



ANTONIO CARLOS DIEGUES

O MITO MODERNO
DA NATUREZA
INTOCADA

HUCITEC
3.^a EDIÇÃO

Orelha da Capa:

O Mito Moderno da Natureza Intocada trata das relações simbólicas e do imaginário entre o homem e a natureza, tendo como centro da análise as áreas naturais protegidas. No mundo em que a civilização urbano-industrial desenvolveu conhecimentos científicos, tecnologias e também meios poderosos de devastação da natureza, rompendo antigas alianças que ligavam o homem à natureza, os mitos ainda continuam vivos. Um desses mitos modernos, originário dos países industrializados, se refere às áreas naturais protegidas, consideradas pelo ecologismo preservacionista como o paraíso, um espaço desabitado, e que a natureza deve ser conservada virgem e intocada. Sucede que esse mito se confronta com outros mitos e simbologias que as populações tradicionais moradoras de parques nacionais protegidos (indígenas, pescadores artesanais, ribeirinhos) têm em relação ao mundo natural. Esse trabalho é também fruto de pesquisas e reflexões sobre o papel da diversidade sócio-cultural e diversidade biológica na afirmação da necessidade de se encontrar uma relação mais harmoniosa entre o homem moderno e a natureza.

Capa: J. M. Rugendas, "Forêt vierge pres Manqueritipa, dans la province de Rio de Janeiro", in *Malerische Reise in Brasilien*, 1835.

Orelha da 4º capa:

Antonio Carlos Sant'Ana Diegues é professor da Universidade de São Paulo, no Curso de Pós-Graduação em Ciência Ambiental e no Departamento de Economia e Sociologia Rural da ESALQ. É também coordenador científico do NUPAUB — Núcleo de Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas do Brasil, da Universidade de São Paulo. Trabalhou vários anos na ONU, em Genebra e em Roma, onde através de contínuas viagens à Ásia, África e América Latina obteve amplo conhecimento das condições ambientais e das populações humanas desses continentes. Como diretor do NUPAUB, organizou vários projetos de pesquisa de caráter interdisciplinar nas regiões litorâneas, Pantanal e Amazônia, em colaboração com várias universidades brasileiras e organizações internacionais. É autor de vários livros, entre os quais *Pescadores, Camponeses e Trabalhadores do Mar* (Ática, 1983), *O Nosso Lugar Virou Parque* (NUPAUB, 1994), *Povos e Mares* (NUPAUB, 1995) e *Ecologia Humana e Planejamento em Áreas Costeiras* (NUPAUB, 1996).

4º capa:

O mito moderno da natureza intocada trata das relações entre o ser humano e o mundo natural neste final de século, marcado por processos globais que têm levado a uma crescente degradação ambiental. Nesse contexto, as sociedades ocidentais, e sobretudo parte dos movimentos ambientalistas, têm criado mitos e representações simbólicas que têm por objetivo estabelecer ilhas intocadas de florestas, os parques e reservas naturais onde a natureza pudesse ser admirada e reverenciada. O livro analisa as várias concepções sobre o mundo natural, o papel das culturas e os debates atuais sobre as formas mais adequadas de proteger a diversidade biológica e a sócio-cultural.

visite nosso site www.hucitec.com.br

EDITORA HUCITEC

NUPAUB — Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações
Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras—USP Pró-Reitoria de Pesquisa da Universidade
de São Paulo

Comissão Editorial do NUPAUB

Yvan Breton

(Université Lavai, Canadá),

Patrick Dugan

(UICN, Suíça),

AzizAb'Saber

(IEA-USP),

Lourdes Furtado

(Museu Emílio Goeldi),

Alex F. Mello (Universidade Federal do Pará),

Paulo Sodero

(ESALQ-USP),

Paulo Freire Vieira

(Universidade Federal de Santa Catarina), Waldir Mantovani

(USP),

Simone Maldonado

(Universidade Federal da Paraíba),

Antonio Carlos Diegues

(coordenador - USP).

Endereço NUPAUB

Rua do Anfiteatro, 181 - Colméia - Favo 6

Universidade de São Paulo - Butantã

05508-900 São Paulo - SP - Brasil

Tel: 00-55 (11) 818 3425 Fax: 00-55 (11) 813 5819

www.nupaub.usp e-mail: nupaub@org.usp.br

ANTONIO CARLOS SANTANA DIEGUES
Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo

O MITO MODERNO DA NATUREZA INTOCADA

3.^a EDIÇÃO

EDITORA HUCITEC

NÚCLEO DE APOIO À PESQUISA SOBRE POPULAÇÕES HUMANAS E ÁREAS
ÚMIDAS BRASILEIRAS/USP

São Paulo, 2001

© Direitos autorais, 1996, de Antonio Carlos Sant'Ana Diegues. Direitos de publicação reservados pela Editora Hucitec Ltda., Rua Gil Eanes, 713 - 04601-042 São Paulo, Brasil. Telefones: (11)240-9318. Vendas: (11)543-5810. Fac-símile: (11)530-5938. E-mail: hucitec@terra.com.br Home-page: www.hucitec.com.br

Foi feito o depósito legal.

A primeira edição deste livro, de 1.300 exemplares, foi publicada, em 1994, pelo NUPAUB-USP — Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, da Universidade de São Paulo.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Sandra Regina Vitzel Domingues)

D559mi Diegues, Antonio Carlos Santana

O mito moderno da natureza intocada / Antonio Carlos Santana Diegues. — 3.^a ed. — São Paulo : Hucitec Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, USP, 2000.

Bibliografia: p. 161. ISBN 85-271-0345-1

1. Ecologia 2. Ecologia - Aspectos políticos 3. Natureza Preservação 4. Proteção Ambiental I. Título.

CDD - 574.5

304.2

Índice para catálogo sistemático:

1.Ecologia: Meio Ambiente	574.5
2.Política Ambiental: Ecologia: Sociologia	304.2
3.Preservação Ambiental: Natureza	574.5
4.Ecologia: Proteção Ambiental	574.5

Para João e Ana Paula, fruto de sonhos antigos e que, crianças, ainda brincam com unicórnios azuis nos parques do mundo.

Sumário

PREFÁCIO	11
INTRODUÇÃO.....	13
1.O SURGIMENTO DO MOVIMENTO PARA A CRIAÇÃO DE ÁREAS NATURAIS PROTEGIDAS NOS ESTADOS UNIDOS E SUAS BASES IDEOLÓGICAS	23
• HISTORIA DA NOÇÃO DO MUNDO SELVAGEM (<i>WILDERNESS</i>)	23
• Conservacionismo dos Recursos Naturais <i>versus</i> Preservacionismo nos Estados Unidos.....	28
- <i>A CONSERVAÇÃO DOS RECURSOS NATURAIS</i>	29
- <i>O PRESERVACIONISMO</i>	30
2.DA CRÍTICA À EXPORTAÇÃO DO MODELO DE PARQUES NACIONAIS NORTE-AMERICANOS	35
3.ESCOLAS ATUAIS DE PENSAMENTO ECOLÓGICO E A QUESTÃO DAS ÁREAS PROTEGIDAS	39
• A ECOLOGIA PROFUNDA (<i>DEEP ECOLOGY</i>).....	44
• ECOLOGIA SOCIAL.....	45
• ECO-SOCIALISMO/MARXISMO.....	47
4.OS MITOS BIOANTROPOMÓRFICOS, OS NEOMITOS E O MUNDO NATURAL	53
• Os MITOS BIOANTROPOMÓRFICOS	54
• Os MITOS MODERNOS: OS NEOMITOS	57
• A CONTEMPORANEIDADE DOS MITOS BIOANTROPOMÓRFICOS E DOS NEOMITOS	61

5. AS REPRESENTAÇÕES DO MUNDO NATURAL, O ESPAÇO PÚBLICO,
O ESPAÇO DOS "COMUNITÁRIOS" E O SABER

TRADICIONAL 63

• As REPRESENTAÇÕES DO MUNDO NATURAL E AS

CULTURAS TRADICIONAIS63

• As REPRESENTAÇÕES DO ESPAÇO: O ESPAÇO PÚBLICO, O ESPAÇO DOS
"COMUNITÁRIOS" NAS ÁREAS NATURAIS PROTEGIDAS.....65

• A CONSERVAÇÃO DA NATUREZA, OS SABERES E O

PODER69

6.AS POPULAÇÕES TRADICIONAIS: CONCEITOS E

AMBIGÜIDADES75

•Os CONCEITOS DE CULTURA EM SUA RELAÇÃO COM A NATUREZA

EM ALGUMAS ABORDAGENS ANTROPOLÓGICAS 75

- A *ECOLOGIA CULTURAL* 75

- A *ANTROPOLOGIA ECOLÓGICA* 76

- *AETNOCIÊNCIA*..... 78

- A *ANTROPOLOGIA NEOMARXISTA (OU ECONÔMICA)* 78

•CULTURAS E POPULAÇÕES TRADICIONAIS 80

•As DEFINIÇÕES DAS CULTURAS TRADICIONAIS 87

•CULTURAS TRADICIONAIS E MUDANÇAS SOCIAIS..... 91

7.HISTÓRICO DA NOÇÃO DE PARQUES NACIONAIS E O SURGIMENTO DAS

PREOCUPAÇÕES COM AS POPULAÇÕES TRADICIONAIS DE MORADORES

99

8.PARQUES NACIONAIS E CONSERVAÇÃO NO BRASIL 111

9.O SURGIMENTO DA PREOCUPAÇÃO COM AS POPULAÇÕES

TRADICIONAIS NO BRASIL 125

•A PROTEÇÃO DA NATUREZA E OS NOVOS MOVIMENTOS ECOLÓGICOS

BRASILEIROS 125

- *Os PRESERVACIONISTAS*..... 125

- *O AMBIENTALISMO COMBATIVO E DENUNCIADOR*..... 126

- *O ECOLOGISMO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS* 130

•As AGRESSÕES DOS MODOS DE VIDA TRADICIONAL E AS AMEAÇAS DE

•DESORGANIZAÇÃO ECOLÓGICA E CULTURAL..... 130

•Os TIPOS DE MOVIMENTO DAS POPULAÇÕES TRADICIONAIS

ÁREAS PROTEGIDAS 136

<i>-MOVIMENTOS AUTÔNOMOS LOCALIZADOS SEM INSERÇÃO EM</i>	
<i>MOVIMENTOS SOCIAIS AMPLOS</i>	137
<i>a) MOVIMENTOS LOCAIS ESPONTÂNEOS.....</i>	137
<i>b) MOVIMENTOS LOCAIS TUTELADOS PELO ESTADO.....</i>	138
<i>c) MOVIMENTOS LOCAIS COM ALIANÇAS INCIPIENTES COM ONGS.....</i>	142
<i>-MOVIMENTOS LOCAIS COM INSERÇÃO EM MOVIMENTOS SOCIAIS</i>	
<i>AMPLOS: AS RESERVAS EXTRATIVISTAS.....</i>	146
10. POPULAÇÕES TRADICIONAIS E BIODIVERSIDADE	149
11. CONCLUSÕES	157
BIBLIOGRAFIA.....	161

Prefácio

O MODELO de criação de áreas naturais protegidas, nos Estados Unidos, a partir de meados do século XIX, se constitui numa das políticas conservacionistas mais utilizadas pelos países do Terceiro Mundo. Parte da ideologia preservacionista subjacente ao estabelecimento dessas áreas protegidas está baseada na visão do homem como necessariamente destruidor da natureza. Os preservacionistas americanos, partindo do contexto de rápida expansão urbano-industrial dos Estados Unidos, propunham "ilhas" de conservação ambiental, de grande beleza cênica, onde o homem da cidade pudesse apreciar e reverenciar a natureza selvagem. Desse modo, as áreas naturais protegidas se constituíram em propriedade ou espaços públicos.

A transposição desses espaços naturais vazios em que não se permite a presença de moradores, entrou em conflito com a realidade dos países tropicais, cujas florestas eram habitadas por populações indígenas e outros grupos tradicionais que desenvolveram formas de apropriação comunal dos espaços e recursos naturais. Mediante grande conhecimento do mundo natural, essas populações foram capazes de criar engenhosos sistemas de manejo da fauna e da flora, protegendo, conservando e até potencializando a diversidade biológica. Existe nesses países grande diversidade sócio-cultural responsável por séculos de manejo do mundo natural, que tem garantido a diversidade biológica. A imposição de neomitos (a natureza selvagem intocada) e de espaços públicos sobre os espaços dos "comunitários" e sobre os mitos bioantropomórficos (o homem como parte da natureza) tem gerado conflitos graves. Em muitos casos, eles têm acarretado a expulsão dos moradores tradicionais de seus territórios ancestrais, como exige a legislação referente às unidades de conservação restritivas. Na maioria das vezes, essas leis restringem o exercício das atividades tradicionais de extrativismo, caça e pesca dentro das áreas protegidas.

Mais recentemente, no Brasil, sobretudo após o período autoritário — quan-

do se criou a maioria dessas áreas protegidas —, algumas populações tradicionais começaram a resistir à expulsão e à desorganização de seu modo de vida, recriando, à sua maneira, as formas de apropriação comum dos recursos naturais. Isso somente foi possível com o estabelecimento de alianças com movimentos sociais mais amplos (como o dos seringueiros), com organizações não-governamentais nacionais e internacionais, com a gradativa mudança do conceito de áreas naturais protegidas por entidades conservacionistas de âmbito mundial, como a UICN — UNIÃO INTERNACIONAL PARA A CONSERVAÇÃO DA NATUREZA.

A proposta deste trabalho é justamente avaliar a importância fundamental, nos dias de hoje, da presença das populações tradicionais nas unidades de conservação em que vivem, por meio da criação de novos modelos de áreas protegidas.

Introdução

A CRIAÇÃO de parques e reservas tem sido um dos principais elementos de estratégia para conservação da natureza, em particular nos países do Terceiro Mundo.

O objetivo geral dessas áreas naturais protegidas é preservar espaços com atributos ecológicos importantes. Algumas delas, como parques, são estabelecidas para que sua riqueza natural e estética seja apreciada pelos visitantes, não se permitindo, ao mesmo tempo, a moradia de pessoas em seu interior.

A concepção dessas áreas protegidas provém do século passado, tendo sido criadas primeiramente nos Estados Unidos, a fim de proteger a *vida selvagem* (*wilderness*) ameaçada, segundo seus criadores, pela civilização urbano-industrial, destruidora da natureza. A idéia subjacente é que, mesmo que a biosfera fosse totalmente transformada, domesticada pelo homem, poderiam existir pedaços do *mundo natural* em seu estado primitivo, anterior à intervenção humana. No entanto, mais do que a criação de um espaço físico, existe uma concepção específica de relação homem/natureza, própria de um tipo de naturalismo, que Moscovici (1974) denomina de *naturalismo reativo*, isto é, uma reação contra a corrente dominante do *culturalismo*.

Para o naturalismo da proteção da natureza do século passado, a única forma de proteger a natureza era afastá-la do homem, por meio de ilhas onde este pudesse admirá-la e reverenciá-la. Esses lugares paradisíacos serviriam também como locais selvagens, onde o homem pudesse refazer as energias gastas na vida estressante das cidades e do trabalho monótono. Parece realizar-se a reprodução do mito do paraíso perdido, lugar desejado e procurado pelo homem depois de sua expulsão do Éden. Esse neomito, ou mito moderno, vem impregnado, no entanto, do pensamento racional representado por conceitos como ecossistema, diversidade biológica etc. Como afirma Morin (1986), o pensamento técnico-racional, ainda hoje se vê parasitado pelo pensamento mítico e simbólico.

A existência de um mundo natural selvagem, intocado e intocável faz parte, portanto, desses neomitos. Como afirma Ellen (1989), entretanto, a natureza em *estado puro* não existe, e as *regiões naturais* apontadas pelos biogeógrafos usualmente correspondem a áreas extensivamente manipuladas pelos homens.

Esse neomito, no entanto, foi transposto dos Estados Unidos para países do Terceiro Mundo, como o Brasil, onde a situação é ecológica, social e culturalmente distinta. Nesses países, mesmo nas florestas tropicais aparentemente vazias, vivem populações indígenas, ribeirinhas, extrativistas, de pescadores artesanais, portadores de uma outra cultura (chamada neste trabalho de *tradicional*), de seus mitos próprios e de relações com o mundo natural distintas das existentes nas sociedades urbano-industriais. Ora, a legislação brasileira que cria os parques e reservas prevê, como nos Estados Unidos, a transferência dos moradores dessas áreas, causando uma série de problemas de caráter ético, social, econômico, político e cultural.

O Brasil é um país que apresenta grande variedade de modos de vida e culturas diferenciadas que podem ser considerados "tradicionais". Além disso, existe grande diversidade de tribos e povos indígenas, com mais de duas centenas de línguas diferentes. Ainda que estes últimos estejam incluídos entre as "populações tradicionais" (ver definição no Capítulo 8), não são objeto deste estudo. Grande parte das populações indígenas vivem em reservas, com uma legislação própria diferente da que rege as áreas naturais conservadas. No entanto, alguns grupos indígenas dispersos vivem hoje na periferia ou dentro das unidades de conservação.

As populações e culturas tradicionais não-indígenas, são, de forma geral, consideradas "camponesas" (Queiroz, 1973), e são fruto de intensa miscigenação entre o branco colonizador, o português, a população indígena nativa e o escravo negro. Elas incluem os "caiçaras" que habitam o litoral de São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná; os "caipiras", dos estados do sul; os habitantes de rios e várzeas do Norte e Nordeste (os vargeiros); as comunidades pantaneiras e ribeirinhas do Pantanal Mato-grossense; os pescadores artesanais, como os jangadeiros do litoral nordestino; as comunidades de pequenos produtores litorâneos açorianos de Santa Catarina etc. São populações de pequenos produtores que se constituíram no período colonial, freqüentemente nos interstícios da monocultura e de outros ciclos econômicos. Com isolamento relativo, essas populações desenvolveram modos de vida particulares que envolvem grande dependência dos ciclos naturais, conhecimento profundo dos ciclos biológicos e dos recursos naturais, tecnologias patrimoniais, simbologias, mitos e até uma

linguagem específica, com sotaques e inúmeras palavras de origem indígena e negra. Essa grande diversidade cultural, entretanto, não tem sido adequadamente estudada pelos etnólogos e antropólogos, pois, como avalia Manuel Diegues Jr. (1963), até recentemente, a preocupação maior tem sido o estudo das etnias indígenas. Este autor, apesar de criticado pela utilização do conceito de "área cultural", foi um dos primeiros a chamar atenção para a necessidade do estudo das culturas brasileiras não-indígenas. Influenciado, de certa maneira, pelo "determinismo geográfico", Manuel Diegues Jr. (1960) afirma que:

"De fato, a diversidade de aspectos fisiográficos do Brasil, tanto do clima como de vegetação, de recursos naturais como de solo é que levaram a colonização a seguir o processo de utilização do meio — ou do que se encontrava neste meio ou do que ele possibilitava — para a fixação dos grupos humanos. Criaram-se assim formas ativas de adaptação do homem ao meio, o que Max Sorre chamou de gêneros de vida. E tais formas de adaptação representam justamente o processo de relações que se estabelecem entre o homem e o meio — não o meio restritamente físico mas ainda, e sobretudo, o amplamente ecológico — de modo a assegurar o equilíbrio regional." (p. 18)

Manuel Diegues Jr. (1960; 1967), dentro do enfoque de áreas culturais, tentou mostrar a grande diversidade de culturas e gêneros de vida nas várias regiões brasileiras (o Nordeste Agrário do Litoral, o Nordeste Mediterrâneo, a Amazônia, a Mineração do Planalto, o Centro-Oeste, o Extremo Sul, a Colonização estrangeira, o Café, a Faixa industrial).

