numa grande serpente que castiga quem viole as normas e/ou regras estabelecidas na floresta, como o caso de venda de frutos silvestres tais como "tindzole" (*Mimusops caffra*), "massala" (*Strychnos spinosa*), "tindziva" (*Dialium schlechten*), "Mafilwa" (*Vangueria infausta*), entre outros. A caça e outras atividades que profanam os espíritos dos ancestrais locais são outras práticas proibidas. Portanto, a conservação da Reserva Florestal de Chirindzene, está associada aos mitos e ritos tradicionais o que leva a ser considerada floresta sagrada (Muavilo, 2005 p.5).

Além da dimensão espiritual, Mauvilo enfatiza o papel das florestas sagradas

como repositórios de memória cultural, onde histórias, valores e tradições são preservados e transmitidos entre gerações. Essa narrativa ecoa o conceito de "ecologias do saber" de Santos (2006), que destaca a importância dos saberes locais na construção de identidades e práticas culturais.

O conhecimento indígena da gestão de recursos naturais tem sido a base de existência contínua de recursos florestais (Albano, 1996). Os conhecimentos tradicionais das comunidades locais têm a sua forma de explicar o mundo baseado em mitos, ritos e crenças, parte da sua vida cultural, transmitidos de geração em geração, e que encontram formas de uso sustentável da natureza (ARPAC, 2002). Investigações das práticas agrícolas no passado e na atualidade no mundo, e em África em especial, têm mostrado que a população indígena tem conhecimentos sólidos em relação a certas espécies de plantas no campo agrícola, por causa dos seus benefícios múltiplos (Albano, 2001). Esses conhecimentos não só se refletem no campo agrícola como também no campo cultural (Muavilo, 2005 p.3).

A narrativa descreve essas práticas de forma que se alinhem ao discurso acadêmico, utilizando descrições que destacam a importância da preservação e da continuidade cultural. Embora essa abordagem conecte os saberes locais a debates globais, ela levanta questões sobre como essa tradução pode simplificar os significados originais, desconsiderando nuances e complexidades culturais que são centrais para as comunidades locais.

Embora as narrativas de Nhazilo e Mauvilo apresentem diferenças significativas em seus enfoques, elas convergem ao reconhecer as florestas como atores centrais em redes sociomateriais. Ambas as narrativas destacam a interdependência entre humanos e florestas, atribuindo agência aos elementos não-humanos na configuração de práticas e significados.

Ambas as narrativas convergem ao reconhecerem a multifuncionalidade das florestas, que sustentam a biodiversidade, promovem a coesão social e fortalecem valores culturais e espirituais. Elas também compartilham uma visão relacional da natureza, onde humanos e não-humanos interagem em sistemas de interdependência.

Ademais, elas também se divergem: enquanto o Nhazilo enfatiza as dimensões ecológicas e materiais das florestas comunitárias, o Mauvilo privilegia os valores simbólicos e espirituais das florestas sagradas. As traduções acadêmicas refletem essas diferenças: Nhazilo adota uma linguagem orientada para a sustentabilidade, enquanto Mauvilo utiliza conceitos de ética e espiritualidade; como já nos referimos

anteriormente, Mauvilo não utiliza de forma explícita o termo "ética ambiental", mas o texto implica que a conservação dessas florestas está profundamente enraizada em uma ética espiritual que conecta as comunidades às suas tradições e ancestrais.

Essas florestas são conservadas na base de crenças religiosas e tradicionais dos espíritos de ancestrais das comunidades locais [...] jogando um papel crucial no controle da terra e sua fertilidade (Mauvilo, 2005, p.4).

8.2.1. Processos de Tradução de Saberes Locais para Discursos Acadêmicos

A tradução de saberes locais para discursos acadêmicos é um processo intrinsecamente complexo e negociado, no qual significados são deslocados, adaptados e, muitas vezes, transformados para atender às exigências de comunicação em contextos formais. Essa dinâmica reflete o que Callon (1986) define como a tradução sociológica de redes, na qual atores (humanos e não-humanos) são reconfigurados de acordo com as expectativas e interesses do público-alvo. Nos textos de Nhazilo e Mauvilo, a tradução das representações das florestas sagradas e comunitárias ilustra como práticas culturais e ecológicas locais são enquadradas em categorias acadêmicas amplamente reconhecidas, como "sustentabilidade" e "ética ambiental". Esta unidade analisa como esses textos abordam as presenças e ausências de elementos simbólicos e as estratégias discursivas adotadas.

Quanto a presenças e ausências de elementos simbólicos no texto de Nhazilo, há um forte foco nas práticas de manejo sustentável, representando as florestas comunitárias como espaços híbridos que integram atividades humanas e processos ecológicos. Elementos técnicos e práticos, como a reposição natural dos animais, a rotação de áreas de cultivo, o uso de produtos florestais não madeireiros e as normas comunitárias, são amplamente destacados. Essas descrições incluem dados sobre biodiversidade e ciclos de regeneração, contribuindo para legitimar essas práticas no contexto acadêmico.

No entanto, há uma ausência significativa de referências às dimensões simbólicas ou espirituais das florestas comunitárias. Embora essas florestas desempenhem papéis importantes na cosmovisão e na memória cultural das comunidades locais, o foco principal de Nhazilo recai sobre práticas utilitárias e mensuráveis, como a preservação da biodiversidade e a garantia de subsistência. Essa lacuna pode ser interpretada à luz do conceito de "epistemicídio" de Santos

(2006), que descreve a exclusão ou subordinação de saberes locais no processo de adaptação a paradigmas científicos dominantes.

Por exemplo, as assembleias comunitárias, descritas como fóruns de governança compartilhada, são apresentadas no texto como espaços de tomada de decisão técnica, sem explorar como essas práticas também podem ser moldadas por valores culturais e éticos que transcendem a lógica da sustentabilidade.

O Conselho local de gestão de recursos naturais é uma instituição constituída unicamente por membros da comunidade de Bawa. Este conselho tem o papel de velar pela observação dos direitos e deveres da comunidade no que diz respeito aos recursos naturais. A ele cabe a tarefa de desenvolver um plano para o uso dos recursos, (constituição de grupos na comunidade para várias atividades comunitárias relacionadas com recursos naturais, criação de fontes para geração de rendimentos, fiscalização dos recursos e criação de condições para que o sector privado ganhe interesse por aquela área (Nhazilo, 2004 p.33).

Quanto a presenças e ausências de elementos simbólicos nos textos de Mauvilo, as florestas sagradas são representadas como espaços de sacralidade e espiritualidade, com uma ênfase clara em elementos simbólicos. Práticas espirituais, como os rituais de sacralização, são descritas como centrais para a preservação das florestas e para a perpetuação de valores éticos comunitários. Essa abordagem alinha-se ao conceito de "ontologias múltiplas" de Castro (2015), que sugere que diferentes mundos são articulados em práticas culturais, nas quais o simbólico e o material não podem ser separados.

Contudo, a tradução para o discurso acadêmico resulta frequentemente na simplificação dessas práticas complexas. Narrativas orais ricas e interpretações espirituais das comunidades são reduzidas a conceitos amplos, como "ética ambiental" e "conservação cultural". Por exemplo, ao traduzir os rituais de sacralização como "práticas de conservação cultural", o texto de Mauvilo possibilita um diálogo com paradigmas globais de conservação.

O conhecimento indígena da gestão de recursos naturais tem sido a base de existência contínua de recursos florestais (Albano, 1996). Os conhecimentos tradicionais das comunidades locais têm a sua forma de explicar o mundo baseado em mitos, ritos e crenças, parte da sua vida cultural, transmitidos de geração em geração, e que encontram formas de uso sustentável da natureza (ARPAC, 2002). Investigações das práticas agrícolas no passado e na atualidade no mundo, e em África em especial, têm mostrado que a população indígena tem conhecimentos sólidos em relação a certas espécies de plantas no

campo agrícola, por causa dos seus benefícios múltiplos (Albano, 2001). Esses conhecimentos não só se refletem no campo agrícola como também no campo cultural (Muavilo, 2005 p.3).

No entanto, essa abordagem corre o risco de reduzir as práticas espirituais a um instrumento de conservação, ignorando a complexidade dos valores simbólicos e religiosos atribuídos às florestas pelas comunidades locais.

A ênfase seletiva de certos elementos enquanto outros são omitidos revela as prioridades e limitações inerentes aos processos de tradução. Nos textos analisados, os autores privilegiam aspectos técnicos (Nhazilo) ou éticos (Mauvilo), moldando seus discursos para atender às expectativas de audiências acadêmicas. Esse foco seletivo reflete o conceito de "dispositivos de poder-saber" de Foucault (2008), que argumenta que o conhecimento é estruturado por relações de poder que determinam quais aspectos são legitimados e quais são silenciados.

Nhazilo utiliza descrições detalhadas de práticas de manejo para destacar a eficácia e a sustentabilidade das florestas comunitárias. Elementos práticos, como a reposição natural dos animais, a regeneração da biodiversidade e os ciclos de cultivo, são representados como "boas práticas" que demonstram o sucesso da governança comunitária. Essa abordagem contribui para legitimar o manejo comunitário em debates globais, mas também simplifica as interações simbólicas e culturais associadas às práticas descritas.

Mauvilo, por sua vez, adota uma linguagem orientada para valores éticos e espirituais, enfatizando como os rituais de sacralização fortalecem normas culturais e promovem a preservação ambiental. Contudo, ao traduzir essas práticas para termos como "ética ambiental", o texto reduz a complexidade simbólica dos rituais a uma dimensão ética que pode ser compreendida em um contexto acadêmico.

A tradução de saberes locais em conceitos acadêmicos, como "sustentabilidade" e "ética ambiental", cria pontes importantes entre saberes locais e globais. Essas categorias, no entanto, carregam o risco de descontextualizar os significados originais, obscurecendo as nuances simbólicas e culturais que sustentam as práticas descritas. Como argumenta Tsing (2015), os processos de tradução muitas vezes ignoram a contingência e a especificidade das interações locais, tratando as práticas como modelos universais que podem ser replicados.

Ao privilegiar elementos que atendem às exigências acadêmicas, os textos analisados acabam omitindo aspectos importantes das experiências comunitárias.

Nos textos de Nhazilo, a ausência de dimensões simbólicas pode levar à percepção de que as florestas comunitárias são apenas espaços de subsistência e regeneração ecológica. Nos textos de Mauvilo, a simplificação de narrativas espirituais pode reduzir as florestas sagradas a instrumentos de conservação cultural, minimizando seu papel como mediadoras espirituais e identitárias.