Essa diversidade cultural e de modos de vida é evidente, por exemplo, nas regiões litorâneas brasileiras, e tem sua origem, provavelmente, no isolamento relativo das populações locais após o desvio dos grandes ciclos econômicos para o interior do país. No entanto, a "pequena produção de mercadorias" existia já antes desse desvio, nos interstícios da monocultura colonial.

Muitas vezes, populações humanas retornaram à pequena produção de mercadorias, uma vez esgotado o ciclo econômico de exportação regional, como mostra Mourão (1971) no caso das populações caiçaras do litoral sul do Estado de São Paulo. Frequentemente também, populações se instalaram em ecossistemas inadequados para a implantação de monoculturas de exportação como foi o caso das culturas tradicionais que se desenvolveram nas regiões montanhosas ou alagadas da Mata Atlântica, nas regiões ribeirinhas da Amazônia e do Pantanal, nos cordões arenosos do litoral nordestino.

Foi justamente nesses espaços territoriais litorâneos, de mata tropical úmida, habitados por essas populações tradicionais que se implantaram grande parte das chamadas áreas naturais protegidas, a partir dos anos 30, no Brasil.

Essas áreas foram, em grande parte, ecologicamente bem conservadas pelo modo de vida dessas culturas e de nenhum modo eram "desabitadas".

O estabelecimento dessas unidades teve grande aumento entre a década de 70 e 80 quando foram criadas cerca de 2.098 unidades de âmbito nacional em todo o mundo, cobrindo mais de 3.100.000 km² ao passo que desde o início do século tinham sido criadas 1.511 unidades cobrindo aproximadamente 3.000.000 km². Hoje, cerca de 5% da superfície terrestre são legalmente protegidos, por meio de 7.000 unidades de conservação, não somente em nível nacional, mas de províncias, estados, municípios e também particulares, espalhadas por 130 países (Kemf, 1993).

Número de Áreas Protegidas Criadas por Década no Mundo e no Brasil

	no Mundo	no Brasil
Antes de 1900	37	0
1930-1939	251	3
1940-1949	119	0
1950-1959	319	3
1960-1969	573	8
1970-1979	1317	11
1980-1989	781	58

Fonte: Reid & Miller, 1989. Ibama, 1989 (estão incluídos parques nacionais, reservas biológicas, estações ecológicas, áreas de proteção ambiental, em nível federal somente).

No Brasil, houve igualmente um grande impulso à criação de unidades de conservação nas décadas de 1970 e 1980, como pode ser observar pelo quadro acima.

O Brasil contava em 1990 com cerca de quinze tipos de unidades de conservação, englobando cerca de 429 em nível federal, estadual e municipal, o cupando 48.720.109 ha. Cerca de 40.000.000 ha se encontram na região Amazônica, onde existem somente 72 UCs (17%), comparando-se por exemplo com a região sul-sudeste que tem mais de 80% do total das UCs, apesar de ocuparem um área de cerca 4.043.390 ha (ou 8% do total das UCs) (Bacha, 1992).

Segundo Ghimire (1993), há uma combinação de fatores que explicam esse aumento da preocupação mundial pelas unidades de conservação: a rápida devastação das florestas e a perda da biodiversidade, a disponibilidade de fundos internacionais para a conservação e a possibilidade de geração de renda pelo turismo em parques. Como afirma esse autor, o estabelecimento de áreas protegidas se transformou também numa importante arma política para as elites dominantes de muitos países do Terceiro Mundo, como forma de obtenção de ajuda financeira externa. Um exemplo recente é o *debts wapt for nature* (conversão de dívida externa por conservação), mediante o qual parcelas da dívida externa de países do Terceiro Mundo são adquiridas (a taxas reduzidas) por entidades ambientalistas internacionais ou agências bilaterais, em troca da implantação de projetos conservacionistas (pagos em moeda nacional pelo Governo), em geral geridos e administrados por organizações não-governamentais. Os resultados desse mecanismo não foram tão positivos como os esperados, uma vez que beneficiaram principalmente os bancos internacionais (Utting, 1993).

Evidentemente, grande parte das instituições ambientalistas apregoam que quanto mais áreas forem colocadas como unidades de conservação, melhor (Ehrlich, 1982). O Pnuma (PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O MEIO AMBIENTE) propõe que o ideal seria que cerca de 10% da superfície da terra fosse transformada em unidades de conservação (Pnuma, 1989:91).

A questão das áreas naturais protegidas levanta inúmeros problemas de caráter político, social e econômico e não se reduz, como querem os preservacionistas puros, a uma simples questão de "conservação do mundo natural", e mesmo da proteção da biodiversidade.

Um primeiro conjunto de problemas diz respeito ao tipo e às características das unidades de conservação existentes, pois as que são caracterizadas como prioritárias, como parques nacionais, reservas biológicas e estações ecológicas não permitem a presença de populações humanas, mesmo as consideradas tradicionais que habitavam essas áreas por dezenas e até centenas de anos sem a depredarem. Essas áreas naturais protegidas seguem o modelo norte-americano do parque de Yellowstone, criado em meados do século passado. As bases ideológicas, os mitos e as conseqüências da exportação desse modelo de áreas protegidas para os países do Terceiro Mundo serão analisadas nos Capítulos 2 e 3.

Um segundo conjunto de problemas diz respeito ao impacto político-territorial e fundiário gerado pela criação de áreas protegidas que, já em muitos

países, representam extensões territoriais consideráveis. Se aproximadamente dez por cento do território brasileiro for transformado em áreas naturais protegidas, como recomenda o Pnuma, cerca de 800.000 km² seriam parques naturais e reservas, superfície muito maior que a maioria dos grandes países europeus, como a França. Essa proporção, na verdade, já foi atingida por cerca de sete países na Ásia, catorze países na África e cerca de seis países na América Latina (Ghimire, 1991).

O interessante é que os E.U.A., um dos propugnadores dessa idéia, têm menos de dois por cento de seu território como parques nacionais (Parks Guide, 1989:23) e a Europa apresenta menos de sete por cento (WRI, 1990:301). Aparentemente a idéia de parques nacionais mostra-se importante para o Terceiro Mundo, mas não para os países industrializados. Isso, apesar de estar claro que inúmeros países do Terceiro Mundo atravessam crises alimentares, decorrentes, em parte, da escassez de terras para agricultura. A própria Estratégia Mundial para a Conservação da UICN (1980) propõe que as terras agricultáveis dos países pobres deveriam ser reservadas para a agricultura mas, com exceção da Indonésia e da Etiópia, não houve nenhuma expansão significativa dos programas de reassentamento ou de desenvolvimento rural para os camponeses sem-terra do Terceiro Mundo.

Além disso, Ghimire (1993) afirma que os governos não avaliam corretamente os custos ambientais e sociais da expansão dos parques nacionais e áreas protegidas. Em muitos casos, afirma ele, a expulsão dos moradores das áreas transformadas em parques nacionais tem levado a um sobre-uso das áreas protegidas e de seus arredores pelos moradores muitas vezes reassentados de forma inadequada nas proximidades dessa áreas de conservação.

Um terceiro conjunto de problemas diz respeito a problemas sociais e étnicos relativos à expulsão de populações tradicionais, indígenas ou não, de seus territórios ancestrais. Essas populações foram estimadas pelas Nações Unidas em 300 milhões, sobrevivendo em setenta países e ocupando os mais variados ecossistemas, como as savanas, florestas e regiões polares. Segundo McNeely (1993), os povos chamados de "tribais, nativos, tradicionais ou de culturas minoritárias diferenciadas" que vivem em regiões isoladas, ocupam cerca de dezenove por cento da superfície terrestre, vivendo em ecossistemas frágeis. Ora, são em geral esses ecossistemas considerados "naturais" os que mais freqüentemente são transformados em áreas naturais protegidas, implicando a expulsão dos moradores. Com essa ação autoritária, em benefício das populações urbanizadas, o Estado contribui para a perda de grande arsenal de etnoconhecimento e etnociência, de sistemas engenhosos de manejo de recursos naturais e da própria diversidade cultural.

A expulsão dos moradores tem contribuído ainda mais para a degradação das áreas de parques, uma vez que, frequentemente, por falta de fiscalização, indústrias madeireiras e de mineração as invadem para explorar ilegalmente seus recursos naturais. Os moradores também, muitas vezes, retiram ilegalmente meios de subsistência dessas áreas protegidas, tidas como "recursos perdidos pelas comunidades locais".

Quase nunca os governos avaliam os impactos da criação de parques sobre o modo de vida dos moradores locais que, muitas vezes, tinham sido responsáveis pela preservação das áreas naturais. A partir de estudos de caso na Tailândia e em Madagascar, Ghimire (1993) observa que as populações foram deslocadas das áreas transformadas em parques, perdendo sua base de subsistência material e cultural, sem que o Estado se tenha preocupado em reassentá-las de forma apropriada. Essa prática, segundo Ghimire, é comum em grande parte dos países do Terceiro Mundo. As populações tradicionais são transferidas das regiões onde viveram seus antepassados, para regiões ecológica e culturalmente diferentes. O estabelecimento de parques nacionais significou para essas populações aumento de restrições no uso de recursos naturais que inviabilizaram sua sobrevivência. Os grupos de caçadores, pescadores, extrativistas que tinham desenvolvido uma simbiose com as áreas de florestas, rios e regiões litorâneas e que foram transferidos para outras áreas — como o caso dos Tharus, do Nepal, de tradição agropastoril —, têm grande dificuldade de sobreviver com a proibição de suas atividades tradicionais pela criação de parques.

Para essas populações é incompreensível que suas atividades tradicionais, em grande parte vinculadas à agricultura de subsistência, pesca e extrativismo, sejam consideradas prejudiciais à natureza quando se permite a implantação de hotéis e facilidades turísticas para usuários de fora da área. Paradoxalmente, grande parte do orçamento das unidades de conservação é usada para a fiscalização e repressão (cerca de oitenta por cento, no caso do Nepal), e muito pouco para melhorar as condições de vida e a manutenção das populações tradicionais que, se organizadas e estimuladas, poderiam contribuir positivamente para a conservação das áreas protegidas. Esse conjunto de problemas, incluindo as definições e ambigüidades do termo *populações tradicionais* é analisado nos Capítulos 4 e 5.

Nos Capítulos 6 e 7 trata-se a questão da necessidade da participação das populações tradicionais não só no estabelecimento quanto no funcionamento das áreas protegidas. Constata-se, em muitos casos, que o estabelecimento dessas áreas tem sido um freio importante na especulação imobiliária que desaloja as

populações tradicionais de seus territórios ancestrais. Nesse sentido, a sua criação tem tido aspectos positivos.

No entanto, um dos problemas é que as autoridades responsáveis pelas unidades de conservação percebem as populações tradicionais como destruidoras da vida selvagem, desprezando oportunidades reais de incorporá-las no projeto de conservação. A chamada "participação" das populações tradicionais no estabelecimento dos parques e reservas, muitas vezes, não passa de cortina de fumaça para responder a certas demandas internacionais que consideram o envolvimento dessas populações fator positivo para o êxito do empreendimento. Na realidade, geralmente, as autoridades governamentais nem sempre vêm com bons olhos a organização das populações que ainda se encontram em áreas de parques ou que foram reassentadas nos arredores. Quando essas associações se tornam mais exigentes e mais organizadas, defendendo seus direitos históricos para permanecer nas regiões em que viveram os antepassados, elas são acusadas de se postarem contra a conservação do mundo natural. Na maioria dos casos, as chamadas populações tradicionais encontram-se isoladas, vivendo em ecossistemas tidos até agora como marginais (mangues, restingas, florestas tropicais), são analfabetas e têm pouco poder político, além de não terem títulos de propriedade da terra. Esse fato, muito comum nos países subdesenvolvidos, as tornam passíveis de desapropriação fácil, sem terem compensação real pela terra que habitam há gerações. Os proprietários de grandes áreas, que freqüentemente usurparam os direitos dos moradores tradicionais por apresentarem os títulos de propriedade, são compensados satisfatoriamente e, muitas vezes, lucram com a desapropriação.

As formas de incorporar os moradores tradicionais no planejamento e implantação das unidades de conservação, na maioria das vezes, visam simplesmente minimizar os conflitos potenciais ou existentes e não realmente oferecer alternativas viáveis de subsistência às populações que vivem nos parques. Quando a presença dessas populações é "tolerada", as limitações ao uso tradicional dos recursos naturais são de tal monta que os moradores não têm outra alternativa senão migrar "voluntariamente", engrossando o número de favelados e desempregados das áreas urbanas.

A expulsão dos moradores tradicionais começou a ser contestada a partir dos anos 60 e 70, com mudanças de percepções e atitudes, pelas grandes organizações ambientalistas internacionais, como a UICN (UNIÃO INTERNACIONAL PARA A CONSERVAÇÃO), no que diz respeito à contribuição das populações tradicionais para a conservação. Esse processo, que se iniciou já na década de 70 com os

grandes congressos internacionais de parques nacionais e áreas protegidas, culminou com uma posição francamente favorável a essa contribuição durante o *IV Congresso Internacional da UICN*, em Caracas, em fevereiro de 1992.

No Brasil, essa mudança de atitude tem sido muito mais lenta, principalmente por causa dos interesses corporativistas dos "preservacionistas puros", ainda entrincheirados nas instituições ambientalistas governamentais e não-governamentais. Essas mudanças, em nível nacional, são analisadas no Capítulo 8.

Ademais, uma das razões para a criação de áreas naturais protegidas é a manutenção da diversidade biológica e genética. No Capítulo 9, mostra-se que estudos recentes têm indicado que a biodiversidade existente hoje no mundo é em grande parte gerada e garantida pelas chamadas populações tradicionais. Nesse sentido, a conservação da diversidade biológica e a cultural devem caminhar juntas.

Finalmente, uma observação quanto à organização deste trabalho: como a maioria das citações foram retiradas de obras originais não traduzidas, optou-se por uma tradução livre feita pelo autor, no corpo do texto e pela apresentação do texto original no rodapé.

1

O Surgimento do Movimento para Criação de Áreas Naturais Protegidas nos Estados Unidos e suas Bases Ideológicas

História da Noção de Mundo Selvagem (*Wilderness*)

A CRIAÇÃO do primeiro parque nacional no mundo, o de *Yellowstone*, em meados do século XIX, foi o resultado de idéias preservacionistas que se tornavam importantes nos Estados Unidos desde o início daquele século. No entanto, de acordo com Keith Thomas (1983), essas idéias surgiram muito antes na Europa. Segundo esse autor, na Inglaterra, até o século XVIII, havia um conjunto de concepções que valorizavam o mundo natural domesti-cado, e os campos de cultivo eram os únicos que tinham valor. O homem era considerado o rei da criação e os animais, destituídos de direitos e de sentidos e, portanto, insensíveis à dor. Quando nesse século começaram a chegar na Europa notícias que os povos orientais veneravam a natureza e não maltratavam os animais, a reação geral foi de desaprovação. Na Europa Ocidental a domesticação de animais era tida como o ponto mais alto da humanização; entregar gado aos indígenas do Novo Mundo era introduzi-los na civilização. Além disso, aponta Thomas (1983), alguns indivíduos eram vistos como animais, pois não se comportavam como civilizados (os pobres, as mulheres, os jovens, os doentes mentais, os aleijados), por isso podiam ser sujeitados ou marginalizados.

Essa desvalorização do mundo selvagem começou a mudar a partir do início do século XIX, e para isso contribuíram o avanço da História Natural, o respeito que os naturalistas tinham por áreas selvagens não-transformadas pelo homem. Como exemplo, os pântanos que antes eram drenados para dar lugar aos campos de cultivo, passaram a ser valorizados como habitats de espécies selvagens.

Por outro lado, no começo da revolução industrial, a vida nas cidades, antes valorizada como sinal de civilização em oposição à rusticidade da vida no cam-

po, passou a ser criticada, pois o ambiente fabril tornava o ar irrespirável. A vida no campo passou a ser idealizada sobretudo pelas classes sociais não diretamente envolvidas na produção agrícola. Thomas sugere também que o crescimento populacional, principalmente nas cidades inglesas, teria originado um certo sentimento anti-social ou anti-agregativo, originando uma atitude de contemplação da natureza selvagem, lugar de reflexão e de isolamento espiritual.

Corbin (1989) também analisa as transformações nas percepções dos anglo-saxões em relação ao mar e à praia. No início do século XIX, as ilhas são procuradas como locais naturais onde se manifestam os fenômenos da natureza, onde se procura isolamento e contemplação. A valorização do mundo marinho é reforçada pelos adeptos da teologia natural e também pelo surgimento da história natural dos ambientes marinhos. Os viajantes pitorescos, buscando a singularidade das praias isoladas, dos costões e das ilhas também contribuíram, segundo esse autor, para a apreciação do mundo selvagem.

Finalmente, nessa valorização do mundo natural e selvagem é preciso ressaltar, como faz Corbin (1989), o papel dos escritores românticos. Estes fizeram da procura do que restava de "natureza selvagem", na Europa, o lugar da descoberta da alma humana, do imaginário do paraíso perdido, da inocência infantil, do refúgio e da intimidade, da beleza e do sublime. Nessa procura, as ilhas marítimas e oceânicas desempenharam papel essencial nessa representação do mundo selvagem. Não é por acaso que a ilha de Robinson Crusoe, descrita por Daniel Defoe, no século XVIII representa a síntese da simbologia do paraíso perdido após a expulsão do homem.

Essas idéias, sobretudo a dos românticos do século XIX, tiveram, portanto, grande influência na criação de áreas naturais protegidas, consideradas como "ilhas" de grande beleza e valor estético que conduziam o ser humano à meditação das maravilhas da natureza intocada.

E nessa perspectiva que se insere o conceito de parque nacional como área natural, selvagem, originário dos E.U.A. A noção de "*wilderness*"(vida natural/ selvagem), subjacente à criação dos parques, no final do século XIX, era de grandes áreas não-habitadas, principalmente após o extermínio dos índios e a expansão da fronteira para o oeste. Nesse período já se consolidara o capitalismo americano, a urbanização era acelerada, e se propunha reservarem-se grandes áreas naturais, subtraindo-as à expansão agrícola e colocando-as à disposição das populações urbanas para fins de recreação.

Até o final do século XIX, grande parte do território americano era "*wilderness*".