Os textos de Nhazilo e Mauvilo exemplificam as oportunidades e as tensões envolvidas na tradução de saberes locais para discursos acadêmicos. Enquanto Nhazilo foca nas dimensões técnicas e utilitárias das práticas de manejo sustentável, Mauvilo enfatiza os valores éticos e espirituais associados às florestas sagradas. Essas diferenças refletem estratégias discursivas que buscam tornar os saberes locais legíveis para audiências acadêmicas, mas também evidenciam as perdas e deslocamentos de significado que ocorrem nesse processo.

8.2.2. Estratégias Discursivas para Comunicar Práticas e Valores Locais

A tradução de saberes locais para o discurso acadêmico requer estratégias discursivas que conciliem a singularidade das práticas culturais com as exigências de um público global. Nos textos de Nhazilo e Mauvilo, essas estratégias incluem a legitimação por meio de categorias reconhecidas, a adaptação da linguagem às normas acadêmicas e o enquadramento das florestas como modelos de paradigmas globais. No entanto, esses processos também envolvem negociações que podem simplificar ou descontextualizar as complexidades culturais e simbólicas das práticas descritas.

Uma das estratégias centrais identificadas nos textos de Nhazilo e Mauvilo, como já nos referimos anteriormente, é o uso de categorias amplamente reconhecidas no discurso acadêmico, como "sustentabilidade", "ética ambiental" e "conservação". Essas categorias conferem legitimidade às práticas locais, conectando-as a debates globais e tornando-as inteligíveis para audiências externas.

No texto de Nhazilo, o manejo comunitário é traduzido em termos de "resiliência ecológica", destacando como essas práticas contribuem para a regeneração de ecossistemas. Esse enquadramento dialoga com a teoria de Ostrom (1990), que descreve a gestão comunitária de recursos como uma abordagem eficaz para promover a sustentabilidade a longo prazo. Nhazilo (2004) enfatiza que, no contexto das florestas comunitárias, as hienas são vistas como parte essencial da dinâmica ecológica, contribuindo para a reciclagem natural de matéria orgânica e evitando a

propagação de doenças entre os animais. Contudo, ao adotar esse enfoque, as dimensões culturais e simbólicas das práticas locais são minimizadas, privilegiando aspectos mensuráveis que dialogam com os padrões científicos globais.

Por outro lado, Mauvilo enquadra os rituais espirituais das florestas sagradas como "práticas de conservação cultural", enfatizando sua relevância para a preservação ambiental. Esse enquadramento reflete o que Castro (2015) identifica como uma reconfiguração de cosmologias indígenas em termos que possam ser integrados a debates ambientais globais.

O conhecimento indígena da gestão de recursos naturais tem sido a base de existência contínua de recursos florestais (Albano, 1996). Os conhecimentos tradicionais das comunidades locais têm a sua forma de explicar o mundo baseado em mitos, ritos e crenças, parte da sua vida cultural, transmitidos de geração em geração, e que encontram formas de uso sustentável da natureza (ARPAC, 2002). Investigações das práticas agrícolas no passado e na atualidade no mundo, e em África em especial, têm mostrado que a população indígena tem conhecimentos sólidos em relação a certas espécies de plantas no campo agrícola, por causa dos seus benefícios múltiplos (Albano, 2001). Esses conhecimentos não só se refletem no campo agrícola como também no campo cultural (Mauvilo, 2005 p.3).

Embora isso contribua para a visibilidade dos saberes locais, também se corre o risco de reduzir narrativas espirituais complexas a conceitos éticos universais.

A adaptação da linguagem nos textos de Nhazilo e Mauvilo reflete uma tentativa de harmonizar os saberes locais com as normas e expectativas do discurso acadêmico. Em Nhazilo, a tradução enfatiza a mensurabilidade das práticas, utilizando dados sobre biodiversidade, técnicas de manejo e resultados ecológicos. Essa abordagem segue o padrão científico, tornando o texto compatível com métricas de avaliação acadêmica. No entanto, como argumenta Tsing (2015), a ênfase em dados técnicos pode obscurecer as dimensões intangíveis das práticas, como os significados culturais associados ao manejo comunitário.

Em Mauvilo, os elementos espirituais das florestas sagradas são racionalizados em termos de "valores éticos" e "conservação cultural". Essa racionalização como já nos referimos anteriormente, reflete o que Foucault (2008) descreve como a transformação de discursos locais em dispositivos de poder-saber que atendem às demandas de instituições acadêmicas e políticas. Contudo, ao substituir narrativas culturais ricas por categorias acadêmicas, aspectos importantes da profundidade

simbólica dessas práticas são diluídos.

Ambos os textos buscam conectar as práticas locais a discursos acadêmicos e políticos mais amplos, apresentando as florestas como modelos de sustentabilidade e ética global. Em Nhazilo, as práticas de manejo sustentável são descritas como exemplos universais de gestão ambiental, mesmo sendo profundamente enraizadas em contextos locais específicos.

O envolvimento da comunidade no manejo dos recursos naturais é assumido em muitos países do mundo e em África particularmente, como forma que garante a sustentabilidade no uso dos recursos, no alívio da pobreza e geração de riqueza. Encontramos exemplos de sucesso de envolvimento comunitário no manejo dos recursos naturais principalmente em África, Europa e Ásia [...] O manejo comunitário de recursos naturais em África não foge aos objetivos traçados em outros países do globo (Nhazilo, 2004 p.20-21).

Essa estratégia reflete uma abordagem de "tradução universalista", em que práticas locais são reinterpretadas segundo categorias amplamente reconhecidas no discurso acadêmico e em políticas ambientais globais. Contudo, como alerta Santos (2006), esse processo pode descontextualizar os saberes locais, pois ignora as redes de significados que sustentam essas práticas, como as concepções espirituais de manejo ecológico, as relações de reciprocidade entre humanos e não-humanos e as normativas tradicionais que regulam o uso da floresta. Assim, ao enquadrar práticas comunitárias dentro de paradigmas globais de conservação, há o risco de apagar ou modificar sentidos que são fundamentais para as comunidades envolvidas.

De maneira semelhante, Mauvilo enquadra os valores espirituais das florestas sagradas como "ética ambiental". Embora isso facilite a inserção das florestas sagradas em debates globais, reduz a singularidade de suas raízes culturais e espirituais. A floresta sagrada, enquanto mediadora simbólica entre humanos e espíritos, é reinterpretada como um modelo de conservação ambiental, o que pode obscurecer sua relevância como repositório de memória e identidade cultural.

Os processos de tradução enfrentam tensões inerentes, pois os significados são negociados e frequentemente reconfigurados para atender a diferentes audiências. Nos textos de Nhazilo e Mauvilo, essas tensões manifestam-se em dois aspectos principais:

Em risco de simplificação excessiva, onde elementos simbólicos e espirituais, especialmente nos textos de Mauvilo, são frequentemente diluídos para se

adequarem a categorias acadêmicas. Isso resulta na perda de nuances que sustentam as práticas culturais, como as narrativas orais e os tabus associados às florestas sagradas.

Como a floresta também tem um valor científico que deve ser preservado de acordo com Makombe (1994), como a interferência nas inter-relações existentes no ecossistema onde a eliminação de uma dada espécie, seja vegetal assim como faunística, pode afetar negativamente o equilíbrio de todo o ecossistema (Begon *et al.*, 1996; Grasse, 1978), para além de fornecer recursos naturais benéficos às comunidades (Muavilo, 2005 p.6)

Em descontextualização, onde as práticas locais são representadas de forma isolada, ignorando as redes mais amplas de significados que conectam comunidades, florestas e espiritualidade. No texto de Nhazilo, a tradução para "resiliência ecológica" omite a interdependência simbólica e cultural que orienta as práticas de manejo.

A aceitação da comunidade em aderir ao projeto deveu-se ao facto de terem reconhecido a importância da sua contribuição para a mudança da forma de gestão do bem comum para a melhoria das condições de vida comunitária. Nesta área de estudo, o envolvimento da comunidade no manejo de recursos naturais não só contribui para a conservação dos recursos como também assegura o direito de uso e aproveitamento dos mesmos, como oportunidades para aumento dos rendimentos e qualidade de vida comunitária. De acordo com as informações dos aldeões, desde a implantação do projeto, a gestão de recursos naturais melhorou significativamente, refletindo-se na mudança de qualidade de vida. Este programa tem muitas implicações na vida das comunidades, pois, para além da conservação dos recursos gerou empregos para as comunidades, e melhoria das infra-estruturas sociais como escolas, furos de água, moageiras, motobombas, etc. (Nhazilo, 2004 p.29).

Essas tensões refletem a crítica de Haraway (2008) à racionalização das relações multiespécies, que frequentemente reduz interações complexas a modelos simplificados de análise. Enquanto as estratégias discursivas tornam os textos acessíveis e relevantes para audiências amplas, elas levantam questões críticas sobre os deslocamentos de significado que ocorrem nesse processo.

Os textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005) exemplificam as estratégias discursivas utilizadas para comunicar práticas e valores locais em contextos acadêmicos. Embora essas estratégias legitimizem os saberes locais ao conectá-los a categorias amplamente reconhecidas, como "sustentabilidade" e "ética ambiental",

elas também envolvem simplificações e descontextualizações que podem obscurecer a complexidade cultural e simbólica dessas práticas.

Nhazilo (2004) foca na mensurabilidade e na universalização das práticas de manejo comunitário, enquanto Mauvilo (2005) enfatiza os valores éticos e espirituais das florestas sagradas. Ambos os textos demonstram a importância de reconhecer os limites dos processos de tradução, promovendo uma abordagem reflexiva que valorize as especificidades locais sem comprometer sua integridade cultural e simbólica.

A análise das estratégias discursivas em Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005) evidencia um duplo movimento: por um lado, a tradução dos saberes locais para categorias acadêmicas amplia sua visibilidade e legitimidade em debates globais; por outro, esse processo pode levar à simplificação ou à descontextualização de práticas culturalmente enraizadas. Em Nhazilo (2004), a ênfase na mensurabilidade e na resiliência ecológica reforça um discurso técnico-científico que torna o manejo comunitário inteligível para audiências acadêmicas, mas pode omitir aspectos simbólicos fundamentais. Em Mauvilo (2005), a transposição de narrativas espirituais para termos como "ética ambiental" e "conservação cultural" facilita sua aceitação em contextos formais, mas pode diluir a riqueza cosmológica dessas práticas.

Essas estratégias demonstram como a adaptação discursiva é um processo de negociação constante, onde significados são reconfigurados para atender a diferentes contextos. No entanto, como aponta Haraway (2008), há sempre o risco de reduzir interações complexas a modelos simplificados de análise. Assim, é essencial que pesquisas futuras sobre saberes locais em contextos acadêmicos adotem abordagens reflexivas, reconhecendo os desafios da tradução e buscando estratégias que preservem a pluralidade de significados inerente às práticas culturais e ecológicas das comunidades.

8.2.3. Conflitos e Negociações na Tradução

A tradução de saberes locais para discursos acadêmicos é um processo multifacetado e dinâmico, envolvendo escolhas estratégicas que nem sempre conseguem capturar a complexidade cultural e simbólica dos contextos originais. Nos textos de Nhazilo e Mauvilo, essas traduções revelam tanto esforços de adaptação para atender às normas acadêmicas quanto tensões que emergem das simplificações e descontextualizações necessárias para tornar os saberes locais legíveis em contextos formais. Esta unidade analisa os conflitos e as negociações que permeiam

esse processo, destacando as escolhas discursivas dos autores e seus impactos nas representações das florestas sagradas e comunitárias.

No texto de Mauvilo, os rituais e crenças ancestrais das comunidades são frequentemente racionalizados para se adequar a categorias acadêmicas, como "ética ambiental" ou "conservação cultural". Esses enquadramentos transformam práticas espirituais em ferramentas utilitárias para a preservação ecológica.

A crítica de Geertz (1973) sobre a necessidade de interpretar símbolos dentro de seus contextos culturais originais é particularmente relevante aqui. Ao traduzir os rituais de sacralização como "instrumentos de conservação", perde-se a compreensão de que essas práticas não são apenas meios, mas também fins em si mesmos, profundamente integrados à visão de mundo das comunidades.

Além disso, a simplificação ignora a dimensão relacional dos rituais, onde humanos e não-humanos coabitam e interagem. Cadena (2015) argumenta que essas práticas não podem ser entendidas apenas como cultura ou natureza, mas como parte de "mundos pluriversais", onde as fronteiras entre o material e o espiritual se dissolvem. Ao traduzir a sacralidade para conceitos utilitários, o texto corre o risco de obscurecer essas interconexões.

No texto de Nhazilo, práticas de manejo sustentável, como a reposição natural dos animais, a rotação de áreas de cultivo e o uso de produtos florestais, são descritas como exemplos de "resiliência ecológica". Embora esse enquadramento forneça legitimidade acadêmica, ele simplifica os significados históricos e culturais que sustentam essas práticas.

Scott (1998) discute como a padronização de saberes locais para atender a paradigmas globais pode apagar a riqueza contextual de práticas tradicionais. No caso de Nhazilo, o uso de linguagem técnica como "manejo sustentável" e "uso racional" destaca os aspectos ecológicos dessas práticas, mas pode desconsiderar o fato de que elas são também expressões de governança comunitária e solidariedade cultural.

No programa Tchuma-Tchato, devido à consciência que as comunidades têm de prossecução do objetivo comum, e o reconhecimento da sua importância nas ações para o manejo sustentável dos recursos naturais, elas têm mostrado entusiasmo em unir-se e constituir uma força que procura influenciar cada vez mais as decisões sobre recursos naturais. Um dos fatores motivadores deste entusiasmo são os incentivos que advêm das suas ações coletivas (Nhazilo, 2004 p.42).

A ênfase técnica também ignora os vínculos emocionais que conectam as comunidades às florestas. Esses laços não são apenas utilitários, mas também identitários e simbólicos, moldando a relação das pessoas com a terra. Como argumenta Harvey (1996), a relação com o espaço é tanto prática quanto emocional, enraizada em histórias locais e subjetividades que desafiam a categorização técnica.

Ambos os textos mostram como os valores locais são moldados para se alinhar a paradigmas globais, como sustentabilidade e ética ambiental. Embora essas categorias forneçam relevância e legitimidade aos textos no contexto acadêmico, elas frequentemente obscurecem os significados originais.

Por exemplo, em Nhazilo, a governança comunitária das florestas é reduzida a um modelo de gestão eficiente, omitindo os laços sociais e culturais que sustentam essa prática. Já em Mauvilo, os valores espirituais das florestas sagradas são deslocados para o campo da ética ambiental, desconsiderando sua centralidade como mediadores simbólicos e espirituais das relações comunitárias.

Essa tensão reflete o que Langton (1993) descreve como a "mediação cultural", onde práticas locais são reinterpretadas para atender às expectativas externas, frequentemente perdendo elementos cruciais de suas narrativas originais. Essa mediação pode gerar um desalinhamento entre os interesses das comunidades e as prioridades acadêmicas.

Os processos de tradução presentes nos textos de Nhazilo e Mauvilo revelam tensões e negociações inerentes à tentativa de conectar saberes locais a discursos acadêmicos. Enquanto Nhazilo adota uma abordagem técnica que prioriza a mensurabilidade das práticas ecológicas, Mauvilo enfatiza valores éticos que dialogam com paradigmas globais. Essas estratégias discursivas tornam os textos acessíveis e relevantes para audiências amplas, mas também levantam questões sobre a representatividade e a integridade cultural das práticas descritas. Ao simplificar ou descontextualizar elementos simbólicos e históricos, as traduções acadêmicas criam oportunidades de diálogo, mas também desafios significativos.

8.2.4. Semiótica das Florestas

A análise semiótica das florestas sagradas e comunitárias, conforme representadas nos textos de Nhazilo e Mauvilo, revela a importância dos signos de sacralidade, biodiversidade e sustentabilidade como mediadores simbólicos que conectam dimensões culturais, ecológicas e espirituais. Esses signos configuram as

narrativas que articulam os saberes locais a discursos acadêmicos e globais, mas os processos de tradução acadêmica, como já mencionado anteriormente, introduzem deslocamentos que frequentemente simplificam ou descontextualizam seus significados.

Para estruturar essa análise, esta pesquisa se ancora na semiótica, conforme desenvolvida por Santaella (2017), que compreende os signos como entidades relacionais, cuja interpretação depende dos contextos culturais e dos sistemas de significação em que estão inseridos. Sob essa perspectiva, os signos não são apenas representações fixas, mas atores dinâmicos que participam da construção da realidade. Essa abordagem dialoga diretamente com a Teoria Ator-Rede (TAR), especialmente no que se refere à agência dos signos na constituição das redes sociomateriais. Como Latour (2005) argumenta, a TAR rejeita a dicotomia entre sujeito e objeto, natureza e cultura, permitindo que signos, artefatos e entidades não-humanas sejam analisados como participantes ativos nas redes de significado e poder.

Dessa forma, considerar a TAR como uma perspectiva semiótica das redes implica reconhecer que as florestas sagradas e comunitárias não são apenas "objetos" de representação, mas atores semióticos cujos significados emergem das interações entre humanos e não-humanos. Como argumenta Santaella (2017), a semiótica contemporânea permite entender os signos não apenas como elementos linguísticos, mas como componentes dinâmicos de sistemas de significação em constante transformação.

Nesse sentido, a análise das narrativas de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005) pela abordagem ator-rede permite compreender que a tradução que os autores fazem das florestas amplia o alcance de suas representações simbólicas, configurando-as como elementos ativos na articulação das relações ecológicas, espirituais e socioculturais dentro das comunidades. A partir de uma perspectiva semiótica, os signos associados às florestas não são apenas representações fixas, mas dispositivos de produção de sentido que operam nas redes de significação. Como argumenta Peirce (1995), o signo é uma relação triádica entre um *representamen* (aquilo que representa), um objeto (aquilo que é representado) e um interpretante (o efeito desse signo na interpretação). Nesse processo, os signos das florestas – sejam eles narrativas, rituais ou práticas ecológicas – traduzem, deslocam e ressignificam as relações entre humanos, natureza e sistemas globais de conhecimento ambiental. Assim, o que está

em jogo não é apenas a descrição desses signos, mas o mapeamento de como eles transitam entre redes de significação, adquirindo novos sentidos conforme interação com diferentes contextos socioculturais.

Nos textos de Mauvilo, a sacralidade emerge como o principal signo que conecta as florestas sagradas às crenças espirituais e valores éticos das comunidades locais. Construída por meio de rituais e tabus, a sacralidade posiciona as florestas como espaços de interação entre humanos e forças divinas ou ancestrais. Por exemplo, as cerimônias de sacralização, descritas por Mauvilo, reforçam a sacralidade das florestas ao invocar a proteção espiritual para esses espaços, contribuindo para legitimá-los como repositórios de valores morais e culturais.

A sacralidade também opera como uma norma cultural que regula o uso das florestas. Áreas invioláveis, protegidas por tabus e proibições, refletem o respeito pelos espíritos que habitam as florestas. Douglas (1966) argumenta que os tabus são mecanismos culturais que organizam sistemas de valores e comportamentos, e, nesse caso, a sacralidade funciona como uma ética ecológica que promove a preservação.

No discurso acadêmico, entretanto, a sacralidade é frequentemente traduzida em categorias como "ética ambiental" ou "conservação cultural". Essa tradução facilita a comunicação dos valores espirituais em contextos globais, mas pode reduzir a profundidade simbólica das práticas originais, transformando-as em instrumentos utilitários. Latour (2004) chama a atenção para esse processo ao discutir as "globalizações mais e menos", destacando que, enquanto certos conceitos circulam e se adaptam ao discurso global (globalização mais), outros são marginalizados ou traduzidos de maneira redutora, perdendo suas nuances locais (globalização menos).

Essa tensão entre tradução e perda de significado também é analisada por Cadena (2015), que argumenta que tais traduções tendem a obscurecer as relações pluriversais entre humanos e não-humanos, ignorando a complexidade das ontologias locais. No contexto das florestas sagradas e comunitárias, essa problemática se torna evidente: os saberes ecológicos e espirituais das comunidades são frequentemente reelaborados em narrativas globais de sustentabilidade e conservação, mas, nesse processo, perdem sua dimensão cosmológica e relacional, sendo reduzidos a "boas práticas ambientais" dentro do paradigma ocidental.

No texto de Nhazilo, a biodiversidade é apresentada como um signo central que conecta as práticas de manejo sustentável às necessidades das comunidades

locais. Sua centralidade se justifica pelo papel fundamental que desempenha na organização dos modos de vida das populações que dependem diretamente dos recursos naturais. Além de representar a base ecológica para a subsistência, a biodiversidade também carrega significados culturais e espirituais, sendo um elemento regulador das interações entre humanos e o ambiente. Nesse sentido, a biodiversidade não apenas sustenta os modos de vida locais, mas também funciona como um mediador simbólico que traduz os princípios de conservação em normas e práticas comunitárias, articulando conhecimentos tradicionais e políticas de sustentabilidade.

O envolvimento da comunidade no manejo de recursos é a estratégia que garantirá a redução da pobreza, e se os programas de manejo comunitário estiverem bem desenhados garantem três formas de sustentabilidade, nomeadamente: a sustentabilidade *económica*, *ecológica* e *social* (Hachileka, 2003). Estas três formas de sustentabilidade garantem a redução da pobreza pois, a sustentabilidade económica consubstancia-se no crescimento dos recursos, eficiência na sua utilização e sua distribuição equitativa; a sustentabilidade ecológica tem a ver com a utilização dos recursos sem a degradação dos ecossistemas, *habitats* ou espécies ora existentes; e por último a sustentabilidade social refere-se ao modo como é feito o manejo dos recursos tendo em conta as necessidades básicas locais e as respectivas práticas simbólico-culturais (Hachileka, 2003) (Nhazilo, 2004 p.16).