"Em grande parte do século XIX, a maioria do território dos Estados Unidos era selvagem. A inesgotabilidade dos recursos era o mito americano dominante por um século depois da Independência. Até o conservacionismo utilitário parecia desnecessário, muito menos ainda qualquer ponto de vista que ameaçasse a visão antropocêntrica. Até as pessoas que criticavam a exploração dos recursos não podiam escapar ao sentimento que além de tudo havia muito espaço para povos e natureza, no Novo Mundo. Os indígenas então estavam exasperados; grande parte do oeste era selvagem. Nesse contexto geográfico, o progresso era sinônimo de crescimento, desenvolvimento e conquista da natureza. " (Nash, 1989:35)'

A noção reinante, em inícios e meados do século XIX, de que havia recursos naturais ilimitados nas regiões onde havia "natureza selvagem", não levava em conta ocupação indígena, pois era considerada diferente da dos colonos. Os nativos americanos eram, muitas vezes, migratórios e observavam a propriedade comunal da terra, em vez da propriedade particular titularizada. Desde a chegada dos puritanos até 1890, quando os últimos índios foram levados para reservas, os colonos se sentiam no direito de ocupar aquelas "terras vazias". Como afirmava John Winthrop, governador de Massachusetts Bay:

"Eles [os índios] não cercam a terra, não têm habitação permanente e nenhum deles domestica o gado para melhorar a terra e, por isso, têm somente um direito natural sobre essas terras. Assim, se deixarmos terra suficiente para seu uso, podemos legalmente tomar o resto, "(apud Koppes, 1988:230)²

Em 1862, houve o decreto do *Homestead Act*, pelo qual qualquer cidadão americano podia requerer a propriedade de até 160 acres (cerca de 70 ha) de terra devoluta que tivesse cultivado. A corrida para as terras devolutas foi imensa, e, como diz Koppes (1988), a natureza que apenas tinha sido tocada levemente pelo homem, tornou-se, em curto tempo, domínio de uma agricultura moderna e de uma indústria expansiva. O crescimento econômico norte-americano foi então fruto do trabalho de milhões de capitalistas que transformaram radicalmente o espaço nacional, fato que nenhuma história ambiental pode igno-

¹"For much of the nineteenth century the majority of territory claimed by the United States was wilderness. The inexhaustibility of resources was the dominant American myth for a century after independence. Even utilitarian conservation seemed unnecessary, much less any viewpoint that challenged anthropocentrism. Even people critical of resource exploitation could not escape the feeling that there was, after all, plenty of room for people and nature in the New World. The Indians were in full cry then; much of the West was wild. In this geographical context progress seemed synonymous with growth, development and the conquest of nature." (Nash,1989:35)

² "They inclose no land neither have they any settled habitation nor any tame cattle to improve the land and so have no other but a natural right to those countries. So, if we leave them sufficient for their use we may lawfully take the rest." (apud Koppes, 1988:230)

rar. Por volta de 1890, ainda segundo Koppes (1988), os custos ambientais e sociais tornaram-se evidentes, e as celebrações do final do século foram também marcadas pela ansiedade, tensão e dúvidas. A situação era tão grave que o *Census Bureau*, em seu famoso relatório de 1890, declarou que as fronteiras para novas expansões agrícolas estavam fechadas e que a maioria das terras devolutas governamentais haviam sido apropriadas.

O resultado dessas tensões ocasionou uma preocupação crescente com a proteção ambiental. Segundo Koppes, havia três idéias básicas no movimento conservacionista da *Era do Progresso de Theodore Roosevelt*: a eficiência, a equidade e a estética. De um lado, havia os que propugnavam o uso eficiente dos recursos naturais; para outros, como Pinchot, o uso adequado dos recursos naturais deveria servir como instrumento para desenvolver uma democracia eficiente no acesso aos recursos naturais. E, finalmente, havia aqueles para os quais a proteção da vida selvagem (*wilderness*) era necessária não só para se conservar a beleza estética, como também para amenizar as pressões psicológicas dos que viviam nas regiões urbanas.

O movimento de criação de "áreas naturais" nos E.U.A. foi influenciado por teóricos como Thoreau e Marsh. O primeiro estudou administração florestal e criticou a destruição das florestas para fins comerciais. Em meados do século XIX, havia o avanço dos colonos para o oeste, com grande destruição florestal, e a ação das companhias mineradoras e madeireiras contra as áreas naturais. Esses processos já levantavam os protestos dos amantes da natureza, fascinados pelas montanhas Rochosas e vales de grande beleza. Marsh, em 1864, havia publicado um livro chamado *Man and Nature*, amplamente divulgado e discutido nos Estados Unidos, em que demonstrava que a onda de destruição do mundo natural ameaçava a própria existência do homem sobre a terra. As idéias de Marsh tiveram muita influência no estabelecimento de uma comissão nacional de especialistas florestais. Marsh afirmava que a preservação das áreas virgens tinha justificativas tanto econômicas quanto poéticas. É interessante observar, no entanto, que, no início do século XIX, o artista George Catlin em suas viagens pelo oeste americano concluiu que tanto os búfalos quanto os índios estavam ameaçadas de extinção. Ele sugeriu que índios, búfalos e áreas virgens poderiam ser igualmente protegidos se o Governo estabelecesse um parque nacional que contivesse homens e animais em toda sua rusticidade e beleza natural (apud McCormick, 1992). A idéia, no entanto, não foi adiante, prevalecendo a noção de "wilderness" como áreas "virgens", não habitadas permanentemente.

É significativo que em 1 de março de 1872, quando o Congresso dos E.U.A. criou o Parque Nacional de Yellowstone também determinou que a região fosse reservada e proibida de ser colonizada, ocupada ou vendida segundo as leis dos E.U.A. e dedicada e separada como parque público ou área de recreação para benefício e desfrute do povo; e que toda pessoa que se estabelecesse ou ocupasse aquele parque ou qualquer de suas partes (exceto as já estipuladas) fosse considerada infratora e, portanto, desalojada (Kenton Miller, 1980).

É interessante observar que o "Wilderness Act", de 1964, nos E.U.A., também continua definindo áreas selvagens (unidades de conservação) como as que não sofrem ação humana, onde o homem é visitante e não morador. Além disso, a beleza natural deve motivar sentimentos de enlevo e admiração (Devall & Sessions, 1985).

Segundo Kemf (1993), no entanto, o primeiro parque nacional do mundo, Yellowstone, não foi criado em uma região vazia, em 1872, mas em território dos índios Crow, Blackfeet e Shoshone-Bannock. Uma subtribo dos Shoshone vivia durante todo o ano dentro dos limites atuais do parque. Ainda segundo a autora, esses índios, descritos como "selvagens, demônios vermelhos, comedores de búfalos, de salmão e de tubérculos", não deixaram a área do parque espontaneamente como sugere Aubrey Haines. É importante também observar que pesquisas em sítios arqueológicos de sepulturas em Yellowstone, com mais de 1.000 anos na Cidade Perdida de Sierra Nevada, em Colômbia do Norte, nos Estados Unidos, demonstram uma intensa atividade humana em áreas que depois se transformaram em parques nacionais (McNeely, 1993).

A idéia de parque como área selvagem e desabitada, típica dos primeiros conservacionistas norte-americanos, pode ter suas origens nos mitos do "paraíso terrestre", próprios do Cristianismo. A concepção cristã de paraíso, existente no final da Idade Média e no período anterior ao descobrimento da América, era de uma região natural, de grande beleza e rigorosamente desabitada, de onde o homem tinha sido expulso após o pecado original. No imaginário ocidental, ela poderia estar numa ilha ou em terras desabitadas além das Colunas de Hércules. A descoberta do paraíso terrestre estava entre os objetivos das viagens do descobrimento (Giucci, 1992). Esse mito do paraíso perdido e de sua reconstrução parece estar na base da ideologia dos primeiros conservacionistas americanos. Assim, Thoreau escreveu em 1859: "o que nós chamamos de natureza selvagem é uma civilização diferente da nossa" (apud Nash, 1989). Dessa forma, os primeiros conservacionistas pareciam recriar e reinterpretar o mito do paraíso terrestre mediante a criação

dos parques nacionais desabitados, onde o homem poderia contemplar as belezas da Natureza.

A noção de "wilderness", que serviu de base à criação dos parques norte-americanos, foi criticada desde o início, particularmente pelos índios remanescentes já em grande parte removidos de seus territórios ancestrais na conquista do oeste. Assim, o chefe Standing Bear, da tribo dos Sioux afirmava:

"Nós não consideramos selvagens (wild) as vastas planícies abertas, os maravilhosos montes ondulados, as torrentes sinuosas. Para o homem branco a natureza era selvagem, mas para nós ela era domesticada. A terra não tinha cercas e era rodeada de bênçãos do Grande Mistério." {Mc Luhan, 1971)

Kempf em trabalho recente (1993) critica a exportação do modelo de parque nacional americano para outras regiões ecológica e culturalmente distintas:

"Em conformidade com o 'modelo Yellowstone' foram criadas muitas áreas preservadas, destinadas à recreação pública, sem moradores e sem uso dos recursos naturais. A beleza exuberante de Yellowstone e muitas características naturais tais como o maior lago de montanha nos Estados Unidos, seus geysers, cachoeiras maravilhosas, picos cobertos de neve e fauna abundante motivaram a criação de milhares de parques em todo o mundo. Durante anos os administradores lutaram por criar parques baseados no modelo Yellowstone, e transferiram moradores, freqüentemente de maneira forçada, de áreas em que tinham vivido por séculos. Segundo Harmon, as conseqüências de tal modelo podem ser terríveis. " (Kempf, 1993:6)³

Conservacionismo dos Recursos Naturais versus Preservacionismo nos Estados Unidos

Em termos teóricos nos Estados Unidos, no século XIX, havia duas visões de conservação do "mundo natural" que foram sintetizadas nas propostas de Gifford Pinchot e John Muir. Essas idéias tiveram grande importância no conservacionismo dentro e fora dos Estados Unidos.

³"In conformity with the 'Yellowstone model', many national parks around the globe were developed as wilderness preserves for public recreation, without permanent human habitation or extractive use. Yellowstone's outstanding beauty and natural features — the largest mountain lake in North America, its geysers, breathtaking waterfalls, snow-covered peaks, and an abundance of wildlife — spawned the birth of thousands of parks around the world. For years, park managers strove to create parks based on the Yellowstone model and moved people, sometimes forcibly, from the land where they had lived for centuries. According to Harmon, 'the consequences [of adopting this model] can be terrible'." (Kempf, 1993:6)

A Conservação dos Recursos Naturais

Gifford Pinchot, engenheiro florestal treinado na Alemanha, criou o movimento de conservação dos recursos, apregoando o seu uso racional. Na verdade, Pinchot agia dentro de um contexto de transformação da natureza em mercadoria. Na sua concepção, a natureza é frequentemente lenta e os processos de manejo podem torná-la eficiente; acreditava que a conservação deveria basear-se em três princípios: o uso dos recursos naturais pela geração presente; a prevenção de desperdício; e o uso dos recursos naturais para benefício da maioria dos cidadãos.

Essas idéias foram precursoras do que hoje se chama de "desenvolvimento sustentável". Como afirma Nash (1989), o conservacionismo de Pinchot foi um dos primeiros movimentos teórico-práticos contra o "desenvolvimento a qualquer custo". A grande aceitação desse enfoque reside na idéia de que se deve procurar o maior bem para o benefício da maioria, incluindo as gerações futuras, mediante a redução dos dejetos e da ineficiência na exploração e consumo dos recursos naturais não-renováveis, assegurando a produção máxima sustentável.

*"Aqueles que pesquisaram as raízes históricas da doutrina da conservação moderna geralmente traçaram sua popularização na América do Norte no trabalho de Gifford Pinchot, o primeiro chefe do Serviço de Florestas. Ainda assim, as idéias de Pinchot estavam profundamente imbuídas do ethos da Idade do Progresso à qual ele pertenceu; na verdade, em seu livro *The Fight for Conservation* identificou o desenvolvimento como o primeiro princípio da conservação, juntamente com a prevenção do desperdício e do desenvolvimento em benefício da maioria da população e não simplesmente para o lucro de uns poucos." (Nash, 1989:35)⁴*

A influência das idéias de Pinchot foi grande, principalmente no debate entre "desenvolvimentistas" e "conservacionistas". Essas idéias se tornaram importantes, para os enfoques posteriores, como o ecodesenvolvimento, na década de 70. Estiveram no centro dos debates da *Conferência de Estocolmo sobre o*

⁴"Those who have inquired into the historical roots of the modern conservation doctrine have generally traced its popularization in North America to Gifford Pinchot, the first chief of the United States Forest Service... Yet Pinchot's ideas were also deeply imbued with the ethos of the Progressive era to which he belonged; indeed, in his book *The Fight for Conservation*, he identified 'development' as the first principle of conservation, with the 'prevention of waste' and 'development for the benefit of the many, and not merely the profit of the few.' (Nash, 1989:35)

Meio Ambiente Humano (1972), na Eco-92, e foram amplamente discutidas em publicações internacionais, como a *Estratégia Mundial para a Conservação*, da UICN/WWF (1980), e em *Nosso Futuro Comum* (1986).

O Preservacionismo

Se a essência da "conservação dos recursos" é o uso adequado e criterioso dos recursos naturais, a essência da corrente oposta, a preservacionista, pode ser descrita como a reverência à natureza no sentido da apreciação estética e espiritual da vida selvagem (*wilderness*). Ela pretende proteger a natureza contra o desenvolvimento moderno, industrial e urbano. Na história ambiental norte-americana, o conflito entre Gifford Pinchot e John Muir é usualmente analisado como um exemplo arquetipo das diferenças entre a conservação dos recursos e a preservação pura da natureza.

O preservacionismo norte-americano foi muito influenciado pelos escritos e pela obra de Henry David Thoreau que, em meados do século XIX, se baseavam na existência de um Ser Universal, transcendente no interior da Natureza.

"Usando a intuição, mais que a razão e a ciência, os humanos poderiam transcender as aparências físicas e perceber as correntes do Ser Universal que liga o mundo. Thoreau expressou a percepção resultante: 'A terra sobre a qual caminho não é um ser morto, uma massa inerte; é um corpo, um espírito, é orgânico e transparente as influências do espírito'. As florestas, declarou numa viagem em 1857 no Maine, não são sem dono, mas cheias de espíritos tão bons quanto eu. O que denominamos mundo selvagem, escreveu em 1859, é uma civilização diferente da nossa." (Nash, 1989:35-7)⁵

Um outro autor importante para o preservacionismo foi Marsh (1801-1882) que escreveu *Man and Nature or Physical Geography as Modified by Human Action* (1864) analisando, pela primeira vez nos Estados Unidos, os impactos negativos da nossa civilização sobre o meio ambiente. Marsh afirmava que o homem se esqueceu de que a terra lhe foi concedida para usufruto e não para

⁵"Using intuition, rather than reason and science, humans could transcend physical appearances and perceive the currents of the Universal Being binding the world together. Thoreau expressed the resulting perception: The earth I tread on is not a dead, inert mass; it is a body, a spirit, is organic and fluid to the influence of its spirit... The woods, he declared during an 1857 camping trip in Maine, were not tenantless, but choke full of spirits as good as myself any day... What we call 'wilderness', he wrote in 1859 'is a civilization other than our own'." (Nash, 1989:36-7)

consumo ou degradação. Como medida corretiva para a ação destruidora do homem, Marsh propôs uma "regeneração geográfica", a cura do planeta começando com o controle da tecnologia, o que, segundo ele, exigia uma grande revolução política e moral.

No entanto, foi John Muir o teórico mais importante do preservacionismo, abraçando um organicismo pelo qual a base do respeito pela natureza era seu reconhecimento como parte de uma comunidade criada à qual os humanos também pertenciam. Para esse autor, não somente os animais, mas as plantas, e até as rochas e a água eram fagulhas da Alma Divina que permeava a natureza. Seu preservacionismo puro pode ser visto na frase: "*If a war of races should occur between the wild beasts and Lord Man, I would be tempted to sympathize with the bears*" (Se ocorresse uma guerra de raças entre os animais selvagens e o Senhor-Homem, eu seria inclinado a me simpatizar com os ursos), (apud Nash, 1989:39)

Essas idéias, segundo as quais o homem não poderia ter direitos superiores aos animais (depois chamadas de biocêntricas), ganharam um apoio científico da História Natural, em particular da teoria da evolução, de Charles Darwin (1809-1882). De acordo com Nash, os livros de Darwin, *Sobre a Origem das Espécies* (1859) e *Descendência do Homem* (1871), colocando o homem de volta na natureza tornaram-se fontes importantes do ambientalismo e da ética ambiental. O preservacionismo teve também influências de idéias européias, como a noção de ecologia, cunhada pelo darwinista alemão Ernest Haeckel, em 1866, segundo a qual os organismos vivos interagem entre si e com o meio ambiente.

Como afirma Koppes:

"A conservação estética sofreu uma transição crítica quando sentiu a influência da ciência ecológica emergente. Nas mãos de Aldo Leopold e outros, a ecologia ofereceu tanto a técnica para o manejo do meio ambiente quanto uma apreciação elegante e artística da totalidade da natureza. Para uma sociedade pragmática, a ecologia forneceu uma base científica crucial que tinha as características da objetividade e da utilidade. A ecologia se afastou do cênico e do monumental. Ainda que cenários espetaculares devessem ser protegidos, a perspectiva ecológica deu prioridade à preservação de grandes áreas representativas do que Leopold chamou 'comunidades bióticas'. A ênfase também mudou para o visitante que tivesse um encontro mais autêntico com a natureza" (Koppes, 1988:247)⁶

⁶"Esthetic conservation underwent a critical transition as it felt the influence of the emerging science of ecology. In the hands of Aldo Leopold and others, ecology offered both a technique for the management of the environment and an elegant, artistic appreciation of the wholeness of nature. For a pragmatic society, ecology provided a crucial scientific underpinning which had overtones of objectivity and utility. Ecology shifted the focus from the scenic and monu-

Ao contrário de Thoreau, Muir era também um preservacionista ativista, ao definir os valores intrínsecos da natureza selvagem e ao lutar pela implantação de parques nacionais. A criação do Parque Nacional Yosemite, em 1890, foi uma de suas grandes vitórias, e ainda, dois anos depois, se tornou um dos fundadores de uma das mais influentes organizações ambientalistas, o *Sierra Club*.