Mais do que um recurso material, a biodiversidade simboliza a resiliência e a interdependência dos ecossistemas. Espécies nativas específicas, como árvores medicinais e plantas alimentícias, são destacadas como representações da relação simbólica e prática entre humanos e recursos naturais.

A regeneração da biodiversidade também é descrita como um indicador do sucesso das práticas comunitárias. Por exemplo, o retorno de espécies nativas a áreas anteriormente degradadas é um sinal da eficácia das estratégias de manejo sustentável, conforme descrito por Nhazilo. Esse enfoque alinha-se à visão de Tsing (2015), que argumenta que a biodiversidade não é apenas um dado ecológico, mas também um "assemblage" que reflete as interações dinâmicas entre humanos e ecossistemas.

No entanto, no discurso acadêmico, a biodiversidade é frequentemente representada como um recurso técnico ou científico, desconectado de seus significados culturais e simbólicos.

Para se alcançar as três formas de sustentabilidade apresentadas por Hachileka (2003) é crucial o envolvimento da comunidade. Assim, a sustentabilidade social, econômica e ecológica são alcançados se os programas de manejo dos recursos naturais forem concebidos em três subprogramas, a saber: *conservação*, que visa a promoção de biodiversidade através de criação de um ambiente conducente à capacitação técnica das comunidades locais engajadas na gestão sustentável dos recursos naturais; *desenvolvimento rural*, que deve promover a criação de condições que favoreçam a participação equitativa na utilização e conservação dos recursos naturais pelas comunidades locais; e o subprograma *político*, que deve tratar de questões de tomada de decisões, partilha de poder, devolução de direitos, obrigações e boa governação para fortalecer as instituições comunitárias locais (Serôdio, 2001). As teorias sobre gestão comunitária dos recursos naturais são baseadas na crença de que uma boa gestão e conservação dos recursos naturais depende da participação dos locais e da percepção de posse, por parte destes locais, de direito sobre estes recursos, daí a definição da participação como situação na qual a comunidade influencia e controla as iniciativas de desenvolvimento e as decisões sobre o uso de recursos existentes na sua área de localização (Salomão, 2001). É pois, necessário verificar se os poderes e responsabilidades de gestão atribuídos às comunidades, os procedimentos estabelecidos assim como os mecanismos de representação das comunidades e de responsabilização de vários intervenientes constituem elementos essenciais de qualquer processo de participação (Nhazilo, 2004 p.18-19).

Essa tradução ignora o papel da biodiversidade como mediadora cultural e ecológica, reduzindo sua importância a métricas de avaliação ecológica.

A sustentabilidade emerge como um signo que conecta práticas locais a debates globais, apresentando-se como uma síntese de valores culturais e ecológicos que promovem a continuidade das florestas para as gerações futuras. No texto de Nhazilo, o manejo comunitário é descrito como uma prática sustentável que equilibra o uso dos recursos florestais com sua regeneração. No texto de Mauvilo, os valores espirituais associados às florestas sagradas são apresentados como fundamentos éticos para a sustentabilidade, reforçando a preservação como um dever moral.

Embora a sustentabilidade sirva como um ponto de articulação entre os saberes locais e os discursos globais, ela também introduz tensões. Como observa Santos (2006), a universalização de conceitos globais frequentemente ignora as epistemologias locais, transformando práticas enraizadas em seus contextos culturais em modelos genéricos que nem sempre refletem suas complexidades originais. Esse processo de abstração e homogeneização dos discursos ambientais muitas vezes

desconsidera os territórios concretos onde essas práticas emergem.

Essa questão é abordada por Latour (2018) em *Onde Aterror?*, onde ele argumenta que as políticas ambientais globais precisam ser "reancoradas" nos territórios e redes sociomateriais concretas. Para Latour, os discursos universais de sustentabilidade, quando desconectados das especificidades locais, tornam-se discursos abstratos que não respondem às realidades dos atores envolvidos. Isso se reflete no modo como as florestas sagradas e comunitárias são representadas e geridas, uma vez que suas práticas tradicionais de manejo são muitas vezes reinterpretadas dentro de um arcabouço de "boas práticas ambientais" que nem sempre consideram seus aspectos culturais e espirituais.

Os signos de sacralidade, biodiversidade e sustentabilidade frequentemente se sobrepõem e interagem nos textos, criando redes semióticas que conectam valores culturais, ecológicos e globais. Essas interações são descritas de forma rica nos textos de Nhazilo e Mauvilo, evidenciando a interdependência entre práticas locais e discursos globais.

Quanto a sacralidade e sustentabilidade, no texto de Mauvilo, a sacralidade das florestas é apresentada como a base ética para a sustentabilidade, promovendo práticas que respeitam os limites ecológicos.

A caça e outras atividades que profanam os espíritos dos ancestrais locais são outras práticas proibidas. Portanto, a conservação da Reserva Florestal de Chirindzene, está associada aos mitos e ritos tradicionais o que leva a ser considerada floresta sagrada (Ferreira, 2001) (Muavilo, 2005 p.6).

Essa conexão reflete a visão de Castro (2015), que argumenta que cosmologias indígenas frequentemente integram valores ecológicos em suas práticas espirituais.

Quanto a biodiversidade e sustentabilidade, no texto de Nhazilo, a biodiversidade é descrita como um recurso que sustenta a sustentabilidade local, demonstrando a interdependência entre práticas humanas e regeneração ecológica. Essa relação ecoa o conceito de "ecologias relacionais" de Ingold (2000), onde humanos e não-humanos co-produzem o ambiente em uma dinâmica contínua de interação.

Quanto a sacralidade e Biodiversidade em Mauvilo (2005), certas espécies nativas possuem significados espirituais específicos, conectando a biodiversidade às

práticas culturais e rituais das comunidades. Essas conexões destacam a dimensão simbólica da biodiversidade, que é frequentemente ignorada em traduções acadêmicas.

Na floresta sagrada de Chirindzene a extração de plantas ou partes de plantas para fins medicinais é restringida pelas regras tradicionais locais. Existem espécies que só ocorrem dentro da floresta com alto grau medicinal e não são encontradas fora desta. Os praticantes da medicina tradicional que violarem as normas locais na extração deste recurso, estão sujeitos a represálias espirituais (Muavilo, 2005 p.38).

A semiótica das florestas, conforme descrita nos textos de Nhazilo e Mauvilo, evidencia como os signos de sacralidade, biodiversidade e sustentabilidade configuram as representações das florestas sagradas e comunitárias. Esses signos funcionam como mediadores que conectam valores culturais e ecológicos locais a discursos acadêmicos e globais, mas os processos de tradução frequentemente introduzem simplificações e deslocamentos que podem reduzir sua complexidade simbólica e cultural.

Ao explorar essas tensões, é possível promover abordagens mais reflexivas que valorizem as especificidades locais sem comprometer sua inserção em debates globais.

8.3. IMPLICAÇÕES DAS REPRESENTAÇÕES PARA A EDUCAÇÃO AMBIENTAL EM MOÇAMBIQUE

Este subcapítulo discute como as representações das florestas sagradas e comunitárias, nos textos de Nhazilo e Mauvilo, podem contribuir para enriquecer a educação ambiental em Moçambique. A análise se concentra na conexão entre as redes sociomateriais mapeadas nos textos e a prática educativa, explorando como essas interações podem promover uma pedagogia mais inclusiva e contextualizada, que valorize a agência dos não-humanos e os saberes locais.

8.3.1. Conexão entre as Redes Sociomateriais e a Educação Ambiental

As redes sociomateriais descritas nos textos de Nhazilo e Mauvilo oferecem uma oportunidade significativa para ressignificar a educação ambiental em Moçambique. Ao conectar elementos humanos e não-humanos em dinâmicas de interdependência, essas redes desafiam abordagens antropocêntricas e tecnicistas,

propondo uma visão mais relacional, contextualizada, crítica e decolonial da educação ambiental. A incorporação da agência dos não-humanos e dos saberes locais às práticas pedagógicas pode transformar currículos e métodos de ensino, promovendo uma perspectiva holística e sustentável.

As florestas sagradas e comunitárias, conforme descritas nos textos, não são meramente cenários passivos, mas atores ativos nas redes sociomateriais. Essa perspectiva, fundamentada na TAR, destaca como os elementos não-humanos possuem agência, influenciando práticas humanas e ecológicas.

No texto de Nhazilo, práticas como a reposição natural dos animais, a rotação de áreas de cultivo e o uso sustentável de recursos florestais são descritas como respostas diretas à biodiversidade, que atua como uma força orientadora. Essa dinâmica reflete o conceito de "assemblages" de Tsing (2015), que enfatiza a cocriação de práticas ecológicas entre humanos e não-humanos. Pedagogicamente, essas interações podem ser exploradas para ensinar sobre regeneração ambiental e interdependência ecológica. O manejo comunitário é descrito como uma prática sustentável que equilibra o uso dos recursos naturais com sua regeneração. Incorporar essas práticas ao currículo pode ensinar sustentabilidade com base em práticas locais, criando um modelo pedagógico enraizado nas realidades das comunidades.

Já no texto de Mauvilo, a sacralidade das florestas é expressa por meio de rituais que envolvem elementos não-humanos, como árvores específicas, que são vistas como moradas de espíritos protetores. Esses exemplos destacam como as florestas participam ativamente das práticas culturais e podem inspirar atividades educativas que integrem dimensões espirituais e simbólicas da natureza. Kohn (2013) argumenta que reconhecer a agência dos não-humanos em contextos pedagógicos desafia a visão de mundo exclusivamente humana e abre espaço para uma educação mais relacional. Os rituais de sacralização são apresentados como manifestações de ética ambiental, promovendo a conservação como um valor moral. Esses exemplos podem ser usados para destacar a importância dos valores espirituais na preservação ambiental, desafiando a visão instrumental da natureza. Cadena (2015) sugere que incorporar tais práticas ao ensino não apenas valoriza os saberes locais, mas também expande os horizontes epistemológicos, integrando dimensões culturais e espirituais ao aprendizado ambiental.

A valorização dos saberes locais implica também no uso de materiais

pedagógicos que reflitam a diversidade cultural e ecológica. Narrativas locais, como as descritas nos textos, podem ser usadas para conectar os estudantes às histórias e tradições de suas comunidades, promovendo um senso de pertencimento e respeito pelos saberes ancestrais.

As redes sociomateriais descritas nos textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005) evidenciam como práticas locais podem ser traduzidas em currículos contextualizados. Com base na análise desses textos, sugere-se que atividades pedagógicas fundamentadas nessas redes possam incluir estudos de caso para investigar as dinâmicas das florestas sagradas e comunitárias, analisando as práticas de manejo descritas. Além disso, entrevistas com líderes comunitários podem contribuir para a compreensão da influência dos valores e conhecimentos locais nas práticas de conservação. Por fim, análises simbólicas permitem examinar rituais e narrativas culturais, destacando as conexões entre espiritualidade e preservação ambiental. Essas abordagens favorecem uma visão crítica e contextualizada da educação ambiental, alinhando-se a perspectivas como as de Freire (1970), Leff (2001) e Guimarães (2007). Tais abordagens permitem que os estudantes entendam os desafios e soluções ambientais a partir de seus próprios contextos, promovendo uma visão mais crítica e engajada.

A tradução dos saberes locais para contextos educacionais enfrenta desafios significativos, especialmente quando envolve aspectos culturais e espirituais profundamente enraizados. As dimensões espirituais das florestas sagradas, por exemplo, ilustram a dificuldade de integrar práticas tradicionais em currículos educacionais que frequentemente priorizam abordagens científicas e tecnológicas, muitas vezes marcadas pelo reducionismo moderno (Latour, 1994; Stengers, 2018).

Entretanto, o problema não reside apenas na inevitável perda de significado inerente a qualquer processo de tradução, mas sobretudo nos modos e nos interesses que orientam essa tradução. Como observa Latour (2004, 2018), os saberes locais muitas vezes são inseridos dentro de um modelo de "globalização-menos", no qual tradições culturais são deslocadas de seus contextos originais e incorporadas em sistemas educacionais ou políticas públicas de maneira instrumental e descontextualizada. Esse processo não ocorre apenas pela necessidade de adaptação, mas porque a lógica neoliberal e tecnocrática da governança global frequentemente assimila esses saberes como "recursos pedagógicos" ou "boas práticas ambientais", sem reconhecer as redes de relações e cosmologias que os

sustentam.

Como argumenta Stengers (2018), esse tipo de incorporação forçada ocorre quando práticas culturais e ecológicas locais não são vistas como sistemas de conhecimento legítimos em si, mas como insumos que podem ser traduzidos, categorizados e reorganizados de acordo com paradigmas ocidentais de desenvolvimento e educação. Assim, a transposição desses saberes para ambientes acadêmicos não apenas os descontextualiza, mas frequentemente os reconfigura em função das necessidades de políticas de conservação global, financiamentos internacionais e modelos educacionais que pouco dialogam com os sujeitos locais.

Ingold (2000) argumenta que a educação ambiental deve evitar a instrumentalização dos saberes locais, valorizando-os como epistemologias completas e legítimas. Assim, o desafio não é apenas incluir os saberes locais, mas fazê-lo de forma que respeite suas especificidades e complexidades.

Por outro lado, as redes sociomateriais oferecem uma oportunidade para enriquecer a educação ambiental, conectando os estudantes às dinâmicas ecológicas e culturais que moldam suas comunidades. Essa abordagem promove uma visão integrada e inclusiva, que celebra a interdependência entre humanos e não-humanos.

Os textos de Nhazilo e Mauvilo mostram como as redes sociomateriais podem inspirar uma educação ambiental transformadora em Moçambique. Incorporar a agência dos não-humanos e os saberes locais nas práticas pedagógicas não apenas enriquece o ensino, mas também contribui para uma visão mais crítica, contextualizada e decolonial das relações entre humanos e natureza.

8.3.2. Saberes Locais e Ensino Crítico

Os saberes locais, como representados nos textos de Nhazilo e Mauvilo, oferecem uma perspectiva rica e transformadora para a educação ambiental. Eles desafiam abordagens tecnicistas e hegemônicas, que frequentemente negligenciam a diversidade cultural e a interdependência ecológica, e abrem caminho para um ensino crítico, inclusivo e relacional. Incorporar práticas culturais e ecológicas locais nas abordagens pedagógicas promove uma educação que celebra a multiplicidade de experiências e valores, ao mesmo tempo em que reconecta os estudantes a seus contextos sociais e ambientais.

No texto de Mauvilo, os rituais realizados nas florestas sagradas são exemplos de como práticas culturais podem transmitir valores éticos e ambientais. Esses rituais

reforçam normas comunitárias de proteção e respeito pela natureza, conectando as comunidades à sacralidade das florestas. Douglas (1966) observa que os rituais têm a capacidade de organizar sistemas de valores, criando estruturas simbólicas que moldam comportamentos coletivos. Nesse contexto, os rituais de sacralização descritos por Mauvilo podem ser utilizados pedagogicamente para explorar a dimensão simbólica da conservação.

Em sala de aula, professores podem incorporar símbolos e histórias associados às florestas para promover discussões sobre ética ambiental, biodiversidade e interdependência ecológica. Essas atividades ajudam os estudantes a reconhecerem os papéis culturais e espirituais da natureza, promovendo uma relação mais ética e respeitosa com o meio ambiente. Castro (2015) argumenta que práticas culturais são ontologias vividas que articulam saberes sobre o mundo; ao explorar essas práticas, os estudantes ampliam suas perspectivas sobre a relação entre cultura e ecologia.

No texto de Nhazilo, as práticas de manejo comunitário oferecem um modelo concreto para ensinar conceitos como sustentabilidade, regeneração ecológica e governança participativa. A reposição natural dos animais, a rotação de áreas de cultivo e o uso sustentável de recursos naturais exemplificam como comunidades locais equilibram subsistência e preservação ambiental. Ostrom (1990) descreve essas práticas como estratégias de governança comum que promovem o uso sustentável dos recursos em longo prazo.

Em projetos educacionais, estudantes podem participar de atividades práticas em áreas de manejo comunitário, observando diretamente como essas práticas são implementadas. Essas experiências não apenas ensinam conceitos ecológicos, mas também desenvolvem habilidades críticas, como resolução de problemas e colaboração. Em sala de aula, simulações que replicam decisões de manejo sustentável ajudam os estudantes a compreender a complexidade de equilibrar necessidades humanas e ecológicas.

Abordagens tecnicistas na educação ambiental frequentemente enfatizam soluções universais e tecnologias modernas, ignorando a riqueza e a complexidade dos contextos locais. Tsing (2015) critica a homogeneização de práticas locais em nome de paradigmas globais, destacando como isso pode alienar comunidades e estudantes. No caso de Nhazilo, por exemplo, apresentar práticas de manejo comunitário apenas como técnicas de conservação omite seus valores culturais e espirituais, descontextualizando-as.

Incorporar saberes locais na educação ambiental desafia essa hegemonia tecnicista, promovendo uma pedagogia mais inclusiva e contextualizada. Os saberes locais, como descritos nos textos, refletem a diversidade de práticas e valores que conectam as comunidades às suas florestas. Reconhecer esses saberes como legítimos fortalece o orgulho comunitário e cria oportunidades para diálogos intergeracionais, nos quais estudantes podem aprender diretamente com líderes e anciãos locais.

Uma educação ambiental decolonial deve criar espaços de diálogo entre saberes locais e científicos, promovendo uma compreensão mais ampla e interconectada. Por exemplo, os valores espirituais associados às florestas sagradas podem ser colocados em diálogo com conceitos científicos de ecossistemas, demonstrando como diferentes epistemologias se complementam.

Atividades educativas podem envolver comunidades locais como co-criadoras de conteúdo, garantindo que os currículos reflitam tanto os saberes locais quanto as demandas globais. Materiais pedagógicos que incorporem narrativas e práticas descritas por Nhazilo e Mauvilo podem ajudar os estudantes a compreender os desafios ambientais em seus próprios contextos, promovendo um senso de pertencimento e responsabilidade.

A partir da análise dos textos de Nhazilo (2004) e Mauvilo (2005), pode-se observar que as narrativas locais, ao associarem histórias às florestas, contribuem para que os estudantes reconheçam a conexão entre cultura e conservação ambiental. Com base nessas análises, argumentamos que estudos de campo em florestas sagradas e comunitárias oferecem experiências imersivas que permitem a observação da interdependência entre humanos e não-humanos. Além disso, propomos que a inclusão de análises críticas e debates em sala de aula sobre os desafios de traduzir saberes locais para categorias globais pode estimular reflexões sobre a complexidade cultural das práticas ambientais.

Os saberes locais, como os representados nos textos de Nhazilo e Mauvilo, mostram que sustentabilidade não é apenas um conceito global, mas uma prática cotidiana enraizada em contextos locais. Estudar práticas de manejo sustentável, como as descritas por Nhazilo, ajuda os estudantes a reconhecerem a regeneração ecológica como uma responsabilidade compartilhada. Da mesma forma, explorar os rituais de sacralização descritos por Mauvilo ensina sobre os valores espirituais que sustentam a conservação ambiental.

Freire (1987) argumenta que uma educação crítica deve ser enraizada nas experiências dos estudantes, promovendo uma consciência que valorize tanto as especificidades locais quanto os desafios globais. Ao incorporar práticas culturais e ecológicas nos currículos, a educação ambiental reconecta os estudantes às suas raízes culturais e ambientais, formando cidadãos que compreendem e valorizam a interdependência entre cultura, ecologia e educação.

Devemos perceber aqui que a educação ambiental crítica, contextualizada e decolonial atua como um caminho metodológico para incorporar os saberes no ensino, garantindo que práticas pedagógicas reflitam as realidades locais e os desafios socioambientais específicos, que a mesma é inspirada na pedagogia crítica de Freire (1970), onde essa abordagem propõe que o ensino ambiental deve estar enraizado nas experiências concretas dos sujeitos, promovendo diálogos entre diferentes formas de conhecimento e evitando soluções universalistas que desconsiderem as particularidades dos territórios.

8.3.3. Propostas para uma Educação Ambiental Conectada às Redes

Os textos de Nhazilo e Mauvilo, ao destacarem as redes sociomateriais que conectam florestas, comunidades, práticas culturais e saberes acadêmicos, fornecem um modelo inspirador para reformular os currículos de educação ambiental em Moçambique. Incorporar os significados e práticas descritos nesses textos pode promover uma abordagem educativa que valorize a interdependência ecológica e cultural, enfatizando a agência dos não-humanos e os saberes locais como componentes centrais para o aprendizado.

As narrativas apresentadas nos textos de Nhazilo e Mauvilo podem ser integradas aos currículos educacionais como exemplos vivos de práticas culturais e ecológicas que ilustram a interconexão entre humanos e não-humanos. No texto de Nhazilo, as práticas de manejo comunitário, como a reposição natural dos animais e a rotação de áreas de cultivo, podem ser analisadas pelos estudantes para explorar conceitos como sustentabilidade e regeneração ecológica. Já em Mauvilo, os rituais espirituais que reforçam a sacralidade das florestas podem ser utilizados para discutir ética ambiental e valores comunitários.