As posições preservacionistas continuaram no início do século XX com os trabalhos de Aldo Leopold, nascido em 1887. Graduado em Ciências Florestais, em 1907, tornou-se administrador de parques nacionais no ano de 1909. Como professor em manejo de vida silvestre, a partir de 1933 na Universidade de Wisconsin, pôde beneficiar-se dos avanços da ecologia como ciência, principalmente da noção de ecossistema, criada por Tansley em 1935. Em 1949 escreveu um pequeno texto de 25 páginas intitulado *A Sand County Almanac*, que se tornou um dos livros mais importantes para os preservacionistas, no qual afirmou:

*"Toda ética se baseia numa só premissa: que o indivíduo é membro de uma comunidade com partes interdependentes."*⁷

Ficou célebre também uma de suas frases:

"Uma decisão sobre o uso da terra é correta quando tende a preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica. Essa comunidade inclui o solo, a água, a fauna e flora, como também as pessoas. É incorreto quando tende para uma outra coisa." (Leopold, 1949:224-5)⁸

Segundo Nash, essa visão abrangente e ética de Leopold que seguia o enfoque de uma história natural, foi abandonada pela maioria dos ecólogos do pós-guerra nos Estados Unidos, que se voltaram para a modelagem do ecossistema, tornando a ecologia uma ciência mais abstrata, quantitativa e reducionista (1989:73).

mental. Though spectacular scenery might still be protected, an ecological perspective gave primacy to the preservation of large areas representative of what Leopold called 'biotic communities'. In turn, emphasis shifted toward visitor's having a more authentic encounter with nature". (Koppes, 1988:247).

⁷"All ethics rest upon a single premise: that the individual is a member of a community of interdependent parts." (Leopold, 1949)

⁸"A land use decision is right when it tends to preserve integrity, stability and beauty of the biotic community and community includes the soil, watershed, fauna and flora, as well as people. It is wrong when it tends otherwise". (Leopold, 1949:224-5)

Apesar dos conflitos entre os conservacionistas dos recursos naturais, os "desenvolvimentistas" e os preservacionistas puros, a área dos parques nacionais e outras unidades de proteção aumentou consideravelmente nos Estados Unidos, passando de cerca de 14 milhões de acres em 1933 para cerca de 20 milhões em 1946 e o número de "monumentos naturais" passou de 33 para 86. Os equipamentos turísticos nos parques, que tinham sido incentivados desde o começo para atrair apoio das populações urbanas (estradas asfaltadas e carros foram autorizados desde 1918) e haviam crescido muito durante o New Deal, sofreram reduções importantes no pós-guerra, por causa de uma mudança de orientação no *National Park Service* (criado em 1918). Este Serviço de Parques, no entanto, cuja criação foi uma vitória da escola estética, passou a criar unidades de conservação seguindo critérios ecológicos, e não mais estéticos (Koppes, 1988).

Nos anos 50, entretanto, os trabalhos de Krutch retomaram os aspectos éticos do preservacionismo americano (*The Desert Year*, 1950; *The Voice of Desert*, 1956). Segundo esse antropólogo, "a vida selvagem e a idéia de vida selvagem é uma das moradas permanentes do espírito humano". (*The wilderness and the idea of wilderness is one of the permanent homes of the human spirit*) (Krutch, 1958:275); também considerava que a modificação da natureza era benéfica até o ponto em que não interferisse drasticamente com o ecossistema como um todo. Tudo na natureza tem seus limites, incluindo o progresso humano (apud Nash, 1989:73).

A escola de Aldo Leopold teve uma seguidora importante, a da bióloga Rachel Carson, que, tendo completado um mestrado em biologia, trabalhou no US Bureau of Fisheries (depois Fish and Wildlife Service), tendo escrito dois livros importantes sobre o mundo natural: *The Sea Around Us* (1951), e *Silent Spring* (1961). Este último foi particularmente importante por ter feito uma crítica severa contra o uso de biocidas, base da possante agroindústria americana. Ao concluir *Silent Spring*, Carson constatou que o controle da natureza é uma sentença concebida na arrogância, nascida na idade neandertalense da biologia e da filosofia, quando se supunha que a natureza existia para conveniência do homem.

No pós-guerra, os conflitos entre os três setores da "*Progressive Era*" continuaram, com avanços significativos dos que propugnavam eficiência no uso dos recursos naturais e dos "desenvolvimentistas", por meio da construção de inúmeras hidrelétricas, sobretudo no Oeste. A escola estético/ecológica (preservacionista) também conseguiu vitórias significativas, assegurando a

inviolabilidade dos parques nacionais, construindo uma base importante para o movimento ambientalista emergente dos anos 60 e 70. A terceira escola, a distributivista, lutava por melhor equidade na distribuição dos recursos naturais; no entanto, foi a que teve menos êxito pois a ausência de movimentos sociais fortes dificultou uma maior democratização social nos Estados Unidos. Como analisa ainda Koppes:

"Algumas das mudanças na visão de natureza, pelos americanos evitaram desastres, outras contribuíram para um aprofundamento dos problemas ambientais. A emergência necessária de uma perspectiva ecológica dramaticamente transformada nos anos 60 foi testemunha da herança ambígua do movimento conservacionista." (Koppes, 1988:251)⁹

⁹"Some of the changes in the way Americans approached their environment had averted disaster, others contributed to the deepening of environmental problems. The necessary emergence of a dramatically transformed environmental perspective in the 1960's testified to the ambiguous legacy of the conservation movement". (Koppes, 1988:251)

2

Da Crítica à Exportação do Modelo de Parques Nacionais Norte-Americanos

O MODELO de parques nacionais sem moradores para a preservação da vida selvagem sofreu críticas tanto dentro quanto fora dos Estados Unidos, e parte das internas partiu dos preservacionistas puros. Rodman (1973) afirma que a criação dos parques obedeceu a uma visão antropocêntrica, uma vez em que beneficiava as populações urbanas e valorizava, principalmente, as motivações estéticas, religiosas e culturais dos humanos, o que nos mostra o fato de que a natureza selvagem não foi considerada um valor em si, digno de ser protegido. A idéia de que a natureza tem um valor em si mesma provém basicamente dos que advogam direitos ao mundo natural independentemente da utilidade que possa ter para o homem (Nash, 1989; Fox, 1990; Serres, 1990). Ainda para Rodman (1973), esse modo de preservação por meio de áreas naturais protegidas é inadequado e injustamente seletivo, pois privilegia áreas naturais que são apelativas do ponto de vista estético, segundo valores ocidentais, como as florestas, grandes rios, *canyons*, discriminando áreas naturais menos "nobres", como pântanos, brejos etc, ainda que estas possam ser essenciais para o funcionamento dos ecossistemas.

Ademais, segundo Ekersley (1992), considerar as unidades de conservação como "ilhas" e colocar de lado pedaços de áreas selvagens, ignorando os problemas crescentes de superpopulação e poluição que, paulatinamente, apresentarão impactos negativos sobre as áreas naturais remanescentes, representa, de um ponto de vista ecológico, uma atitude derrotista.

Baird Callicot (1991), filósofo ecocêntrico, criticou o conceito de *wilderness*, uma vez que marca uma separação entre a humanidade e a natureza, considerando-o etnocêntrico, não levando também em consideração o manejo tradicional das áreas naturais do Novo Mundo. Segundo esse filósofo, tal dicotomia entre o homem e a natureza é preocupante, devendo desenvolver-se, sempre

que possível, um enfoque mais dinâmico e simbiótico da conservação, sem desprezar os humanos que vivem em certa harmonia com a natureza.

Mais recentemente, Gomez-Pompa e Kaus (1992) também criticaram a noção de "mundo natural" que reflete uma percepção das populações urbanas a respeito da natureza:

"O conceito de 'wilderness' (mundo natural/selvagem) como terra intocada ou domesticada é, fundamentalmente, uma percepção urbana, uma visão de pessoas que vivem longe do ambiente natural de que dependem como fonte de matéria-prima. Os habitantes da zona rural têm percepções diferentes das áreas que os urbanos designam como wilderness, e baseiam seu uso da terra em visões alternativas. Os grupos indígenas dos trópicos, por exemplo, não consideram a floresta tropical como selvagem: é sua casa. Muitos agricultores entram numa relação pessoal com o meio ambiente. A natureza não é mais um objeto, mas um mundo de complexidade em que os seres vivos são freqüentemente personificados e endeusados mediante mitos locais. Alguns desses mitos são baseados na experiência de gerações e suas representações das relações ecológicas podem estar mais perto da realidade que o conhecimento científico. O termo conservação pode não fazer parte de seu vocabulário, mas é parte de seu modo de vida e de suas percepções das relações do homem com a natureza." (p. 273)

Esses autores afirmam que muitas das verdades sobre a natureza selvagem e conservação hoje aceitas provêm de fontes não-científicas:

"O ambiente natural e o mundo urbano são vistos como uma dicotomia e a preocupação normalmente está focalizada nas ações humanas que diretamente afetam a qualidade da vida dentro dos padrões urbanos. Montanhas, desertos, florestas e vida selvagem são considerados wilderness, uma área para ser conservada e mantida na ausência de populações. Essas áreas são vistas como ambientes naturais semelhantes aos que existiram antes da interferência humana, ecossistemas delicadamente equilibrados que precisam ser preservados para nosso prazer e uso da nossa geração e das futuras. Por exemplo, o conceito de vida selvagem como área não habitada influenciou o pensamento e a política do mundo ocidental. A conservação é vista através de uma janela para o passado, para o início remoto da humanidade, bem antes do conforto da vida moderna. Gostamos de conservar e preservar aquilo que lembra nosso lugar no tempo evolutivo e que contrasta com nossas crenças sobre a natureza humana. E, no entanto, pesquisas recentes indicam que muita vida selvagem tem sido influenciada pelas atividades humanas." (Gomez-Pompa & Kaus, 1992:271-2)¹

¹"The natural environment and the urban world are viewed as a dichotomy and the concern is usually focused on those human actions that negatively affect the quality of life by urban standards. Mountains, deserts, forests and wildlife all make up that which is conceived as 'wilderness', an area enhanced and maintained in the absence of people. These areas are seen as pristine environments similar to those that existed before human interference, delicately balanced ecosystems that need to be preserved for our enjoyment and use and that of future generations. For instance, the concept of wilderness as an area without people has influenced thought and policy throughout the western world. People see in the wilderness a window to

Sintetizando, a corrente preservacionista que serviu de ideologia para o movimento conservacionista americano, vê nos parques nacionais a única forma de salvar pedaços da natureza, de grande beleza, dos efeitos deletérios do desenvolvimento urbano-industrial. Baseia-se, sem dúvida, nas conseqüências do avanço do capitalismo sobre o oeste selvagem, nos efeitos da mineração sobre rios e lagos americanos. Dentro dessa perspectiva, qualquer intervenção humana na natureza é intrinsecamente negativa. Por outro lado, desconsidera o fato que os índios americanos tinham podido viver em harmonia com a natureza por milhares de anos. Esse modelo de convivência parece não ser mais possível para aqueles ideólogos da "conservação".

O modelo de conservacionismo norte-americano espalhou-se rapidamente pelo mundo recriando a dicotomia entre "povos" e "parques". Como essa ideologia se expandiu sobretudo para os países do Terceiro Mundo, seu efeito foi devastador sobre as "populações tradicionais" de extrativistas, pescadores, índios, cuja relação com a natureza é diferente da analisada por Muir e os primeiros "ideólogos" dos parques nacionais norte-americanos. É fundamental enfatizar que a transposição do "modelo Yellowstone" de parques sem moradores vindos de países industrializados e de clima temperado para países do Terceiro Mundo, cujas florestas remanescentes foram e continuam sendo, em grande parte, habitadas por populações tradicionais, está na base não só de conflitos insuperáveis, mas de uma visão inadequada de áreas protegidas. Essa inadequação, aliada a outros fatores como: graves conflitos fundiários em muitos países; noção inadequada de fiscalização; corporativismo dos administradores; expansão urbana; profunda crise econômica e a dívida externa de muitos países subdesenvolvidos, estão na base do que se define como a "crise da conservação". Como avaliam Gomez-Pompa e Kaus (1992):

"Conservacionistas tradicionais vêem o valor estético, biológico e ecológico, mas não necessariamente vêem as populações humanas. Muitas vezes eles não conseguem ver os efeitos das ações humanas do passado ou do presente, nem diferenciar os diversos tipos de uso, ou reconhecer o valor econômico de um uso sustentável." (Gomez-Pompa & Kaus, 1992:273)²

the past, to the remote beginnings of humankind long before the comforts of modern life." (Gomez-Pompa & Kaus, 1992:271-2)

²"Traditional conservacionists, on the other hand, see the aesthetic, biological and ecological value of the same land but do not necessarily see the people. They often fail to see the effects of past or current human actions, to differentiate among types of human use, or to recognize the economic value of sustainable use." (Gomez-Pompa & Kaus. In: *Bioscience*, 42(4):273, April 1992)

As críticas mais recentes à inadequação do modelo de Yellowstone aos países subdesenvolvidos que apresentam uma grande diversidade cultural, sobretudo de populações tradicionais, atualmente provêm, sem dúvida, dos que adotam um enfoque sócio-ambientalista, próprio da ecologia social, ou da ecologia socialista (ou neomarxista). Uma nova modalidade de conservação surgiu da associação entre movimentos sociais que lutam pelo direito de acesso à terra e aos recursos naturais por camponeses, pescadores, ribeirinhos, povos da floresta e de setores do ambientalismo do Terceiro Mundo para os quais a crise ambiental está profundamente associada à crise do modelo de desenvolvimento, à miséria crescente e à degradação ambiental. Exemplos de ambientalismo social dos países meridionais são: o Movimento dos Seringueiros, dos Povos da Floresta na Amazônia Brasileira, dos Atingidos pelas Barragens; o Movimento Chipko e dos Pescadores artesanais na Índia; o dos Povos da Floresta na Malásia etc. (Diegues, 1989, 1994; Bandyopadhyay & Shiva, 1988; Wadman, 1992). No bojo desses movimentos, por alguns chamados de "ecologismo camponês" (Viola & Leis, 1991), está a crítica a um ambientalismo importado dos países industrializados que não reflete as aspirações e os conceitos sobre a relação homem/natureza nos países do Sul. Segundo Redclift (1984), o ambientalismo nos países do Norte surge com a rejeição do industrialismo e dos seus valores consumistas. Muito raramente incluem o problema da pobreza e, principalmente, a má distribuição de renda. Nesse sentido, parte considerável do ambientalismo dos anos 60 e 70, nos países industrializados, nasceu com a opulência das nações ricas. Entretanto, nos anos 80, ficou mais difícil a defesa do ambientalismo primeiro-mundista, por causa da grave recessão que gerou altas taxas de desemprego.

3

Escolas Atuais de Pensamento Ecológico e a Questão das Áreas Protegidas

ANOS 60, portanto, marcaram o aparecimento de um novoecologismo em contraposição à antiga "proteção da natureza", cujas instituições provinham do século XIX (sociedades de proteção da natureza, da vida selvagem, dos animais etc). Esse novo ecologismo provinha de um movimento de ativistas que partiam de uma crítica da sociedade tecnológico-industrial (tanto capitalista quanto socialista), cerceadora das liberdades individuais, homo-geneizadora das culturas e, sobretudo, destruidora da natureza. A preocupação fundamental da maioria desse movimentos, tanto nos Estados Unidos quanto na Europa, não era a proteção de uma única espécie de animal ou de um parque nacional isoladamente.

O novo ecologismo surgiu com as agitações estudantis de 1968, nos Estados Unidos e na Europa. As questões ecológicas passaram a ser uma das bandeiras de luta, ao lado do antimilitarismo/pacificismo, direitos das minorias etc. Como afirma Simonnet (1979), maio de 1968 foi um sobressalto na história e um movimento pela vida "contra o mundo senil e triste". A crítica da vida quotidiana nas sociedades industriais, opulentas e consumistas formulada pela revolta de 68 foi retomada pelos ecologistas contestatários.

*"A sociedade de consumo foi atacada pela miséria da vida quotidiana; urbanismo concentrador, reinado do quantitativo em detrimento do qualitativo, alienação crescente do indivíduo pelos valores econômicos, comunicação mediatizada, solidão na multidão, individualismo pequeno burguês. Já em 68, essa juventude advertia: consuma mais, você viverá menos, antecipando as críticas econômicas do ecologismo."*¹

¹"La société de consommation était fustigée à travers la misère de la vie quotidienne; urbanisme concentrationnaire, règne du quantitatif au détriment du qualitatif, alienation croissante de l'individu par les valeurs économiques, Communications médiatisées, solitude dans la foule, individualisme petit-bourgeois. Déjà en 68 elle avertissait: Consommez plus, vous vivrez moins, préfigurant ainsi les critiques économiques de l'écologisme". (Simonnet, 1979:94-5)

Nos Estados Unidos, o ecologismo foi inspirado pelos escritos de Henry D. Thoreau, pelo poeta Gray Snyder — o poeta do "poder verde" — para quem as árvores e as águas eram classes tão exploradas como o proletariado. E, ainda, por Barry Commoner (1971) que responsabilizava a tecnologia moderna pela crise ambiental, por Rachel Carson (1962) em sua denúncia contra o uso dos biocidas, pelo debate sobre a questão populacional proposto por Ehrlich (1971). Ele também recebeu uma grande influência da "contracultura", vigorosa nos anos 60 e que constitui uma das inspirações do movimento *hippie*.

Na França, o novo ecologismo foi influenciado por Pierre Fournier que propôs a volta às práticas de uma vida ecologicamente sadia, o retorno ao campo e à vida em comunidade, na tentativa de criar ilhas de uma sociedade ideal, livre e libertária à semelhança do que ocorria na Califórnia, com as comunidades *hippies*. Estas, no meio rural, procuravam uma vida de auto-suficiência, mediante o uso de *tecnologias doces*, tecnicamente apropriadas e socialmente controladas, sob a inspiração dos escritos de Boockchin. Na França, o movimento teve influência de Ivan Illich, de Serge Moscovici, de René Dumont. Esse novo ecologismo foi profundamente marcado pela "futuraologia", pelo profetismo alarmista: o futuro incerto do planeta; o esgotamento dos recursos naturais; a superpopulação humana; a poluição ecocida; as tecnologias opressivas; a guerra nuclear; a ciência dominada pela tecnocracia. As contrapropostas ecologistas foram feitas na direção de uma sociedade libertária, constituídas de pequenas comunidades auto-suficientes, utilizando uma ciência, um trabalho e uma tecnologia não alienante e a afirmação da sociedade civil em contraposição a um Estado centralizador. Os ecologistas definem a sociedade civil como:

"(...) um conjunto de relações sociais que não entram no quadro institucional: as atividades autônomas e serviços de ajuda mútua — uma cooperativa de habitantes ou uma associação — mas também as relações de pessoa a pessoa numa comunidade, num prédio, num quarteirão. " (Simonnet, 1979:45)²

Nesse movimento de ruralização e proposta de volta às comunidades rurais manifestou-se uma utopia simplista: o retorno aos modelos de convívio das sociedades primitivas.

² "(...) l'ensemble des relations sociales qui n'entrent pas dans un cadre institutionnel: les activités autonomes d'entraide, les services mutuels — une coopérative d'habitants ou une association — mais aussi les liens de personne à personne dans une communauté, un immeuble, un quartier." (Simonnet, 1979:45)

"O bom selvagem e o velho agricultor foram considerados detentores do conhecimento e da sabedoria em razão de sua pouca adaptação à tecnologia moderna. A aldeia rústica e modesta se tornou o arquétipo da vida comunitária e os trabalhos rurais e artesanais, atividades doces e agradáveis pois eram realizados em estreita comunhão com a nature-za." (Simonnet, 1979:119)³

Coexiste, segundo Simonnet (1979), com o ecologismo antes descrito, um anterior — o da defesa da natureza, inspirado nas sociedades de proteção, como por exemplo a *Sociedade Imperial Zoológica*, fundada em 1854 na França e depois transformada na *Sociedade Nacional de Proteção da Natureza*, responsável, naquele país, pela criação dos primeiros parques nacionais, no começo do século XX.

A luta contra as centrais nucleares, no entanto, foi um dos fatores que, de certa forma, unificou essas várias formas de ecologismo. Por outro lado, colocando publicamente temas de grande alcance político, como a energia nuclear, a autonomia local, o crescimento econômico, os ecologistas se afastaram das forças políticas tradicionais, mas começaram a se colocar como força política. Desde o início, houve divergência quanto à necessidade da participação política institucional. Os mais radicais se negavam a participar do jogo político tradicional, com receio de que as bandeiras de luta fossem apropriadas pelos Governos, como ocorreu com a criação do Ministério do Meio Ambiente da França, em 1971, confiado posteriormente a expoentes importantes do movimento ecologista. Outros ecologistas passaram a organizar um vasto movimento social nos vários países europeus, formando os partidos verdes, que a partir do final dos anos 80 disputavam eleições locais, regionais e nacionais com peso cada vez maior.⁴

As reflexões acima levam naturalmente à necessidade de uma análise mais aprofundada sobre os enfoques e teorias hoje existentes nas várias escolas que tratam das questões ambientais e, para ser mais específico, das áreas naturais protegidas. Esse último tema é paradigmático, uma vez que expressa modos diferenciados de perceber a questão do homem em relação ao meio ambiente.

³"Le bon sauvage et le vieil agriculteur ont eux aussi été considérés comme les détenteurs des clefs de la connaissance et de la sagesse en raison de leur inadaptation à la technologie moderne. Le village rustique et modeste est devenu par la même occasion l'archétype de la vie communautaire, et les travaux ruraux et artisanaux de activités douces et agréables puisque en communion étroite avec la nature." (Simonnet, 1979:119)

⁴ Para uma análise mais detalhada da participação política ver: Porritt & Winner, 1988; McCormick, 1992; Viola, 1986; Pádua, 1987.

Segundo Ekersley (1992), as questões da proteção do *mundo selvagem* e do *crescimento populacional* são divisores de água nos movimentos e nos vários enfoques ambientalistas. Ele afirma que os chamados "ecocêntricos" tendem a advogar não somente uma diminuição do aumento populacional humano, mas também a redução dos humanos em números absolutos. Além disso, defendem a criação de áreas naturais protegidas, independentemente de sua utilidade para os homens.

Já os que têm uma visão mais antropocêntrica não dão tanta importância à questão do crescimento populacional, afirmando que uma melhor distribuição da riqueza entre ricos e pobres, e a melhoria da qualidade de vida levam a uma diminuição das taxas demográficas. A criação em larga escala de áreas naturais protegidas, segundo essa corrente de pensamento só se justifica pelos benefícios que ela traria para a humanidade. Por outro lado, Ekersley indica também os denominadores comuns que irmanam os movimentos ambientalistas recentes chamados por ele de "emancipatórios", como a crítica contundente aos modelos de desenvolvimento e de sociedades hoje existentes nas sociedades avançadas; ao aumento do fosso que separa as sociedades materialmente ricas das pobres; ao consumismo desenfreado dos ricos; ao uso de tecnologias pesadas (nucleares etc); à perda da diversidade biológica; à crescente degradação ambiental; à marginalização dos movimentos das chamadas minorias (indígenas, mulheres, negros etc); à homogeneização das culturas e perda das identidades culturais; à indústria da guerra; ao poder das multinacionais etc.

Quais são as idéias, as visões subjacentes a esses movimentos ambientalistas?

Em primeiro lugar, para um certo número de autores, distinguem-se basicamente dois grandes enfoques na análise da relação homem/natureza. A primeira, chamada de "biocêntrica" ou "ecocêntrica", pretende ver o mundo natural em sua totalidade, na qual o homem está inserido como qualquer ser vivo. Além disso, o mundo natural tem um valor em si mesmo, independente da utilidade que possa ter para os humanos. A outra corrente é a chamada "antropocêntrica" (sobretudo pelos primeiros) porque opera na dicotomia entre homem e natureza, e para a qual o primeiro tem direitos de controle e posse sobre a segunda, sobretudo por meio da ciência moderna e da tecnologia. A natureza não tem valor em si, mas se constitui numa reserva de "recursos naturais" a serem explorados pelo homem.

Alguns autores foram buscar na religião cristã ocidental as bases dessa dicotomia e do domínio do homem sobre a natureza. Assim, Lynn White Jr.,

em 1966, escreveu um artigo intitulado: "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", em que assinala que na interpretação ocidental da Bíblia estava uma das justificativas do domínio do homem sobre a natureza. Por outro lado, o cristianismo oriental teria incorporado uma visão mais contemplativa da natureza. Outros, no entanto, afirmam que religiões orientais não evitaram a degradação ambiental, citando o caso do Japão. (Thomas, 1983)

Essa dicotomia homem-natureza e o enfoque antropocêntrico ter-se-iam agravado com o surgimento da ciência moderna, em que o mundo natural se torna objeto do conhecimento empírico-racional. Essa ciência, segundo Bacon, tinha por finalidade devolver ao homem o domínio sobre a criação que havia parcialmente perdido com o pecado original.

A visão antropocêntrica era muito clara na Inglaterra do século XVIII, quando a autoridade humana sobre o mundo natural era virtualmente ilimitada e a domesticação dos animais uma atividade considerada benéfica para o homem. Descartes levou essa separação entre o homem e a natureza ao extremo, pregando um Deus totalmente transcendente, externo à Criação. Afirmava que somente o homem era um animal racional e negava a existência de alma aos animais, abrindo caminho aos maus-tratos aos animais. Nesse contexto, a função da religião era controlar os instintos animais do ser humano. A partir do século XIX, essa atitude começou a mudar, com o avanço da História Natural, com a valorização do mundo selvagem em relação à natureza domesticada.

Essas visões antagônicas em relação ao papel do homem na natureza foram descritas por vários autores:

Worster (1977) identifica a primeira visão como a "arcadiana", bucólica, representada pelos trabalhos de Gilbert White, pároco inglês do século XVII; e a segunda como a "visão imperial", baseada na concepção racionalista de Descartes para o qual o homem é um único ser dotado de razão e de meios de dominar o mundo natural, conhecendo suas leis por meio da ciência moderna. Moscovici (1975) também analisa essa dicotomia, denominando a primeira visão como um paradigma heterodoxo, que se opõe à visão judaico-cristã de domínio da natureza e à visão "ortodoxa", paradigma dominante que enfatiza a noção de domesticação do mundo natural.

O'Riordan (1981) identifica a primeira como "ecocêntrica", na qual os animais e as plantas têm direito à existência independente do homem; e a "tecnocêntrica", para a qual o mundo natural deve servir ao homem. Dicotomia semelhante é assinalada por Bookchin (1976) ao opor o "ambientalismo" e a "ecologia social".

Para uma análise mais detalhada da questão do "mundo natural selvagem" é necessário um certo aprofundamento em algumas escolas recentes como as citadas abaixo.

A Ecologia Profunda (*Deep Ecology*)

O termo *ecologia profunda* foi cunhado por Arne Naess, filósofo norueguês, em 1972, com a intenção de ir além do simples nível factual da ecologia como ciência, para um nível mais profundo de consciência ecológica. Além do próprio Naess, Bill Devall e George Sessions (Estados Unidos), e Warwick Fox (Austrália), continuam desenvolvendo uma série de princípios básicos dessa linha de pensamento que foi descrita em 1984 como sendo: a vida humana e não humana têm valores intrínsecos independentes do utilitarismo; os humanos não têm o direito de reduzir a biodiversidade, exceto para satisfazer suas necessidades vitais; o florescimento da vida humana e das culturas são compatíveis com um decréscimo substancial da população humana. O florescimento da vida não humana requer tal decréscimo; a interferência humana na natureza é demasiada; as políticas devem, portanto, ser mudadas, afetando as estruturas econômicas, tecnológicas e ideológicas.

Esse enfoque é preponderantemente biocêntrico, mas tem grande influência espiritualista, seja cristã, seja de religiões orientais, aproximando-se frequentemente de uma quase adoração do mundo natural.

Em relação às áreas naturais, os autores citados são ainda mais estritos que os "preservacionistas". Consideram que a natureza deve ser preservada por ela própria, independente da contribuição que as áreas naturais protegidas possam fazer ao bem-estar humano. A ecologia profunda foi de alguma forma redefinida por Warwick Fox, criador da chamada ecologia transpessoal (Fox, 1990). Essa tendência ecologista adere também aos princípios dos direitos intrínsecos do mundo natural, da denominada liberação da natureza, dando grande importância aos princípios éticos que devem reger as relações homem/natureza.

A ecologia profunda sofreu severas críticas dos ecologistas sociais, partindo da própria concepção do conhecimento proposto pelos ecologistas profundos. Porrit e Winner (1988) afirmam ser inócuo pedir ao ser humano que "pense como uma montanha", como pretendem esses últimos. O homem somente raciocina como ser humano, por mais solidário que seja em relação ao mundo natural, e por mais que evite ser antropocêntrico. Bookchin, adepto da ecologia social, vai ainda mais longe, afirmando que a posição dos ecologistas pro-

fundos é neomalthusiana, pois ignora o fato de que os problemas ecológicos de hoje têm raízes nas questões sociais. E ainda, alerta para o perigo do "ecofascismo" embutido em algumas proposições dessa escola. Simonnet (1979) chama a atenção para o biologicismo das posições preservacionistas pelo qual as sociedades humanas, em sua organização, deveriam inspirar-se na natureza, ou seja, nas características do mundo natural (o equilíbrio homeostático, diversidade biológica etc.) como modelos para as sociedades humanas. E conclui:

"A história demonstrou que toda justificação da ordem social pelas leis da natureza serviu ao totalitarismo (o nazismo se prevaleceu da seleção natural)." (Simonnet, 1979:76)⁵

Ecologia Social

O principal expoente dessa tendência é Murray Bookchin, professor de ecologia social e conhecido ativista ambiental norte-americano. Criou esse termo, em seu trabalho *Ecology and Revolutionary Thought* (1964), no qual a degradação ambiental é vista como diretamente ligada aos imperativos do capitalismo. Como os marxistas, vê na acumulação capitalista a força motriz da devastação do planeta.

Os ecologistas sociais vêem os seres humanos primeiramente como seres sociais; não como uma espécie diferenciada (como pretendem os ecologistas profundos), mas constituída de grupos diferentes como: pobres e ricos; brancos e negros; jovens e velhos. Por outro lado, criticam a noção de Estado e propõem uma sociedade democrática, descentralizada e baseada na propriedade comunal de produção. São considerados anarquistas e utópicos, e nesse ponto se afastam dos marxistas clássicos a quem criticam.

Em seu livro clássico *Toward an Ecological Society*, publicado em 1980, Bookchin faz uma distinção entre ambientalismo e ecologia:

"O ambientalismo tende cada vez mais a refletir uma sensibilidade instrumental na qual a natureza é vista meramente como um hábitat passivo, uma aglomeração de objetos externos e forças que devem servir ao uso humano, independente do que esses possam ser. O ambientalismo trabalha com os recursos naturais, recursos urbanos e até com recursos humanos. O ambientalismo não considera a questão básica de nossa sociedade em que o

⁵ "L'histoire a montré que toute justification de l'ordre social par les lois de la nature avait servi le totalitarisme (le nazisme s'est prévalu de la sélection naturelle!)." (Simonnet, 1979:76)

homem deve dominar a natureza; ainda mais, ele procura facilitar essa dominação com o desenvolvimento de técnicas para diminuir os males causados pela dominação em si. A questão da dominação não é considerada." (Bookchin, 1980:59)⁶

Ele advoga o termo *ecologia* porque propõe uma concepção mais ampla da natureza e da relação da humanidade com o mundo natural. No entanto, seguindo uma visão ecocêntrica, considera o equilíbrio e a integridade da biosfera como um fim em si mesmo, insistindo que o homem deve mostrar um respeito consciente pela espontaneidade do mundo natural. Critica as hierarquias existentes nas sociedades modernas e seus sistemas de poder, contrapondo-as com as denominadas primitivas que:

"(...) baseadas na simples divisão sexual do trabalho e que não têm Estado nem instituições hierárquicas, não vivem a realidade como nós, através de um filtro que categoriza os fenômenos em 'superiores' ou 'inferiores', ou 'de cima' e 'de baixo'. O sentido de união dentro do grupo, por sua vez, se estende por projeção para as relações com a natureza. Psicologicamente, as pessoas em comunidades orgânicas devem pensar que exercem maior influência sobre as forças naturais que a exercida pela tecnologia simples; uma ilusão que adquirem por rituais e magias. No entanto, por mais elaborados que sejam estes rituais, o sentido humano da dependência do mundo natural, de seu ambiente imediato, nunca desaparece. A comunidade orgânica sempre tem uma dimensão natural para isso, e a comunidade é considerada parte do equilíbrio da natureza — uma comunidade de solo ou floresta — resumidamente, uma verdadeira comunidade ecológica ou uma ecocomunidade específica a seu ecossistema, com um sentido ativo de participação no ambiente total e nos ciclos da natureza." (Bookchin, 1980:61-2)⁷

⁶"Environmentalism tends increasingly to reflect an instrumentalist sensibility in which nature is viewed merely as a passive habitat, an agglomeration of external objects and forces, that must be made more serviceable for human use irrespective of what uses may be. Environmentalism in effect, deals with *natural resources*, *urban resources*, even *human resources*. Environmentalism does not bring into question the underlying notion of the present society that man must dominate nature; rather, it seeks to facilitate that domination by developing techniques for diminishing the hazards caused by domination. The very notion of domination itself is not brought into question." (Bookchin, 1986:59)

⁷"(...) that are based on a simple sexual division of labour, that lack states and hierarchical institutions, do not experience reality as we do through a filter that categorizes phenomena in terms of 'superior' and 'inferior' or 'above' and 'below'. The sense of unity within the group, in turn, extends by projection to the relationship of the community with the natural world. Psychologically, people in organic communities must believe that they exercise a greater influence on natural forces than is afforded by the relatively simple technology, an illusion they acquire by group rituals and magical procedures. Elaborate as these rituals and procedures may be, however, humanity's sense of dependence on the natural world, indeed, on its immediate environment, never entirely disappears. The organic community always has a natural dimension to it, but now the community is conceived to be part of the balance of nature — a forest community or a soil community — in short, a truly ecological community or ecocommunity peculiar to its ecosystem, with an active sense of participation in the overall environment and the cycles of nature." (1980:61-2)

Dentro de uma visão utópica, Bookchin busca nessas comunidades primitivas um exemplo e um modelo para uma nova sociedade, em que a tecnologia estaria sempre a serviço do homem.

Eco-Socialismo/Marxismo

O ecomarxismo tem suas origens no movimento de crítica interna do marxismo clássico no que diz respeito à concepção do mundo natural, principalmente a partir da década de 60. Para os ecomarxistas a visão da natureza para Marx é tida como estática, pois a considera apenas em virtude da ação transformadora do homem, por meio do processo de trabalho, proporcionando-lhe as condições naturais desse trabalho e o arsenal dos meios de subsistência.

Uma das explicações para esse ponto de vista é dada por Hobsbawm (1971), sugerindo que Marx se preocupou fundamentalmente com a explicação do sistema capitalista onde a natureza já aparecia como simples mercadoria, e marginalmente com as sociedades primitivas, onde o mundo natural foi pouco modificado devido ao parco desenvolvimento das forças produtivas. Essas sociedades primitivas eram consideradas por Marx como desenvolvimentos puramente locais da humanidade e como idolatria da natureza. Na sociedade capitalista, a natureza não é mais reconhecida como um poder mas como objeto de consumo ou meio de produção (Karl Marx, *Fundamentos da Crítica da Economia Política*).

Gutelman (1974) critica essa noção marxista clássica de natureza como condição invariante da produção ao propor o conceito de *forças produtivas da natureza* (fotossíntese, cadeias tróficas), em contraposição à noção de forças produtivas históricas. Segundo esse autor, as forças produtivas naturais são fundamentais para a explicação do funcionamento das sociedades pré-capitalistas, mas também devem ser incorporadas na análise das capitalistas.

Skibberg (1974) vai mais além ao afirmar que a infra-estrutura não é composta somente pelas forças produtivas do trabalho e pelas relações sociais de produção, mas também pelas forças produtivas da natureza. De acordo com sua análise, a contradição básica na sociedade capitalista deve incorporar também a existente entre as forças produtivas históricas e as forças produtivas da natureza. Quando essas não podem mais operar (por exemplo, a capacidade de depuração dos ecossistemas, a fotossíntese), cria-se um impasse para a própria reprodução da sociedade.⁸

⁸ Para uma análise marxista mais detalhada da questão natural ver Diegues (1983, cap. V, p. 2).

Entre os neomarxistas está Moscovici, que em 1969 escreveu *La Societé contre Nature*, obra de grande influência sobre os movimentos estudantis do final da década de 60. Em 1974, em *Hommes Domestiques, Homm.es Sauvages*, Moscovici destaca a importância dos trabalhos de juventude de Marx para o entendimento da relação homem/natureza.

Suas idéias de base, no entanto, se dirigem a uma crítica à oposição entre o culturalismo e o naturalismo. O primeiro seria um conjunto de idéias que se apóia sobre a história, a cultura e a sociedade. O culturalismo vê na natureza a enfermidade do homem, uma ameaça à qual a cultura serve como defesa, como terapêutica. O naturalismo, ao contrário, se traduz numa aversão pela sociedade e pela cultura.

Essas duas correntes, segundo Moscovici, falam linguagens diferentes. O culturalismo tem por princípio a ruptura entre a sociedade e a natureza, repetida pela separação entre o homem e a natureza, entre a história e a natureza, entre as ciências do homem e as da natureza. A sociedade teria todas as qualidades e a natureza, todos os defeitos (Moscovici, 1974). Todos os esforços do homem são feitos para aumentar o espaço entre a sociedade e a natureza, e a própria evolução tenderia a distanciar o homem em relação ao mundo natural. Afirma que o culturalismo se constitui, na visão ortodoxa, dominante, nas filosofias ocidentais.

O culturalismo, como visão ortodoxa, também se reflete numa visão em que, de um lado, existe o homem natural, selvagem, sem família, ciência ou religião, sem lógica e detentor somente de um pensamento simbólico e mítico; e, de outro lado, o homem domesticado, em plena posse dos poderes intelectuais, sociais, técnicos e científicos. O primeiro é um ente distante de nós, primitivo, inferior (como também o camponês, ou a mulher, a criança); o segundo, um ser superior, distante da natureza. A essa divisão, corresponde também uma divisão entre as ciências, cabendo à antropologia o estudo dos primeiros. A cena final, segundo o culturalismo, é a vitória da civilização, da domesticação do mundo natural, do homem natural.