A coleta de histórias e práticas locais por estudantes, ajuda a conectar os saberes ancestrais às experiências contemporâneas. Kohn (2013) argumenta que narrativas locais são expressões de pensamento que transcende o humano,

permitindo que estudantes compreendam como elementos naturais influenciam a construção de identidades e valores comunitários.

Atividades práticas baseadas nos textos podem ajudar a traduzir conceitos abstratos em experiências concretas. Visitas a florestas comunitárias e sagradas, como as descritas por Nhazilo e Mauvilo, oferecem aos estudantes a oportunidade de observar práticas de manejo sustentável, participar de rituais culturais e compreender as interações simbólicas e ecológicas nas redes sociomateriais.

Por exemplo, estudantes podem participar do plantio de espécies nativas descrito no texto de Nhazilo, ou do monitoramento da biodiversidade em áreas protegidas, aprendendo diretamente com as práticas descritas nos textos. Ingold (2000) sugere que experiências imersivas na natureza permitem que estudantes desenvolvam um entendimento relacional do ambiente, reconhecendo as interdependências entre humanos e não-humanos.

Inspiradas nas abordagens da Educação Ambiental crítica (Freire, 1970; Loureiro, 2004) e na perspectiva da Teoria Ator-Rede (Latour, 2005), estas atividades educativas podem incluir dramatizações em que os estudantes representem elementos não-humanos, como árvores ou rios. Essa estratégia pedagógica possibilita que os alunos explorem, de forma criativa, a agência dos não-humanos e compreendam as interações ecológicas e socioculturais de maneira mais relacional. Segundo Gutiérrez e Prado (2015), metodologias performativas no ensino ambiental permitem a incorporação de múltiplos agentes na construção de significados, favorecendo uma educação sensível às interdependências entre humanos e não-humanos.

Uma abordagem conectada às redes exige a integração de diferentes disciplinas, como ciências naturais, ciências sociais e humanidades, para abordar a complexidade das relações entre humanos e natureza. Nas ciências naturais, conceitos como regeneração ecológica e ciclos de nutrientes podem ser ensinados utilizando exemplos de biodiversidade descritos por Nhazilo. A percepção da hiena como reguladora ecológica reflete uma compreensão local sobre os ciclos da natureza. Como descreve Nhazilo (2004), sua presença evita o acúmulo de carcaças, reduzindo riscos sanitários e mantendo a estabilidade ambiental.

Nas ciências sociais, temas como governança comunitária e cidadania podem ser explorados a partir dos valores culturais associados às florestas. Já nas humanidades, rituais e narrativas culturais, como os descritos por Mauvilo, podem ser

usados para discutir ética ambiental e simbolismo.

A origem de florestas sagradas é explicada em função dos cemitérios de Chefes tradicionais ancestrais das comunidades locais. A vida dessas comunidades desenrola-se entre os vivos e os mortos, onde os vivos dependem dos mortos por se acreditar estarem ligados à terra que gera os recursos de sobrevivência dos vivos. São esses aspectos que explicam o envolvimento da autoridade tradicional na harmonia da vida das comunidades locais e na gestão dos recursos naturais (Muavilo, 2005 p.52).

Embora as redes sociomateriais descritas nos textos ofereçam oportunidades únicas para enriquecer os currículos, elas também apresentam desafios, como a necessidade de traduzir saberes locais para categorias globais sem descontextualizá-los. Por exemplo, como já dissemos anteriormente, os valores espirituais das florestas sagradas podem ser difíceis de serem integrados em currículos que privilegiam abordagens científicas e tecnológicas. Santos (2006) adverte que traduções epistemológicas frequentemente envolvem tensões, pois sistemas de conhecimento locais são moldados para se adequar a paradigmas dominantes.

Apesar desses desafios, a integração de práticas locais pode fortalecer o senso de pertencimento e identidade dos estudantes, especialmente daqueles provenientes de comunidades locais. Essa abordagem celebra a diversidade cultural e ecológica de Moçambique, promovendo uma educação inclusiva e contextualizada.

Uma educação conectada às redes descritas por Nhazilo e Mauvilo deve capacitar os estudantes a pensarem criticamente sobre os desafios ambientais, reconhecendo as dinâmicas de poder que influenciam as interações entre culturas locais e discursos acadêmicos. Atividades pedagógicas que envolvam debates sobre as dificuldades de traduzir saberes locais para contextos globais incentivam os estudantes a refletirem sobre como práticas culturais e ecológicas são moldadas por diferentes epistemologias.

Por exemplo, os estudantes podem discutir como o manejo sustentável descrito por Nhazilo é profundamente enraizado em normas culturais e ecológicas, mas frequentemente enquadrado como uma prática técnica em discursos acadêmicos. Da mesma forma, os rituais espirituais narrados por Mauvilo podem ser analisados em termos de seus significados simbólicos e espirituais, destacando a riqueza dos saberes locais que frequentemente são desvalorizados em contextos formais.

Conforme observado por Oliveira e Queiroz (2017), integrar questões culturais

e sociais aos conteúdos científicos pode transformar o aprendizado em uma experiência humanizada e significativa. Da mesma forma, as florestas sagradas e comunitárias, ao serem vistas como atores nas redes sociomateriais, podem ser utilizadas como exemplos pedagógicos que conectam práticas locais com os princípios ecológicos e culturais.

Os textos de Nhazilo e Mauvilo destacam a importância de uma educação ambiental conectada às redes sociomateriais, que valorize a interdependência entre humanos e não-humanos, promovendo uma abordagem inclusiva e crítica. Integrar os significados e práticas descritos nesses textos aos currículos educacionais não apenas enriquece o aprendizado, mas também prepara os estudantes para enfrentar os desafios ambientais de forma mais reflexiva e sustentável.

Ao celebrar a diversidade cultural e ecológica, essa abordagem transforma a educação ambiental em um campo mais relacional e interconectado. Como observa Tsing (2015), reconhecer as interdependências nas redes ecológicas e culturais é essencial para criar práticas que celebrem a diversidade e fortaleçam os laços entre humanos e não-humanos. Essa transformação não apenas fortalece o currículo, mas também promove uma visão integrada e ética das relações com o meio ambiente.

8.3.4. O Papel das Narrativas na Educação Ambiental

As narrativas são elementos fundamentais na mediação entre cultura, natureza e práticas educativas. Nos textos de Nhazilo e Mauvilo, as histórias sobre as florestas sagradas e comunitárias oferecem uma rica base de recursos pedagógicos que podem ser utilizados para promover uma educação ambiental mais conectada, inclusiva e relacional. Ao conectar práticas culturais e ecológicas, essas narrativas ajudam a contextualizar a sustentabilidade e incentivam uma reflexão crítica sobre as relações entre humanos e não-humanos.

As histórias têm o poder de evocar empatia e criar conexões emocionais entre os estudantes e os temas ambientais. Com base nas narrativas apresentadas por Nhazilo e Mauvilo, propõe-se que os professores utilizem histórias de manejo sustentável e rituais espirituais como estudos de caso, incentivando os estudantes a refletirem sobre suas próprias relações com a natureza. Essa abordagem está alinhada com perspectivas da Educação Ambiental Contextualizada (Loureiro, 2004; Gutiérrez; Prado, 1999) e dos Estudos Culturais, que enfatizam a importância do diálogo entre saberes locais e processos educativos.

As narrativas sobre florestas sagradas, como as descritas por Mauvilo, destacam as florestas como símbolos culturais que preservam a memória coletiva e reforçam a identidade comunitária. Ricoeur (1984) sugere que as narrativas conectam temporalidades e significados, permitindo que histórias locais inspirem um entendimento mais amplo sobre práticas culturais e ambientais. Usar essas narrativas em sala de aula ajuda os estudantes a explorarem a diversidade cultural e as práticas sustentáveis de suas comunidades.

As narrativas também podem ser usadas para conectar os desafios ambientais globais às práticas locais, proporcionando um aprendizado contextualizado. No texto de Nhazilo, o manejo comunitário é descrito como um exemplo de como as comunidades podem ser agentes ativos na conservação ambiental, desafiando a ideia de que soluções tecnológicas são as únicas eficazes.

Estudantes podem ser incentivados a coletar histórias locais sobre o uso e a conservação de recursos naturais, transformando essas narrativas em materiais educativos, como vídeos ou exposições. Essas atividades promovem um senso de pertencimento e responsabilidade, conectando os estudantes às práticas de suas comunidades.

Narrativas também podem ser incorporadas a atividades interativas que envolvam os estudantes na exploração de temas ambientais. Simulações e dramatizações baseadas nas histórias de Nhazilo e Mauvilo permitem que os estudantes compreendam as dinâmicas de poder e negociação envolvidas na gestão dos recursos naturais. Por exemplo, dramatizar um ritual descrito por Mauvilo pode ajudar a explorar os significados espirituais e éticos das práticas comunitárias, promovendo uma compreensão mais profunda da interdependência entre cultura e natureza.

Além disso, os estudantes podem desenvolver projetos criativos baseados em narrativas, como a criação de histórias em quadrinhos, peças teatrais ou documentários, explorando a conexão entre práticas culturais e ecológicas.

As narrativas descritas nos textos de Nhazilo e Mauvilo oferecem diversos benefícios para a educação ambiental, entre os quais:

A criação de conexões emocionais e éticas, onde as histórias ajudam os estudantes a estabelecerem conexões emocionais com os temas ambientais, promovendo um senso de responsabilidade e cuidado com a natureza. Ingold (2000) observa que essas conexões emocionais são fundamentais para desenvolver uma

relação ética com o ambiente.

O enriquecimento do ensino com perspectivas locais, ao incorporar narrativas locais fortalece a relevância da educação ambiental, especialmente para estudantes que vivem em comunidades diretamente afetadas pelas questões descritas.

A promoção de uma educação crítica e contextualizada, em que as narrativas desafiam os estudantes a refletirem criticamente sobre as relações entre humanos e natureza, questionando a preponderância de abordagens tecnicistas em relação às práticas e saberes locais, e ainda, promovendo uma visão mais relacional e interdependente da produção de saberes no âmbito educacional de Moçambique.

As narrativas apresentadas nos textos de Nhazilo e Mauvilo são ferramentas poderosas para transformar a educação ambiental em Moçambique. Ao explorar histórias que conectam cultura, natureza e sustentabilidade, os professores podem promover uma pedagogia que valorize a diversidade ecológica e cultural, inspire responsabilidade ética e fortaleça a relevância local do ensino.

Essa abordagem, como observa Santos (2006), amplia os horizontes da educação ao conectar epistemologias locais e globais, oferecendo aos estudantes uma visão mais inclusiva e relacional das questões ambientais. Incorporar narrativas no currículo não apenas enriquece os processos de ensino e aprendizagem, mas também contribui para a formação de cidadãos mais conscientes e engajados com os desafios ambientais de suas comunidades e do mundo.