O naturalismo afirma a unidade entre a sociedade e a natureza, entre a ciência do homem e da natureza. O homem está dentro da natureza, e essa realidade não pode ser abolida. Ela não é um meio exterior ao qual o homem se adapta. O homem é natureza, e a natureza, seu mundo. O naturalismo é ameaçador, porque é contrário à visão antropocêntrica do mundo. Constitui uma corrente heterodoxa, minoritária na história das idéias ocidentais.

Para Moscovici, o naturalismo está em plena mutação, deixando de ser uma negação do culturalismo, passando de uma posição de reação para uma posição ativa, de uma proteção ingênua do mundo natural para a afirmação de uma nova relação entre homem/natureza.

Esse *novo naturalismo*, segundo Moscovici, baseia-se em três idéias principais:

a) O homem produz o meio que o cerca e é ao mesmo tempo seu produto. Nesse sentido, se deve considerar normal a intervenção do homem no curso dos fenômenos e dos ciclos naturais, à semelhança das outras espécies que, segundo suas faculdades, agem sobre as substâncias, as energias e a vida das outras espécies. O que traz problemas não é o fato, mas a maneira como o homem intervém na natureza. Uma natureza pura, não transformada, é um museu, uma reserva, um artifício de cultura como outros, na qual somente o naturalismo reativo acredita. Desse modo, o fundamental não é a natureza em si, mas a relação entre o homem e a natureza. Como afirma Moscovici:

"Antes de tudo, trata-se de considerar o homem como uma força da natureza, uma força entre outras. Seu interesse lhe aconselha a estreitar as ligações, de permitir que as outras forças se desenvolvam, se renovem, em vez de esgotá-las numa busca sem-fim de energias a explorar e de espécies para destruir, de uma abundância que se transforma continuamente em escassez; de renunciar a esta atitude predatória tão fortemente ancorada nele."(Moscovici, 1974:120)⁹

b)A segunda idéia considera a natureza parte de nossa história. Não se trata de voltar atrás para reencontrar uma harmonia perdida. A natureza é sempre histórica e a história sempre natural (Moscovici, 1974:121). O problema que se coloca hoje é encontrar o estado da natureza conforme nossa situação histórica.

c)A terceira idéia: a coletividade e não o indivíduo se relaciona com a natureza. A sociedade pertence à natureza, conseqüentemente é produto do mundo natural por um trabalho de invenção constante. Ela é ao mesmo tempo parte e criação da natureza. E no entanto, a partir do Neolítico, com a aparição das

⁹"Avant tout, il s'agit de considérer l'homme une force de la nature, une force parmi les autres. Son intérêt bien compris lui conseille de resserrer les liens, de permettre aux autres forces de se renouveler, de se développer, au lieu de les épuiser dans la recherche sans abondance qui se transforme constamment en rareté; de renoncer à cette attitude prédatrice si fortement ancrée en lui." (Moscovici, 1974:120)

idades e dos Estados, a sociedade, assim como o pensamento e o saber, se construíram contra a natureza. Ela também gerou as divisões entre os homens em nome de uma necessidade imposta pela luta contra o mundo exterior. Ademais, sob o argumento de se proteger contra as energias naturais incontrolláveis, a sociedade multiplicou as proibições e as interdições (sexuais, alimentares). A divisão do trabalho, por sua vez, para responder às necessidades técnicas de produção de acumulação que nos colocaria ao abrigo da escassez, separa indivíduos e grupos em castas e classes sociais.

Esse novo naturalismo propõe uma sociedade para a qual a natureza é um lugar onde o homem pode desabrochar; uma realidade aberta que ele pode ajudar a se desenvolver. Nessa perspectiva, a sociedade pode descobrir que a natureza não é uma realidade plácida, uniforme, em perfeito equilíbrio. Ao contrário, ela é diversidade, criação constante de diversidades, existência complementar de cada força e de cada espécie. A regra é a divergência, e a evolução se faz sob o signo da divergência.

Esse novo naturalismo ativo incita a dar a palavra a cada cultura, a cada região e a cada coletividade, a deixar a cada um o que produziu. Trabalho, linguagem, costumes, técnicas, ciências podem ser emprestadas e se inter-cambiam, em vez de se impor. Nesse sentido, se entende a necessidade de tor-nar a vida mais "selvagem" (*ensauvager la vie*), estreitando os vínculos entre o homem e a natureza.

Moscovici evoca, portanto, uma nova utopia, na qual é necessário, não um retorno à natureza, mas uma mudança do que é atualmente uma relação humana destrutiva da natureza, uma nova relação homem/natureza, uma nova aliança, na qual a separação seja substituída pela unidade.

Nessa perspectiva, a solução de se colocar a natureza em parques onde o homem está ausente, não parece ser a melhor estratégia para o estabelecimento de uma relação mais harmoniosa entre a sociedade e o meio ambiente.

Entretanto, ainda hoje, os ecomarxistas norte-americanos, reunidos em torno da nova revista *Capitalism, Nature, Socialism*, criticam o marxismo clássico por não levar seriamente em conta a questão sócio-ambiental. Na introdução dessa revista (nov. 1989), adverte-se:

"Os temas da ecologia humana e do meio ambiente estão tornando-se rapidamente o assunto dos anos vindouros do século XX, e são considerados como tais não somente pelas organizações governamentais e internacionais, mas por milhões de pessoas que descobriram que suas lutas econômicas, sociais, políticas e culturais, tendo em vista sua sobrevi-

vencia contra a pobreza e a miséria, são simultaneamente lutas ecológicas. O sinal prático de que a ecologia humana pode transformar-se nos temas dominantes do século XXI, é o rápido crescimento dos movimentos sociais que de uma maneira ou de outra estão combatendo a tendência mundial de destruição da natureza no universo. Os temas mundiais da ecologia e do meio ambiente vão certamente ter maior importância no futuro. Os povos do mundo estão começando, de formas variadas e às vezes contraditórias, a levar em conta as relações entre si e com o resto da natureza."¹⁰

¹⁰ "The subjects of human ecology and environment are fast becoming the issues in the waning years of the 20th century, ones widely recognized not only by governments and international organizations but also by millions of people worldwide who have found out for themselves that their economic, social, political, and cultural struggles for survival against poverty and misery are simultaneously ecological struggles. The practical sign that human ecology and environment may become the dominant issues of the 21st century, then, is the rapid growth of social movements which in one way or another are fighting the trend toward worldwide destruction of universal nature." (In: *Capitalism, Nature, Socialism*. Nov. 1989:1-2)

4

Os Mitos Bioantropomórficos, os Neomitos e o Mundo Natural

O CONCEITO de mito utilizado neste trabalho está longe da noção de "falácia", "ilusão" ou conhecimento equivocado que lhe é atribuído pelo senso comum. A noção de mito naturalista, da *natureza intocada, do mundo selvagem* diz respeito a uma representação simbólica pela qual existiriam áreas naturais intocadas e intocáveis pelo homem, apresentando componentes num estado "puro" até anterior ao aparecimento do homem. Esse mito supõe a incompatibilidade entre as ações de quaisquer grupos humanos e a conservação da natureza. O homem seria, desse modo, um destruidor do mundo natural e, portanto, deveria ser mantido separado das áreas naturais que necessitariam de uma "proteção total".

Quando se fala em *mito moderno*, refere-se a um conjunto de representações existentes entre setores importantes do Conservacionismo ambiental de nosso tempo, portador de uma concepção biocêntrica das relações homem/natureza, pela qual o mundo natural tem direitos idênticos ao ser humano. Como corolário dessa concepção, o homem não teria o direito de dominar a natureza. Esse mito tem raízes profundas nas grandes religiões, sobretudo na cristã, e está associado à idéia do paraíso perdido. Ele se revelou, no entanto, na concepção dos "parques nacionais" norte-americanos, na segunda metade do século XIX, pela qual porções de território consideradas "intocadas" foram transformadas em áreas naturais protegidas, nas quais não poderia haver morador. Essas áreas selvagens foram criadas em benefício das populações urbanas norte-americanas que poderiam, como visitantes, apreciar as belezas naturais. Essa representação do mundo natural, expressa pelos chamados "preservacionistas puros" como John Muir e Thoreau, constituiu-se na justificativa para a criação de áreas naturais protegidas que deveriam permanecer intactas. Esse modelo de conservação chamada de "moderna" e a ideologia que lhe é subjacente espalhou-se para o resto do mundo.

Os Mitos Bioantropomórficos

No entanto, mesmo nos Estados Unidos, durante esse período existiam também outros mitos que norteavam as relações entre as populações indígenas norte-americanas e a natureza, mas que foram ignorados pelos preservacionistas puros norte-americanos e de outros países, mesmo do Terceiro Mundo. Esses mitos, chamados *bioantropomórficos* por Morin (1991), interpretavam a relação dos índios com o mundo natural para os quais o mundo denominado "selvagem" pelos brancos não existia. Para o chefe Standing Bear, da tribo dos Sioux, as vastas planícies, montanhas e florestas faziam parte do mundo domesticado pela cultura indígena (McLuhan, 1971).

É importante salientar que os mitos bioantropomórficos não são apanágio exclusivo das populações indígenas, mas existem também, nos países do Terceiro Mundo, entre populações de caçadores, extrativistas, pescadores, agricultores itinerantes que vivem ainda parcialmente afastados da economia de mercado, habitantes das florestas tropicais e outros ecossistemas distantes do chamado mundo urbano-industrial.

Toda concepção de "conservação" passa necessariamente pela noção do mundo natural. Esse conhecimento, mesmo hoje, não se restringe ao produto da ciência moderna, cartesiana, mas é representado por símbolos e mitos. Como afirma Durand (1983):

"A consciência dispõe de duas maneiras de representar o mundo. Uma, direta, na qual a própria coisa parece estar na mente, como na percepção ou na simples sensação. A outra indireta, quando, por qualquer razão, o objeto não pode apresentar-se à sensibilidade 'em carne e osso', como, por exemplo, nas lembranças da nossa infância, na imaginação das paisagens do planeta Marte. Em todos esses casos de consciência indireta, o objeto ausente é rerepresentado à consciência por uma imagem, no sentido amplo do termo. p. 12)

"(...) Nesse tipo de conhecimento, o símbolo desempenha papel fundamental e remete ao ausente ou impossível de ser percebido, "(p. 19)

Ainda segundo Durand:

"O símbolo é, portanto, uma representação que faz aparecer um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério. Todo simbolismo é, portanto, uma espécie de gnose, isto é um processo de mediação através de um conhecimento concreto e experimental. "(op. cit., p. 35)

Ou ainda, como analisa Mircea Eliade (1991):

"O pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado; ela é consubstanciada ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade — os mais profundos — que desafia qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser."(p. 10). *"As imagens são, portanto, estruturas multivalentes. Se o espírito utiliza as imagens para captar a realidade profunda das coisas, é exatamente porque essa realidade se manifesta de maneira contraditória e conseqüentemente não poderia ser expressada por conceitos."* (p. 12)

Nesse sentido, a representação do *mundo selvagem*, do *mundo natural*, não pode ser apreendida totalmente, se não se recorrer às representações, às imagens e ao pensamento mítico.

De acordo com Morin (1986), os mitos são narrativas que descrevem

"(...) a origem do mundo, a origem do homem, o seu estatuto e a sua sorte na natureza, as suas relações com os deuses e os espíritos. Mas os mitos não falam só da cosmogênese, não falam só da passagem da natureza à cultura, mas também de tudo o que concerne a identidade, o passado, o futuro, o possível, o impossível, e de tudo o que suscita a interrogação, a curiosidade, a necessidade, a aspiração. Transformam a história de uma comunidade, cidade, povo, tornam-na lendária, e mais geralmente, tendem a desdobrar tudo que acontece no nosso mundo real e no nosso mundo imaginário para os ligar e os projetar juntos no mundo mitológico."(p. 150)

Ainda segundo esse autor, o mito não pode ser interpretado por uma lógica única, mas por uma polilógica, comportando também algo de contingente e arbitrário. Há princípios organizadores que comandam essa polilógica (ou paradigmas). O primeiro princípio é a inteligibilidade pelo vivo e não pelo físico, pelo singular e não pelo plural, pelo concreto e não pelo abstrato. O segundo princípio é o semântico generalizado que elimina tudo o que não tem sentido e dá significado a tudo o que acontece. Dentro desse princípio há uma inclusão recíproca e analógica entre a esfera humana e a natural. O mundo natural dispõe de caracteres antropomórficos e o homem dispõe de caracteres cosmomórficos. Esse aspecto é fundamental para se entender as representações que as sociedades chamadas primitivas, pré-capitalistas ou pré-industriais fazem do mundo. O universo mitológico, para Morin, aparece como um universo no qual os caracteres fundamentais dos seres animados se encontram nas coisas inanimadas.

"(...) nas mitologias antigas ou em mitologias contemporâneas de outras civilizações, os rochedos, montanhas, rios são biomórficos ou antropomórficos e o universo é povoado de espíritos, gênios, deuses, que estão em todas as coisas ou por trás de todas as coisas. Recipro-

camente, o ser humano pode sentir-se da mesma natureza que as plantas e os animais, ter comércio com eles, metamorfosear-se neles, ser habitado ou possuído pelas forças da natureza." (Morin, 1986:151)

Ainda dentro do segundo princípio (ou paradigma), também existe o subprincípio da "unidualidade", isto é, o homem pode ter um "duplo" (pode transformar-se em fantasma, bruxo(a) vivendo num universo igualmente uno e duplo, que é simultaneamente o mesmo e diferente do nosso universo).

Nas sociedades primitivas ou pré-industriais, essa unidade/dualidade do homem reflete-se também nas duas formas de apreensão da realidade: uma, empírica, técnica e racional, pelo qual ele acumulou uma complexa bagagem de saber botânico, zoológico, ecológico, tecnológico (hoje objeto da etnociência); e outra, simbólica, mitológica e mágica. No entanto, essas duas formas de conhecimento do homem arcaico, ainda que distintas, não vivem em dois universos separados; são praticadas num universo único ainda que dual. De acordo com Eliade, nesse universo dual o espaço e o tempo são os mesmos e ao mesmo tempo diferentes; o tempo do mito, o tempo passado é também sempre presente. O tempo original, mítico, retorna por meio das cerimônias regeneradoras (o mito do eterno retorno, descrito por Mircea Eliade).

Essa representação simbólica do cíclico, de que tudo no cosmo nasce, morre, renasce é forte nas sociedades primitivas, mas está presente também nas comunidades tradicionais de pequenos agricultores itinerantes, de pescadores e coletores que ainda vivem ao sabor dos ciclos naturais e num complexo calendário agrícola ou pesqueiro. Há o tempo para fazer a coivara, preparar a terra, semear, capinar e colher, como também há o tempo de se esperar as espécies de peixes migratórios, como a tainha. Uma vez terminado esse ciclo, ele recomeçará no período seguinte. Em muitas dessas comunidades, essas atividades são comandadas por sinais, como o aparecimento de uma lua determinada, da chuva etc. Esses "tempos" são muitas vezes celebrados por festividades que marcam o início ou o fim de determinada safra (a colheita, por exemplo). Como afirma Mircea Eliade (1991):

"O ano, ou o que compreendemos por esse termo, eqüivale à criação, à duração e à destruição do mundo, ainda que tenha sido reforçada pelo espetáculo da morte e da ressurreição periódicas da vegetação não seca, por isso, uma criação das sociedades agrícolas. Ela se encontrava nos mitos das sociedades pré-agrícolas e é muito provavelmente uma concepção da estrutura lunar. A lua, mede as mais sensíveis periodicidades e foram termos relativos à lua que primeiro serviram para expressar a medida do tempo. Os ritmos lunares sempre marcam uma 'criação' (a lua nova) seguida de um crescimento (lua cheia) e de uma morte (as três noites sem lua). " (p. 69)

Os Mitos Modernos: os Neomitos

Segundo Morin (1991), a história contemporânea, dissolvendo as antigas mitologias, cria outras e regenera, de forma propriamente moderna, o pensamento simbólico/mitológico/mágico. Para esse autor, há persistência do pensamento mitológico em regiões rurais distantes e atrasadas, mas também há uma ressurgência de mitos no mundo urbano. De um lado, ainda que a antiga analogia ântropo-sócio-antropológica esteja morta no plano da crença nas sociedades modernas, seus paradigmas se encontram vivos na experiência afetiva, na poesia e na arte. Ela também está presente nas diversas religiões e na nova mitologia do Estado/Nação, no messianismo político e religioso.

"Ainda que tenha havido, desde a pré-história uma grande mortalidade dos mitos, dos gênios, dos deuses e das idéias, alguns seres noológicos continuam a sobreviver, mesmo no mundo urbano moderno, como espectros, 'doubles', espíritos dos mortos e fantasmas. Os grandes tipos noológicos do passado não desapareceram. Alguns deles demonstram até grande vitalidade. Assim, em nossas noosferas modernas, coexistem de maneira seja justaposta, seja complementar, freqüentemente de forma competitiva e antagônica, religiões, mitos, fábulas, doutrinas, ideologias, teorias, bem como deuses, gênios e espíritos." (Morin, 1991:151)¹

Não existe uma lei dos três estados noológicos: o mítico, o religioso e o racional. Não somente formas noológicas antigas persistem entre as modernas, mas se enraízam e parasitam as modernas, encontrando vida nova mediante o domínio ideológico. Certamente que as novas religiões e os mitos fizeram desaparecer as religiões que os precederam e que o aparecimento dos mitos ideológicos fez estragos graves nos mitos bioantropomórficos, mas não existe uma lei de sucessão entre eles (Morin, 1991). Nesse processo de transformação

"(...) o pensamento mitológico evoluiu, deslocou-se, transformou-se e produziu neomitos, que se fixaram em idéias. O neomito reintroduz a explicação pelo vivo, o singular, o

¹ "Bien qu'il y ait eu depuis la préhistoire une très grande mortalité de mythes, de génies, de dieux et d'idées, certains êtres noologiques, apparus sans doute avec les débuts de l'humanité, continuent à vivre, y compris dans le monde urbain moderne, comme spectres, 'doubles', esprits des morts, fantômes. Les grands types noologyques du passe n'ont pas disparu. Certains même manifestent une grande vitalité. Aussi, dans nos noosphères modernes coexistent de façon tantôt juxtaposée, tantôt complémentaire, souvent concurrente et antagoniste, des religions, mythes, fables, doctrines, idéologies, théories, ainsi que des dieux, génies, esprits." (Morin, 1991:151)

concreto onde reina a explicação pelo físico, o geral, o abstrato. Mas é o concreto vivido que, infiltrando-se na idéia abstrata ou geral, a torna viva. Não reintroduz os deuses e os espíritos. Espiritualiza a idéia a partir do interior. Não retira necessariamente o sentido racional da idéia parasitada. Inocula-lhe uma sobrecarga de sentido, que a transfigura. Assim, as mitologias-narrativas do tipo antigo dissipam-se, mas as ideologias recolhem e alimentam o núcleo do mito; é assim que se pode perguntar se o nosso século está realmente menos mitificado que os tempos mitológicos. "(Morin, 1986:157)

No mundo em que a civilização urbano-industrial desenvolveu conhecimentos científicos, tecnologias e meios de devastação da natureza, como falar de mitos e neomitos? No entanto, as relações entre o homem, a natureza e os deuses continuam sendo complexas. Como afirma Thuillier (1990), mesmo se uma antropologia neutra fosse possível, não poderia deixar de tocar pontos sensíveis e complexos de nossa história cultural. Nas sociedades em que a ciência e a tecnologia ocupam lugar central, a noção mesmo de "mitologias" apresenta forte conotação de arcaísmo, pois parece valorizar o sagrado, o misterioso, o inexplicável. Ora, a ciência moderna, segundo biólogos importantes como Jacques Monod, prêmio Nobel, deu um golpe mortal ao animismo e a todas as crenças religiosas. Nesse processo, que levou milhares de anos, os homens, acumulando progressos técnicos e tornando-se mais racionais, chegaram a considerar o conhecimento objetivo, verificável por métodos científicos, como a única fonte da verdade universal. Ainda, segundo Monod, a ciência, enfim, destruiu todas as

"ontogêneses míticas e filosóficas, rompendo a antiga aliança que unia o homem à natureza viva e carregada de significados. Restaria somente a ética do conhecimento, fundada nos princípios da racionalidade e objetividade, comprovados pela física e pela biologia molecular."