9. CONCLUSÃO

Este estudo partiu da questão central: como as florestas sagradas e comunitárias são representadas nos trabalhos acadêmicos de Nhazilo e Mauvilo, e como essas representações podem contribuir para uma educação ambiental conectada às redes sociomateriais e aos saberes locais? A análise dessas representações revelou que as florestas sagradas e comunitárias não são apenas espaços naturais de preservação, mas atores ativos em redes sociomateriais, configurando-se como zonas híbridas onde se entrelaçam ecologia, espiritualidade e práticas culturais. A Teoria Ator-Rede permitiu compreender que esses espaços não podem ser reduzidos a meros cenários ou recursos a serem geridos, mas devem ser reconhecidos como agentes na co-produção de saberes e modos de vida. A Hermenêutica Narrativa, por sua vez, possibilitou mapear os deslocamentos e reinterpretações dos saberes locais dentro dos textos acadêmicos, evidenciando tanto os processos de tradução desses conhecimentos quanto as tensões entre cosmologias tradicionais e enquadramentos científicos.

Ao longo da pesquisa, tornou-se evidente que as florestas sagradas e comunitárias desafiam as dicotomias modernas entre natureza e sociedade, reforçando a crítica de Latour (1994) à separação artificial entre esses domínios. Essas florestas são simultaneamente espaço de vida e de memória, de conservação ambiental e de resistência epistêmica, questionando os limites impostos pelo pensamento ocidental à relação entre humanos e não-humanos. Como destaca Santos (2014), a colonialidade do saber operou um epistemicídio que excluiu práticas e conhecimentos ancestrais do campo da ciência e da educação, e a valorização dessas florestas como atores sociomateriais é um passo importante para superar essa lógica.

Além disso, a pesquisa mostrou que a forma como essas florestas são descritas nos textos acadêmicos carrega marcas de processos de tradução e reconfiguração dos saberes locais. Muitas vezes, o conhecimento tradicional é absorvido em categorias formais que, apesar de reconhecerem sua importância, descontextualizam seu significado original. Esse movimento se alinha à crítica de Mignolo (2011) sobre a "tradução colonial", em que epistemologias subalternas são enquadradas dentro dos limites das epistemologias ocidentais dominantes. Nesse sentido, a educação ambiental não pode apenas "incorporar" saberes locais sem questionar as estruturas

que historicamente os marginalizaram.

Diante dessas constatações, a pesquisa reafirma a importância de integrar práticas culturais e ecológicas nos currículos educacionais de Moçambique. A educação ambiental precisa ir além de uma abordagem tecnocrática e prescritiva, e se configurar como um espaço de diálogo entre diferentes formas de conhecimento. Como argumentam Oliveira e Queiroz (2017), a humanização do ensino passa por conectar ciência e cultura, permitindo que os estudantes compreendam a realidade socioambiental não apenas como um objeto de análise, mas como um território de pertencimento e transformação. Nesse contexto, a incorporação das redes sociomateriais na educação pode favorecer práticas pedagógicas que explorem a agência dos não-humanos, reconhecendo que elementos como as florestas sagradas desempenham papéis fundamentais na sustentação dos modos de vida locais.

Além disso, a valorização das narrativas das comunidades se mostra essencial para conectar os estudantes às práticas culturais e ambientais, criando pontes entre conhecimentos tradicionais e perspectivas contemporâneas de sustentabilidade. Atividades pedagógicas que incluam histórias locais, estudos de caso sobre o manejo das florestas e interações diretas com as comunidades podem aprofundar a relação dos estudantes com os territórios e suas complexidades ambientais e socioculturais. Também é fundamental que os programas educacionais considerem as redes sociomateriais como parte do ensino, promovendo iniciativas que reforcem a interdependência entre humanos e não-humanos. Isso pode ser feito por meio de projetos comunitários de manejo sustentável, oficinas sobre conhecimentos ancestrais e fortalecimento do papel das lideranças tradicionais na transmissão desses saberes.

Por fim, este estudo reafirma que as florestas sagradas e comunitárias não podem ser vistas apenas como espaços naturais, mas sim como arenas simbólicas e sociopolíticas onde cultura, ecologia e educação se entrelaçam. A partir das contribuições da Teoria Ator-Rede e da Hermenêutica Narrativa, essas florestas emergem como protagonistas em redes de significação que transcendem as visões tecnicistas da conservação ambiental, abrindo caminhos para abordagens mais contextualizadas e comprometidas com a valorização dos saberes locais. No entanto, este trabalho também aponta para a necessidade de pesquisas futuras que ampliem a compreensão sobre as interações entre humanos e não-humanos, aprofundando as implicações teóricas e metodológicas das redes sociomateriais na educação ambiental.

A partir desta pesquisa, algumas questões emergem como caminhos possíveis para investigações futuras. Embora este estudo tenha demonstrado como as redes sociomateriais podem ser mobilizadas para enfrentar os desafios da crise ambiental e como os processos de tradução dos saberes tradicionais ocorrem no discurso acadêmico, ainda há lacunas a serem exploradas sobre os impactos concretos da valorização das florestas sagradas na transformação das práticas pedagógicas e currículos escolares em Moçambique. Compreender de forma mais aprofundada como essas narrativas e práticas podem ser incorporadas ao ensino formal, sem perder sua riqueza epistêmica e relacional, pode contribuir significativamente para o fortalecimento de uma educação ambiental enraizada nas realidades locais. Além disso, novos estudos podem ampliar a compreensão sobre os desafios e limites da tradução dos saberes tradicionais, investigando de que maneira esse processo pode evitar reducionismos e preservar a complexidade das cosmologias locais. A continuidade dessas reflexões pode consolidar práticas educativas que reconheçam a pluralidade de saberes e fortaleçam uma educação ambiental comprometida com a diversidade epistêmica e a justiça ambiental. Afinal, pensar a educação ambiental não é apenas um exercício acadêmico, mas um compromisso ético e político com a construção de futuros em que diferentes formas de vida e conhecimento possam coexistir em redes de respeito e reciprocidade.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, H. **Práticas Ambientais e Movimentos Sociais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- ALMEIDA, M. B. A. **Educação ambiental: abordagem tradicional versus abordagem crítica**. Cadernos de Educação Ambiental, v. 17, p. 1-13, 2018.
- AMORIM, A. V.; CAVALCANTE, A. F. P.; LIMA, M. V. G.; PAIVA, F. P.; SILVA, É. D. L.; PIMENTEL, N. V. S.; PAFO, F. V. E.; TORRES, M. G. R. **Educação ambiental e práticas pedagógicas sustentáveis no ensino formal: desafios e perspectivas dos docentes de Moçambique**. Revista Gestão e Secretariado (GeSec), São Paulo, SP, v. 15, n. 1, p. 637-653, 2024. Disponível em: <http://doi.org/10.7769/gesec.v15i1.3368> . Acesso em: 20 fev. 2024.
- BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BRUNER, J. **Acts of Meaning**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- BRUNER, J. **The Narrative Construction of Reality**. Critical Inquiry, v. 18, n. 1, p. 1-21, 1991.
- CALLON, M. **Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay**. In: LAW, J. (Ed.) Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge? London: Routledge & Kegan Paul, 1986. p. 196-233.
- CARSON, R. **Primavera silenciosa**. São Paulo: Gaia, 1962.
- CARSON, R. **Primavera Silenciosa**. Traduzido por Elpídio Mário Dall'Agnol. São Paulo: Editora Gaia, 2002.
- CARVALHO, I. C. de M. **Educação ambiental: a formação do sujeito ecológico**. São Paulo: Cortez, 2006.
- CZARNIAWSKA, B. **Narrativas na pesquisa em ciências sociais**. Tradução de Renata T. Beltrão Marques. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 2018.
- DANTAS, O. M. S.; SANTANA, A. R.; NAKAYAMA, L. **Teatro de fantoches na formação continuada docente em educação ambiental**. Educação e Pesquisa, v. 38, n. 3, p. 711-726, 2012.
- DE LA CADENA, M. **Terra e o Humano Fora da Antropologia: Uma Abordagem Pluriversal**. In: ESCÓBAR, Arturo; DE LA CADENA, Marisol (Orgs.). Antropologias do Mundo: Transformações, Emergências e Reexistências. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015.
- DILTHEY, W. **A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas**. São Paulo: Unesp, 2010.
- DOUGLAS, M. **Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo**. London: Routledge, 1966.

ESCOBAR, A. **After nature: Steps to an antiessentialist political ecology.** *Current Anthropology*, v. 40, n. 1, p. 1-30, 1999.

ESCOBAR, A. **Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World.** Princeton University Press, 1995.

ESCOBAR, A. **Territories of difference: Place, movements, life, redes.** Duke University Press, 2008.

ESCOBAR, A. **The invention of development.** *Current History*, v. 98, n. 631, p. 382-386, 1999.

FEYERABEND, P. **Contra o método.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber.** 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. (Publicado originalmente em 1969).

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970.** São Paulo: Loyola, 2008. (Publicado originalmente em 1971).

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978).** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido.** 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GADAMER, H. **Verdade e Método I.** Tradução de Flávio Paulo Meurer. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

GEERTZ, C. **The Interpretation of Cultures.** New York: Basic Books, 1973.

GIROUX, H. **Teoria e resistência em educação: uma pedagogia para a oposição.** Porto Alegre: ArtMed, 1983.

GREIMAS, A. J. **Semiótica e ciências sociais.** São Paulo: Cultrix, 1983.

GRONDIN, J. **Introdução à Hermenêutica Filosófica.** São Paulo: Paulus, 1999.

GRÜN, M. **Ética e educação ambiental: a conexão necessária.** 7.ed. Campinas: Papirus, 2003.

GUIMARÃES, M. **Educação Ambiental: diálogo e reconstrução de conceitos.** Campinas: Papirus, 2007.

GUIMARÃES, M. **A questão ambiental e sua inclusão na educação.** *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 25, n. 86, p. 677-692, 2004.

GUTIÉRREZ, F.; PRADO, C. **A educação ambiental: da prática pedagógica à prática política.** 7. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

GUTIÉRREZ, F.; PRADO, C. **Ecopedagogia e cidadania planetária**. São Paulo: Cortez, 1999.

HARAWAY, D. **The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

HARAWAY, D. J. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016.

HARAWAY, D. J. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HARAWAY, D.J. **Manifesto das Espécies Companheiras**. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

HARVEY, D. **Justice, Nature and the Geography of Difference**. Cambridge: Wiley-Blackwell, 1996.

HYVÄRINEN, M. **Revisiting the narrative turns**. Life Writing, v. 7, n. 1, p. 69-82, 2010.