Ainda segundo Thuillier, não se pode negar que houve uma dessacralização da natureza, mas, para Mircea Eliade, a experiência de um mundo natural radicalmente dessacralizado é acessível apenas a uma minoria nas sociedades modernas, e, dentro dela, sobretudo aos cientistas. Um bom exemplo de associação entre cientistas naturais e o Estado no processo de rompimento da relação mítica entre os homens e a natureza é descrito por Pállson no Capítulo 5.

Entretanto, como lembra Mircea Eliade, os mitos relativos à natureza têm vida longa e resistem às incursões da ciência, pois subsistem sob a forma de pseudo-religiões, de mitologias degradadas. Ainda segundo o antropólogo romeno, nas sociedades modernas, que se proclamam atéias, religião e mitos se ocultam no inconsciente, voltando à tona, de tempos em tempos. E quando

desaparecem, é para serem substituídos por novas mitologias. Thuillier afirma também que em centenas de textos inspirados em preocupações ecológicas, os velhos mitos reaparecem de forma espontânea, com entusiasmo quase religioso e com vigor apocalíptico. Em grande partes dos textos da chamada ecologia profunda, da ecofilosofia, que tem como base o mito conservacionista americano do século XIX, a proteção da natureza aparece como uma necessidade imperiosa para a salvação da própria humanidade. Para isso, segundo essa filosofia, é imperioso salvar o que sobrou do mundo selvagem, devastado continuamente e de forma muitas vezes irreversível pelo homem.

A concepção de áreas naturais protegidas como natureza selvagem parece ser um desses neomitos. Nela parece operar-se uma simbiose entre o pensamento racional e o mitológico. Nesse conjunto de representações sobre o mundo natural intocado e intocável existem elementos claros que reportam ao pensamento empírico-racional, como a existência de funções ecológicas e sociais da natureza selvagem (o conceito de biodiversidade, por exemplo), dos processos ecológicos do ecossistema. De outro lado, existem nesse neomito elementos míticos claros que reportam à idéia do paraíso perdido, da beleza primitiva da natureza anterior à intervenção humana, da exuberância do mundo natural que leva o homem urbanizado a apreciar o belo, o harmonioso, a paz interior proveniente da admiração da paisagem intocada.

Esse aspecto religioso do neomito conservacionista está explícito na noção de "wilderness" (mundo selvagem), desenvolvida pelos iniciadores do movimento conservacionista americano como Muir, Nash e Henry Thoreau (1851):

"O que eu estive preparando para dizer é que reside na natureza selvagem a preservação do mundo. A vida é feita de vida selvagem. O mais vivo é o mundo natural Ainda não domesticado pelo homem, sua presença refrigera o ser humano. Quando eu quero me recompor eu procuro a floresta mais escura, a mais densa, a mais interminável para o cidadão; o pântano mais lúgubre, aí eu entro como num lugar sagrado, a 'Sanctum Sanctorum'. Aí há a força, a essência da natureza. Resumindo, todas as boas coisas são selvagens e livres." (In: Andersen, 1973:84)²

² "What I have been preparing to say is this, in wilderness is the preservation of the world. Life consists of wilderness. The most alive is wilderness. Not yet subdued to man, its presence refreshes him. When I would re-create myself, I seek the darkest wood, the thickest and most interminable and to the citizen, most dismal, swamp, I enter as a sacred place, a Sanctum Sanctorum. There is strength, the marrow, of Nature. In short, all good things are wild and free." (In: Andersen, 1973:84)

Ou ainda, segundo Muir:

"Somente viajando em silêncio, sem bagagens, se pode realmente entrar no coração do mundo selvagem."(apud Devall, 1985:114)³

Aliás, essa relação entre a imagem do paraíso perdido é básica tanto nos mitos bioantropomórficos quanto nos neomitos. Como analisa Mircea Eliade (1991):

"Constataremos que essas imagens invocam a nostalgia de um passado mitificado, transformando-o em arquétipo, que esse 'passado' contém, além da saudade de um tempo que acabou. Elas expressam tudo o que poderia ter sido mas não foi, a tristeza de toda a existência que só existe quando cessa de ser outra coisa, o pesar de não viver na paisagem e no tempo evocados pela música. Enfim, o desejo de algo completamente diferente do momento presente, definitivamente inacessível ou irremediavelmente perdido: o Paraíso. Esquecer-se disso é desconhecer que a vida do homem moderno está cheia de mitos semi-olvidados, de hierofanias decadentes, de símbolos abandonados. A dessacralização incessante do homem moderno alterou o conteúdo da sua vida espiritual; ela não rompeu, no entanto, com as matrizes de sua imaginação: todo um resto de mitologia sobrevive em zonas humanas malcontroladas."(p. 9)

As áreas naturais protegidas são representadas, como indica Thoreau, por símbolos que remetem aos espaços mais profundos da psique humana, tais como *refúgio de contemplação*, *ilhas* onde a mente humana pode proteger-se da devastação da sociedade urbano-industrial. Também aqui essas imagens e representações remetem ao pensamento mítico-simbólico:

"O Paraíso Terrestre, no qual acreditava ainda Cristóvão Colombo (ele não acreditava tê-lo descoberto) tinha se tornado, no século XIX, uma ilha oceânica, mas sua função na economia da psique humana continuava a mesma: ali, na ilha, no paraíso, a existência se passava fora do tempo e da História; o homem era feliz, livre, não condicionado." (Eliade, 1991:8)

Este componente não-racional do neomito, segundo Morin (1986), está ancorado no *Arquiespírito* que corresponderia às forças e formas originais, principais e fundamentais da atividade cérebro-espiritual, quando as duas formas de pensamento, a simbólico-mitológica e a empírico-racional ainda não se tinham separado. Nesse sentido, o *Arquiespírito* se aproxima da noção junguiana de inconsciente coletivo e dos arquétipos.

³ "Only by going in silence, without baggage, can one truly get into the heart of the wilderness." (apud Devall: 114)

Ainda, de acordo com Morin:

"(...) a atividade produtora de mitos ou mitopoiese também tem origem no Arquiespírito, em que, antes da separação entre o real e o imaginário, a representação, o fantasma e o sonho estão, por assim dizer, na mesma placa giratória. A narrativa mítica pode parecer-se com um fantasma ou um sonho, mas dispõe, como o pensamento empírico-racional de uma organização, adquire a consolidação do real e é integrado/integrador na vida de uma comunidade." (1986:160)

A Contemporaneidade dos Mitos Bioantropomórficos e dos Neomitos

Para se entender os diversos *mitos* sobre a conservação do mundo natural de nossos dias é fundamental compreender que eles ainda hoje coexistem, de forma muitas vezes antagônicas, segundo os tipos de sociedades que as formulam, sejam elas as chamadas tradicionais, sejam as modernas.

Na concepção mítica das *sociedades primitivas e tradicionais* existe uma simbiose entre o homem e a natureza, tanto no campo das atividades do fazer, das técnicas e da produção, quanto no campo simbólico. Essa unicidade é muito mais evidente nas sociedades indígenas brasileiras, por exemplo, em que o tempo para pescar, caçar e plantar é marcado por mitos ancestrais, pelo aparecimento de constelações estelares no céu, por proibições e interdições. Mas ela também aparece em culturas como a caiçara do litoral sul nos ribeirinhos amazonenses, de forma menos clara talvez, mas nem por isso menos importante. Como são culturas decorrentes da mistura de elementos indígenas, negros e portugueses, os remanescentes das culturas mais antigas (indígenas e negras) são, numa maior proporção, responsáveis pelas porções míticas do pensamento caiçara e dos ribeirinhos amazônicos. Entretanto, o sincretismo religioso, no qual o elemento católico tradicional é fundamental, também dá sua contribuição ao pensamento mítico dessas sociedades tradicionais. Na verdade, porém, o contato mais estreito que hoje existe entre a maioria das comunidades tradicionais caiçaras e o mundo urbano-capitalista, a substituição crescente do catolicismo sincrético pelo protestantismo fundamentalista são elementos desintegradores do pensamento simbólico e mítico.

Considerando a importância da simbiose homem-ciclos naturais existente nas populações tradicionais, a noção de parques ou áreas naturais protegidas que excluem as populações tradicionais é incompreensível para as culturas por-

tadoras desse pensamento bioantropomórfico. A disjunção forçada entre a natureza e a cultura tradicional, em que os homens são proibidos pelo Estado de exercer suas atividades do fazer patrimonial, e também do saber, representa a imposição de um mito moderno: o da natureza intocada e intocável, próprio da sociedade urbano-industrial sobre mitos das sociedades tradicionais.

Nessa linha de pensamento, o chamado "turismo ecológico", realizado em parques e reservas está também imbuído desse neomito de natureza intocada e selvagem. Ao contrário, no entanto, dos objetivos dos primeiros parques norte-americanos, o turismo ecológico é ainda mais elitista, reservado aos que podem pagar tarifas especiais.

5

As Representações do Mundo Natural, o Espaço Público, o Espaço dos "Comunitários" e o Saber Tradicional

As Representações do Mundo Natural e as Culturas Tradicionais

COMO FOI visto anteriormente, ainda que existam representações simbólicas e, sobretudo, míticas que perpassam as distintas culturas e formas de organização social, cada uma dessas últimas tem sua maneira própria de representar, interpretar e agir sobre o meio natural. E, como afirma Godelier (1984), a força mais profunda que movimenta o homem e faz com que invente novas formas de sociedade é sua capacidade de mudar suas relações com a natureza, ao transformá-la. No entanto, ainda segundo este antropólogo, nenhuma ação intencional do homem sobre a natureza pode começar sem a existência de representações, de idéias que, de algum modo, são somente o reflexo das condições materiais de produção. Em suma, no coração das relações materiais do homem com a natureza aparece uma parte ideal, não-material, onde se exercem e se entrelaçam as três funções do conhecimento: *representar, organizar e legitimar* as relações dos homens entre si e deles com a natureza. Torna-se, assim, necessário analisar o sistema de representações que indivíduos e grupos fazem de seu ambiente, pois é com base nelas que eles agem sobre o meio ambiente.

Godelier descreve como a relação entre os pigmeus (coletores-caçadores) e os bantus (agricultores itinerantes) com floresta é distinta. Para os primeiros, a floresta é um ambiente amigo, onde se sentem em segurança ao passo que para os bantus ela é habitada por espíritos maus e representa somente um obstáculo a derrubar para se poder plantar. Essas representações diferenciadas significam, na verdade, dois tipos de organização social e econômica diferentes; como também que a percepção social do ambiente não é feita somente de representações mais ou menos exatas das limitações materiais ao funcionamento da economia, mas igualmente de juízos de valor e crenças. Nesse sentido, de acordo com Godelier (1984), a natureza sempre tem *dimensões imaginárias*. Enquanto a

floresta tropical amazônica representa para as tribos indígenas o seu hábitat conhecido e acolhedor, morada dos antepassados, para o colono vindo do sul do Brasil, ela representa um obstáculo a ser vencido para se implantar a agricultura e a pecuária moderna, fonte potencial de lucro. Na realidade, eles participam de sistemas econômicos diferentes e cada um desses sistemas determina um modo específico de exploração dos recursos naturais e do uso do trabalho humano, assim como o "bom" e o "mau uso" dos recursos naturais, segundo uma racionalidade intencional específica.

Torna-se evidente, neste último caso, que não é simplesmente a natureza, as limitações geográfico-ambientais que motivam um tipo específico de exploração dos recursos naturais da floresta, mas sim as formas com que se configuram as relações sociais, suas racionalidades intencionais, seus objetivos de produção material e social (lucro *versus* auto-subsistência, por exemplo). Godelier (1984) rejeita o determinismo ecológico e, quando fala em "limitações materiais", entende os efeitos combinados, hierarquizados e simultâneos de dados da cultura e de dados da natureza. E, nessa síntese, o elemento fundamental vem mais da cultura e das capacidades produtivas de uma sociedade que das condições naturais.

Ao contrário dos marxistas clássicos, Godelier (1984) considera que no centro das relações sociais existem também representações, símbolos e mitos.

"Longe de ser uma instância separada das relações sociais, de ser sua aparência, seu reflexo deformado/deformador, as representações fazem parte das relações sociais desde que essas começam a se formar e são uma das condições de sua formação." (p. 174)

E, ainda, classifica essas representações em dois tipos, segundo sua função no processo de trabalho:

a) as representações e os princípios que, como interpretações do real, têm por efeito a organização das formas tomadas pelas diversas atividades materiais (processos de trabalho) e as fases de seu desenvolvimento. São, por exemplo, as taxonomias das plantas, dos animais, dos solos, dos fenômenos climáticos, das regras de fabricação e uso de utensílios, os esquemas de ações materiais e de comportamentos simbólicos;

b) as representações que explicam por que certas tarefas são reservadas aos homens, às mulheres, aos jovens, ou seja, que legitimam o lugar e a posição dos indivíduos em face das realidades que são permitidas, impostas, proibidas.

Para esse autor, o processo de trabalho comporta, portanto, elementos simbólicos mediante os quais os homens não somente agem sobre a natureza visível, mas sobre as potências invisíveis que controlam a reprodução da natureza e

podem dar ou recusar uma boa colheita, uma boa caça. Nesse sentido, a parte simbólica do processo de trabalho constitui uma realidade social tão real quanto as ações materiais sobre a natureza.

Essas representações não existem apenas no pensamento, mas também são expressas numa linguagem, a qual representa uma das condições indispensáveis ao aprendizado das técnicas e da sua transmissão. Godelier (1984) conclui que é necessário incluir a linguagem entre as forças produtivas.

O simbolismo e as representações que os povos primitivos ou pré-industriais fazem da natureza constituem, segundo Lévi-Strauss (1989), uma verdadeira ciência do concreto, um verdadeiro tesouro de conhecimentos da botânica, da ictiologia, da farmacologia.

As Representações do Espaço: o Espaço Público, o Espaço dos "Comunitários" nas Áreas Naturais Protegidas

A criação de áreas naturais protegidas em territórios ocupados por sociedades pré-industriais ou tradicionais é vista por essas populações locais como uma usurpação de seus direitos sagrados à terra onde viveram seus antepassados, o espaço coletivo no qual se realiza seu modo de vida distinto do urbano-industrial. Essa usurpação é ainda mais grave quando a "operacionalização de um neomito" (áreas naturais protegidas sem população) se faz com a justificativa da necessidade da criação de espaços públicos, em benefício da "nação", na verdade, das populações urbano-industriais. Essa atitude é vista pelos moradores locais como um roubo de seu território que significa uma porção da natureza sobre o qual eles reivindicam direitos estáveis de acesso, controle ou uso da totalidade ou parte dos recursos aí existentes. Essas comunidades tradicionais têm também uma representação simbólica desse espaço que lhes fornece os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção e os meios de produzir os aspectos materiais das relações sociais, isto é, os que compõem a estrutura de uma sociedade (relações de parentesco etc.). A expulsão de suas terras implica a impossibilidade de continuar existindo como grupo portador de determinada cultura, de uma relação específica com o mundo natural domesticado. As populações tradicionais transferidas por força da criação de uma área natural de conservação exprimem esse desassossego de várias formas, também a sobre-exploração "ilegal" dos recursos naturais sobre os quais antes tinham domínio. Em muitos casos, consideram seu território, após a criação do parque, pertencente à polícia florestal ou aos administradores do parque.

Existe aí uma visão conflitante entre o espaço público e o espaço comunitário, segundo perspectivas distintas e até opostas: a do Estado, representando interesses das populações urbano-industriais, e a das sociedades tradicionais. Na verdade, o que está implícito é que estas deveriam "sacrificar-se" para dotar as populações urbano-industriais de espaços naturais, de lazer e "contato com a natureza selvagem". Ou ainda, segundo uma versão mais moderna dos objetivos das áreas naturais protegidas de uso restrito — proteger a biodiversidade.

McKean (1989) distingue seis tipos diferentes de propriedade dos quais três são relevantes para esta análise: a propriedade privada individual, a propriedade pública (áreas naturais protegidas), e a propriedade comum, ou formas comunais ou comunitárias de apropriação de espaços ou recursos naturais, sobretudo os renováveis. Esse último tipo de acesso e apropriação é denominado, como "propriedade comum" ("common property", no conceito de Hardin, 1968; ou "commons", McKay e Acheson, 1987).

Essa última modalidade, a dos "comunitários", é a que até recentemente apresentava a menor visibilidade social e política, uma vez que existe em regiões relativamente isoladas, sendo característica de comunidades tradicionais, como a "caçara", a dos jangadeiros, a dos ribeirinhos etc. Essas formas de apropriação comum de espaços e recursos naturais renováveis se caracterizam pela utilização comunal (comum, comunitária) de determinados espaços e recursos por meio do extrativismo vegetal (cipós, fibras, ervas medicinais da floresta), do extrativismo animal (caça e pesca), e da pequena agricultura itinerante. Além dos espaços usados em comum, podem existir os que são apropriados pela família ou pelo indivíduo, como o espaço doméstico (casa, horta etc.) que, geralmente, existem em comunidades com forte dependência do uso de recursos naturais renováveis que garantem sua subsistência, demograficamente pouco densas e com vinculações mais ou menos limitadas com o mercado. Esses arranjos são permeados por uma extensa teia de parentesco, de compadrio, de ajuda mútua, de normas e valores sociais que privilegiam a solidariedade intragrupal. Existem também normas de exclusão de acesso aos recursos naturais pelos "não-comunitários". Estes, por sua vez, podem ganhar acesso a espaços e recursos de uso comum, desde que, de alguma forma, passem a fazer parte da comunidade (mediante casamento, compadrio etc).