INE, Instituto Nacional de Estatística. **Censo 2017: Brochura dos Resultados Definitivos do IV RGPH - Nacional**: Maputo, 2017.

INGOLD, T. **The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. London: Routledge, 2000.

KOHN, E. **How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human**. Berkeley: University of California Press, 2013.

LANGTON, M. **Well, I Heard it on the Radio and I Saw it on the Television: An Essay for the Australian Film Commission on the Politics and Aesthetics of Filmmaking by and about Aboriginal People and Things**. Sydney: Australian Film Commission, 1993.

LATOUR, B. **Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)**. Cadernos de campo, São Paulo, v.15, n.14/15, 2006.

LATOUR, B. **Esperança de Pandora: Ensaios sobre a Realidade dos Estudos Científicos**. São Paulo: Editora Unesp, 2017

LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, B. **On Actor-Network Theory: A Few Clarifications**. Soziale Welt, v. 47, n. 4, p. 369-381, 1996.

LATOUR, B. **Reagregando o Social: Uma Introdução à Teoria Ator-Rede**. Tradução de Gilson Cesar Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora 34, 2012

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1991.

LATOUR, B. **O culto moderno dos fetiches: fabricação da ciência e da técnica**. Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. Campinas: Editora Unicamp, 2002.

LATOUR, B. **Onde Aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno**. Tradução de Enio Paulo Gianchini. São Paulo: Editora Bazar do Tempo, 2018.

LATOUR, B. **Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru: EDUSC, 2004.

LATOUR, B.; WOOLGAR, S. **Vida de laboratório: a produção dos fatos científicos**. Tradução de Angela R. Vianna. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LATOUR, B. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Tradução de Luiz Alberto Oliveira. Salvador: Edufba, 2012.

LATOUR, B. **Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LAW, J. **Notes on the theory of the actor-network: ordering, strategy, and heterogeneity**. Systems Practice, v. 5, n. 4, p. 379-393, 1992.

LAYRARGUES, P. P. **Educação ambiental: identidade, política e práticas sociais**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal, Secretaria de Educação Ambiental, 1998.

LÁZARO, A.; NHANTUMBO, B.; CUMBANE, A. **Desafios e Perspectivas da Educação Ambiental em Moçambique: Uma análise crítica**. Revista Moçambicana de Educação, v. 5, n. 2, p. 45-62, 2019.

LÁZARO, J. A.; PERETTI, C.; CANDIOTTO, J.; SGANZERLA, A. **O papel da Educação na Protecção Ambiental em Moçambique: Uma Leitura Filosófica à Luz do Pensamento de Hans Jonas**. In: UCM, 2019. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/337006753_O_papel_da_Educacao_na_Proteccao_Ambiental_em_Mocambique_Uma_Leitura_Filosofica_a_Luz_do_Pensamento_de_Hans_Jonas. Acesso em: 19 maio 2023.

LEFF, E. **Saber Ambiental: Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade, Poder**. Petrópolis: Vozes, 2006.

LEFF, E. **Racionalidade Ambiental: A Reapropriação Social da Natureza**. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LELE, S. **Sustainable development: A critical review**. World Development, v. 19, n. 6, p. 607-621, 2011.

LOUREIRO, C. F. B. **Educação ambiental crítica: contribuições e desafios**. Educação & Sociedade, Campinas, v. 25, n. 86, p. 607-636, 2004.

LOUREIRO, C. F. B. **Educação ambiental: fundamentos teóricos e práticas educativas**. São Paulo: Cortez, 2004.

LOUREIRO, C. F. B. **Educação ambiental: princípios, história e formação**. São Paulo: Cortez, 2006.

LOUREIRO, C. F. B. **Trajetória e fundamentos da educação ambiental**. São Paulo: Cortez, 2004.

MATAVELE, J. **Educação Ambiental em Moçambique: Entre Políticas e Práticas**. Maputo: UEM, 2012.

MAUVILO, A. **Estudo do Estado de Conservação da Diversidade Vegetal da Floresta Sagrada de Chirindzene. Uso dos Recursos Naturais e seu Maneio pelas Comunidades Locais**. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2005. Disponível em: <http://monografias.uem.mz/handle/123456789/2624> . Acesso em: 15 Ago. 2022.

MICOA. **Estratégia de gestão integrada de resíduos sólidos urbanos em Moçambique**; 2012. Disponível em: <http://www.associacao-mocambicana-reciclagem.org/wp-content/uploads/2017/08/ESTRAT%C3%89GIA-DE-GEST%C3%83O-INTEGRADA-DE-RSU-EM-MOCAMBIQUE.pdf>. Acesso em: 31 out. 2021.

MIGNOLO, W. **Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado do Sul Global**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MIGNOLO, W. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF, v. 21, n. 2, 2011.

MIGNOLO, W. **Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

MOÇAMBIQUE. Ministério para a Coordenação da Ação Ambiental (MICOA). **Política Nacional de Meio Ambiente**. Maputo, 1995.

MTA (Ministério da Terra e Ambiente). **Gestão de resíduos sólidos** . Disponível em: <https://mta.gov.mz/ambiente/gestao-de-residuos-solidos/>. Acesso em: 30 out. 2022.

MUNICIPIO DA BEIRA. **A gestão de resíduos sólidos em Moçambique**. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/97190497/a-gestao-de-residuos-solidos-em-mocambique-municipio-da-beira-1>. Acesso em: 30 out. 2022.

NHANTUMBO, I. **Educação ambiental em Moçambique: políticas públicas e práticas pedagógicas**. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2001.

NHAZILO, T. F. **Participação comunitária na gestão dos recursos naturais: o caso do programa Tchuma-Tchato em Mágoe**. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2004. Disponível em: <http://monografias.uem.mz/handle/123456789/714>. Acesso em: 15 Ago. 2022.

NÖTH, W. **Handbook of Semiotics**. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

OLIVEIRA, R. D. V. L.; QUEIROZ, G. R. P. C. (org.). **Conteúdos cordiais: química humanizada para uma escola sem mordação**. São Paulo: LF Editorial, 2017.

OLIVEIRA, R. D. V. L.; QUEIROZ, G. R. P. C. **O cotidiano, o contextualizado e a Educação em Direitos Humanos: a escolha de um caminho para uma Educação cidadã cosmopolita**. Revista Iberoamericana de Educación, v. 71, n. 1, p. 75-96, maio 2016.

ONU. **Transformar nosso mundo: a agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável**. Nova York: Nações Unidas, 2015. 41 p. (A/RES/70/1).

OSTROM, E. **Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

PALMER, R. E. **Hermenêutica: interpretação e tradição**. São Paulo: Loyola, 2005.

PEIRCE, C. S. **Semiótica e Filosofia do Signo**. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1995.

POLKINGHORNE, D. E. **Narrative Knowing and the Human Sciences**. Albany: SUNY Press, 1988.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2012.

POSSE, L. D. P. **Educação Ambiental no Novo Currículo do Ensino Secundário Geral de Moçambique (África)**. Revista Faixa/Faciluz, n. 2, v. 2, jan-jun 2011.

Disponível em: https://www.iese.ac.mz/wp-content/uploads/2016/03/EDUCA%C7%C3O-AMBIENTAL-NO-NOVO-CURR%C3%92CULO-DO-ENSINO-SECUND%C1RIO_Revista-Faixa_Faciluz_nr.-2.v.2_jan-jun_2011.pdf. Acesso em: 30 out. 2022.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 1992.

RELATÓRIO ANALÍTICO - Gestão Futura do Programa Tchuma Tchato DRAFT_FINAL 26 JULHO 2017. **Biofund**, 2017. Disponível em: https://biblioteca.biofund.org.mz/wp-content/uploads/2019/01/1547736281-Relatorio%20Analitico%20-%20Gest%C3%A3o%20Futura%20do%20Programa%20Tchuma%20Tchato%20DR AFT_FINAL%2026%20JULHO%202017.pdf. Acesso em: 4 fev. 2025.

RICOEUR, P. **Time and Narrative**. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

RICOEUR, P. **Time and Narrative**. Vol. 3. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Tradução de Eduardo Brandão. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2010.

RICOEUR, P. **Hermeneutics and the Human Sciences**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

RICOEUR, P. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

RICOEUR, P. **Sobre a tradução**. Lisboa: Edições 70, 2005.

RICOEUR, P. **Tempo e Narrativa – Volume 1**. Campinas: Papyrus, 1994.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa: A intriga e a narrativa histórica**. Tomo 1. Campinas: Papyrus, 1994. (Publicado originalmente em 1984).

SANTAELLA, L.; NÖTH, W. **Introdução à semiótica: passo a passo para compreender os signos e a significação**. São Paulo: Paulus, 2017.

SANTOS, B. S. **A Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política**. São Paulo: Cortez Editora, 2007.

SANTOS, B. S. **Epistemologias do Sul: Justiça contra o Epistemicídio**. Coimbra: Almedina, 2014.

SANTOS, B. S. **A Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, B. S. **Epistemologias do Sul: justiça contra a epistemicídio**. São Paulo: Cortez, 2007.

SANTOS, B. S. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

SAUVÉ, L. **Environmental education and sustainable development: a further appraisal**. Journal of Environmental Education, v. 23, n. 3, p. 10-16, 1992.

SAUVÉ, L. **Uma cartografia das correntes em educação ambiental**. Revista Educação e Pesquisa, v. 31, n. 2, p. 317-330, 2005.

SCHLEIERMACHER, F. **Hermeneutics and Criticism and Other Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SCOTT, J. C. **Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed**. New Haven: Yale University Press, 1998.

SERRES, M. **O Contrato Natural**. Lisboa: Instituto Piaget 1990.

SHIVA, V. **Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology**. London: Zed Books, 1993.

SHIVA, V.; MIES, M. **Ecofeminism**. London: Zed Books, 1993.

SHIVA, V. **As guerras da água: privatização, poluição e lucro**. São Paulo: Gaia, 2005.

SIMBINE, M. G. Z. **Fatores antrópicos e conservação da Floresta Sagrada de Chirindzene, Gaza-Moçambique**. Universidade do Porto, 2013

STENGERS, I. **A proposição cosmopolítica**. Tradução de Katia Maciel. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 71, p. 442-464, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464> . Acesso em: 20 Set. 2023

TSING, A. **The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins**. Princeton: Princeton University Press, 2015.

UACANE, M. S. **Contribuição de factores humanos na dinâmica da cobertura espacial das áreas do mangal na beira (1984-2014)**. 2018. Tese (Doutoramento em Geografia) – Universidade Pedagógica, Maputo, 2018.

UNESCO. **Conferência Intergovernamental sobre Educação Ambiental: Recomendações de Tbilisi**. Paris: UNESCO, 1977.

CASTRO, E. V. **Metafísicas Canibais: Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WALSH, C. **Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: perspectivas latino-americanas**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.