Há ainda mitos, valores e normas e interdições comunitárias que regulam o acesso aos recursos naturais, impedindo sua degradação. Essas normas existem tanto em ecossistemas terrestres (períodos de interdição da caça) e costeiros (limitação de períodos, acesso aos recursos controlado pelo "segredo").

Esse tipo de situação contradiz a teoria da "Tragédia dos Comuns", elaborada por Hardin (1968), segundo a qual, no regime de propriedade comum, haveria uma conseqüente degradação dos recursos naturais, pois cada usuário tenderia a sobre-explotá-los. Para evitar a queda dos rendimentos, haveria a necessidade de intervenção controladora do Estado, ou a implantação da propriedade privada. A experiência tem demonstrado, no entanto, que os proprietários individuais ou as empresas têm degradado os recursos naturais dentro de suas propriedades e que o próprio Estado tem criado políticas que são degradadoras do ambiente (caso da Amazônia).

Por outro lado, a literatura recente (McKay & Acheson, 1987) tem registrado e analisado um número considerável, no mundo inteiro, de formas comunais de acesso a espaços e recursos que têm assegurado uso adequado e sustentável dos recursos naturais, conservado os ecossistemas, gerando modos de vida socialmente equitativos (ainda que não necessariamente afluentes).

O que tem ocorrido, geralmente, é a tragédia dos comunitários (McKay & Acheson, 1987), que são expulsos de seus territórios pela expansão das grandes corporações, pela implantação de grandes projetos (hidroelétricas, de mineração) e até pelo estabelecimento de espaços públicos (áreas de proteção restritivas) sobre os espaços comunitários.

Em alguns casos, existem conflitos entre usos tradicionais de territórios anteriormente considerados de uso das comunidades, e a chegada de outros usuários, os turistas que disputam um espaço público, a praia. Lima (1989) compara o uso da praia de Itaipu (RJ) para a pesca tradicional da tainha com o da praia em Massachusetts (E.U.A.). No primeiro caso, existem regras tradicionais que regem a prioridade dos lanços de rede na praia pelos pescadores artesanais, pelo sistema de "direito à vez", que ordena os diversos interessados na exploração de uma área comum: a praia. Para o exercício dessa pescaria, a praia é dividida em "pontos", referidos à história local ou a acidentes geográficos sobre os quais se assenta um conjunto de normas que visam compatibilizar a existência de diversos grupos de pescadores. Essa harmonia é quebrada, porém, nos fins de semana, com o afluxo dos turistas, o que gera conflitos entre o pescadores e visitantes, com freqüentes danos aos aparelhos de pesca. A única forma de convivência é a troca de serviços pela qual os banhistas ajudam na lida pesqueira.

Além disso, o autor menciona a apropriação de parte da praia por grupos imobiliários que alijaram os pescadores de seu espaço comunitário de trabalho, tendo nesse processo a concordância do poder público. Apesar de a praia, se-

gundo a Constituição brasileira, ser um bem público, acabou sendo privatizada sob alegação de que beneficiaria grande número de condôminos.

Já em Massachusetts, ao se pagar o ingresso à praia, todos se tornam iguais, apesar de cada banhista procurar seu nicho particular onde não deseja ser importunado. Como escreve Lima:

"Ao contrário do que acontece na Itaipu tradicional, onde os diferentes grupos se amoldam e fundem em torno de uma identidade única, sendo a igualdade atingida pela pertinência a um grupo e esta, espelhada na semelhança de seus componentes, aqui é o direito à diferença que define a igualdade. Sou igual porque tenho o direito a ser diferente." (p. 14)

O autor afirma também que em Itaipu,

"o espaço do público, do coletivo é o espaço do confronto de vários códigos, lutando pela hegemonia, ao passo que na praia americana, a diferença é o símbolo da igualdade. Concebendo-se radicalmente diferentes, os indivíduos assumem sua identidade política como verdadeiras e últimas unidades do poder. Acreditam existir e atualizar uma ordem que, submetendo a todos por igual, permite que convivam, embora separadamente." (p. 14)

E possível fazer uma comparação entre a apropriação do espaço coletivo, usado pelos pescadores tradicionais de Itaipu, com a apropriação de um espaço coletivo tradicional pelo Estado ao transformá-lo em unidade de conservação. A criação de parques nacionais, com o conseqüente afastamento forçado das populações tradicionais, em benefício de uma conservação ambiental que beneficia os "visitantes urbanos", é eticamente questionável. Na maioria das vezes, é usurpação de espaços coletivos, habitados por populações com grande tradição de saber e fazeres patrimoniais, em benefício de um neomito que favorece as populações urbanas que usam o parque para passear, se divertir. A situação está se tornando mais grave ainda quando, sob pretexto de um turismo chamado "ecológico", as áreas que seriam "protegidas" e "intocadas" passam a ser local de um turismo de "aventura". É tanto mais inaceitável quando se trata de populações em sua grande maioria iletradas, geograficamente isoladas, sem poder político, mas que por séculos, por seu modo de vida, são responsáveis pela conservação do chamado "mundo natural". Isso é mais grave quando se sabe que a permanência dessa população tradicional em seus habitats pode levar, de forma mais adequada, à conservação da biodiversidade. Trata-se, no final, de uma questão ética, de direitos humanos e da construção de uma democracia real no Brasil.

Lima finaliza seu artigo afirmando que

"Há que inventar formas de conferir direitos e cidadania a essas diferentes concepções de organização social, por tanto tempo ocultas aos olhos do poder. Mas há também, ao fazer isto, de respeitar-lhes as regras internas, não submetendo-as, necessariamente, a um olhar controlador. É preciso entender que essas diferenças foram até hoje capazes de subsistir, apropriando-se de parcelas de poder, reproduzindo-se, apesar de seu não-reconhecimento. Instituí-las como sujeitos explícitos do processo político sem reduzi-las ao mesmo, eis o desafio que a ordem jurídica deverá superar para tornar-se reflexo de uma sociedade solidária e fundada na tolerância do outro, pronta a aprender com ele e a olhar-se nele, como, afinal, nós, antropólogos, pretendemos ter aprendido." (p. 17)

Nos últimos anos, muitas dessas comunidades tradicionais têm reagido às ameaças ou à despossessão de seus espaços comunais, repensando, redimensionando e até reconstruindo os "comuns". Esse processo será analisado no Capítulo 9.

A Conservação da Natureza, os Saberes e o Poder

Como toda a mitologia antiga tem seus guardiães (os mais velhos, os pajés etc), os neomitos da conservação também possuem os seus — entidades preservacionistas, instituições públicas ambientais; além de seus sacerdotes — os administradores dos parques, e seus auxiliares iluminados pelo conhecimento empírico-racional, os cientistas naturais que definem o que é biodiversidade, como a natureza deve ser preservada etc.

Configura-se, nesse caso, o confronto de dois saberes: o *tradicional* e o *científico-moderno*. De um lado, está o saber acumulado das populações tradicionais sobre os ciclos naturais, a reprodução e migração da fauna, a influência da lua nas atividades de corte da madeira, da pesca, sobre os sistemas de manejo dos recursos naturais, as proibições do exercício de atividades em certas áreas ou períodos do ano, tendo em vista a conservação das espécies. De outro lado, está o conhecimento científico, oriundo das ciências exatas que não apenas desconhece, mas despreza o conhecimento tradicionalmente acumulado. Em lugar da etnociência, instala-se o poder da ciência moderna, com seus modelos ecossistêmicos, com a administração "moderna" dos recursos naturais, com a noção de capacidade de suporte baseada em informações científicas (na maioria das vezes, insuficientes).

Para o neomito, o mundo natural tem vida própria, é objeto de estudo e manejo, aparentemente sem a participação do homem. O saber moderno se arvora não só em juiz de todo o conhecimento, mas até da proteção de uma natureza "intacta", portadora de uma biodiversidade sobre a qual a ação humana teria

efeitos devastadores. Não é para menos que, em todas as áreas naturais protegidas, a pesquisa científica seja permitida, mas não o etnoconhecimento, pois esse exige a presença das comunidades tradicionais, do saber, de técnicas patrimoniais e, sobretudo, de uma relação simbiótica entre o homem e a natureza.

Nesse sentido, é esclarecedora a análise de Pálsson (1990) ao estabelecer a relação entre os sistemas de produção na pesca islandesa e a simbologia, as representações sobre o mar e o discurso social. Ele se utiliza do conceito de cultura expresso por Geertz (1973), segundo o qual os homens constroem representações cognitivas, verdadeiros mapas mentais que orientam suas ações. Outras representações mentais são construídas para tornar compreensíveis as experiências e seres da natureza, por exemplo peixes, sua natureza e suas relações com os humanos. Essas representações são meios pelos quais os homens reinventam seus mundos, reforçando ou transformando os mundos de seus antecessores. Apesar da diversidade dos objetivos e dimensões, as diferentes modalidades de representações estão intimamente relacionadas com o fluxo da vida social.

Aplicando esses conceitos à pesca da Islândia, Pálsson destaca três períodos importantes, em que a relação homem/natureza (mar) é distinta.

No primeiro período, o Medieval, até o ano 1.000 d.C, aproximadamente, a pesca era somente de auto-subsistência, sendo considerada uma troca com a natureza dadivosa. O peixe, principalmente o bacalhau, era um *dom da natureza* e para capturá-lo o pescador precisa conhecer os sinais de sua presença (aves, cor do mar etc). Havia também animais monstruosos no mar e os mitos e rituais existiam para proteger os pescadores contra os perigos da natureza. Por outro lado, a sociedade era homogênea, não havendo competição entre seus membros.

No segundo período, introduziu-se a economia mercantil, o peixe se transforma em mercadoria e instaura-se a competição entre os pescadores. O melhor mestre de pesca não é o que interpreta os sinais da natureza e conduz bem a tripulação, mas o que apresenta a *captura maior*. O peixe é um bem, de *valor de mercado*, que se retira do mar, controlando e domando a natureza. Essa competição leva, em meados do século XX, à sobrepesca, com a introdução de tecnologia moderna pela indústria pesqueira.

No terceiro período, o mais recente, por causa da maior escassez de peixes, houve a necessidade de se instaurar uma *administração dos estoques pesqueiros*, por sistema de quotas. A quantidade a ser capturada por barco já não é mais definida pelo *mestre*, mas pela *administração pública*, na qual imperam os bió-

logos marinhos. Esses passam a ser os detentores do saber moderno, em detrimento dos *mestres de pesca*. A supremacia dos administradores pesqueiros sofre até hoje a contestação dos pescadores que os acusam de possuir somente um "saber de escritório".

Em linhas gerais, isso ocorre também hoje com o poder dos administradores de parques nacionais e seus colaboradores, os cientistas naturais que pretendem definir como as populações tradicionais devem comportar-se em relação à natureza e aos usos dos recursos naturais. Trata-se, na verdade, de um processo de despossessão do conhecimento e técnicas patrimoniais em poder das populações tradicionais e a afirmação do poder da ciência nas mãos dos cientistas e dos administradores. Como observa Morin:

"O conhecimento dá poder (...). O poder dos antigos ou dos sábios, o dos feiticeiros ou dos curandeiros, nas sociedades arcaicas, é um poder dos superconhecedores. O poder sa-cerdotal das sociedades antigas é um poder de superconhecedores. O poder tende a monopolizar o conhecimento, para conservar o monopólio de seu poder, e assim o conhecimento se torna secreto, esotérico. Assim, portanto, os Grandes Sacerdotes, Iniciados, Universitários, Cientistas, Experts, Especialistas tendem a se constituir em castas arrogantes, dispondo de privilégios e de poderes." (Morin, 1991:23)¹

Morin afirma que, na realidade, o conhecimento dos cientistas é cooptado pelos que dispõem do poder político, militar etc. E, no mundo moderno, a ciência, a técnica, a competência produzem continuamente poderes ao produzir conhecimento, mas o poder da ciência é captado, coordenado; e o poder dos sábios, que não é organizado politicamente, é controlado e dominado pelo poder da organização política e ou burocrática. Ademais, nesse processo, a própria ciência contribui para aumentar as desigualdades sociais.

Essas reflexões são importantes também no que se refere à contraposição entre o saber e a técnica tradicionais e a ciência utilizada para a conservação das áreas protegidas. Muito raramente, esse vasto conhecimento tradicional, e sobretudo as técnicas de manejo patrimoniais, são reconhecidos como adequados para a administração dos recursos naturais. Muito raramente, os chamados

¹ "La connaissance dorme du pouvoir (...). Le pouvoir des anciens ou des âgés, celui des sorciers ou des guérisseurs dans les sociétés archaïques, est un pouvoir de superconnaissants. Le pouvoir sacerdotal des civilisations antiques est un pouvoir de superconnaissants. Ce pouvoir tend à monopoliser sa connaissance, pour conserver le monopole de son pouvoir, et ainsi la connaissance devient secrète, ésotérique. Ainsi donc, Grands Prêtres, Initiés, Universitaires, Scientifiques, Experts, Spécialistes tendent à constituer des castes arrogantes, disposant de privilèges et de pouvoirs." (Morin, 1991:23)

"planos de manejo" de áreas protegidas incorporam o *conhecimento e manejos tradicionais*, mesmo quando grupos tradicionais ainda vivem nas áreas protegidas. Na realidade, esses "planos de manejo" também refletem essa dicotomia entre homem e natureza. Os denominados "atributos naturais dos ecossistemas" definidos pela biologia, ecologia não-humana se tornam os únicos critérios "cientificamente" válidos para se administrar o espaço e os recursos naturais. A natureza, milagrosamente, se reifica e é apossada, em termos científicos, pelo que Morin define como os grandes sacerdotes da ciência. Sabe-se, porém, que a contribuição das ciências naturais para a conservação ainda está em seu início, e muitos de seus pressupostos são discutíveis. Por exemplo, nos anos 70 adotou-se a teoria dos refúgios do pleistoceno para se definir as áreas naturais a serem conservadas na Amazônia brasileira. Hoje *esse* critério está sendo questionado, o que significa que, de acordo com outras teorias, as áreas já estabelecidas como unidades de conservação amazônicas talvez não sejam as mais adequadas para se proteger a biodiversidade (Rylands, 1993).

Além disso, muitas das teorias para a conservação adotam a perspectiva da análise dos ecossistemas (Margaleff, 1968), em que também se incluiria o homem como parte integrante do sistema. Uma das críticas a essa teoria é que a natureza é considerada aí de forma mecanicista. Cajka (1980) critica as teorias que consideram a cultura como uma resposta adaptativa do homem ao ambiente. Mais do que isso, os elementos da cultura seriam explicados pela contribuição que fariam à manutenção e à sobrevivência dos ecossistemas, funcionando como mecanismo de retroalimentação, para manter ou alterar o equilíbrio ecossistêmico. Para esse autor, a limitação básica dessa teoria é atribuir uma lógica natural aos ecossistemas, e uma lógica ao comportamento humano sempre em virtude da manutenção do equilíbrio homeostático.

Tendo em vista as limitações das contribuições da própria ciência, deveria haver um esforço maior em se *integrar o etnoconhecimento* das populações tradicionais nos planos de manejo. Ademais, em áreas onde existam comunidades tradicionais, é imperioso que estes planos de manejo percam seu caráter autoritário e tecnocrático, passando a ser um processo de integração gradativa do conhecimento, dos fazeres e das técnicas patrimoniais nas tomadas de decisões sobre o uso do espaço por longo tempo habitado e usado pelo morador tradicional.

Finalmente, a permanência das populações tradicionais em áreas naturais protegidas não se justifica somente pela proteção e pelo reconhecimento da grande bagagem de etnoconhecimento transmitido de geração em geração a respeito das condições naturais, pela necessidade de garantir seus direitos his-

tóricos a seu território, mas também como exemplos a serem considerados pela civilização urbano-industrial na redefinição necessária de suas relações atuais com a natureza. O que Hughes (1985) propõe como contribuição dos indígenas americanos a uma nova relação com a natureza, se aplica às demais populações tradicionais:

'As práticas culturais dos índios americanos no que se refere à caça e à agricultura, segundo as percepções espirituais da natureza, preservaram a terra e a vida na terra (...). As concepções indígenas do universo e da natureza devem ser analisadas seriamente, como meios válidos de se relacionar com o mundo e não como supersticiosas ou primitivas. Talvez a maior contribuição que temos da herança indígena é a reverência pela terra e pela vida (...). Os índios valorizavam as pessoas, o grupo social, vivendo em harmonia com a natureza.' (Hughes, apud Devall & Sessions, 1985:98)²

² "The American Indians' cultural patterns on careful hunting and agriculture carried on according to spiritual perceptions of nature, actually preserved the earth and life on earth (...). Indians conceptions of the universe and nature must be examined seriously, as valid ways of relating to the world, and not as superstitious, primitive or unevolved. Perhaps the most important insight which can be gained from the Indian heritage is reverence for the earth and life (...). The traditional Indian valued people, the interrelated social group living in harmony with nature." (Hughes, 1983)

As Populações Tradicionais: Conflitos e Ambigüidades

COMO SE evidenciou anteriormente, há grande necessidade de se analisar adequadamente o significado dos termos *populações tradicionais*, *sociedades tradicionais*, *culturas tradicionais*, *comunidades tradicionais* que geralmente são usados sem grande precisão. Existem, no entanto, em Ciências Humanas, sobretudo na Antropologia, maneiras distintas de se analisarem essas sociedades, segundo as várias tendências, escolas etc. Por outro lado, essas principais escolas aqui descritas influenciaram, de uma maneira ou outra, os diversos movimentos ecológicos e ambientalistas, dando-lhe certo embasamento científico.

Quando se fala na importância das populações tradicionais na conservação da natureza, está implícito o papel preponderante da cultura e das relações homem/natureza. Aliás, reside na interação homem-natureza um dos pontos que diferenciam as várias correntes da antropologia no que diz respeito à cultura. Para os deterministas ambientais, que seguem Ratzel, é o meio ambiente que determina a cultura. No lado oposto está o possibilismo histórico de Boas, em que o meio ambiente não tem influência na origem dos padrões culturais.

Os Conceitos de Cultura em sua Relação com a Natureza em Algumas Abordagens Antropológicas

A Ecologia Cultural

Julian Stewart rompeu com o determinismo geográfico e com o possibilismo histórico criando a Ecologia Cultural que estuda os processos adaptativos por meio dos quais as sociedades são afetadas pelos ajustes básicos, e através deles o homem utiliza o meio ambiente. Esse autor considera que certos aspectos da

cultura são mais suscetíveis de relação mais forte com o meio ambiente que outros. Entre esses aspectos estão as atividades econômicas de subsistência, tecnologia, organização social que constituem o "núcleo central da cultura" (*cultural core*) e são responsáveis pelas respostas adaptativas do homem ao meio ambiente. As atividades de produção, troca, comercialização, por exemplo, são estratégias adaptativas. Um dos objetivos da Ecologia Cultural é realizar minuciosas descrições etnográficas e a análise dos sistemas de produção constituídos por indivíduos que ocupam determinado hábitat no meio ambiente e suas escolhas adaptativas. A noção de *adaptação* é central não só para a Ecologia Cultural, como também para outras abordagens antropológicas. No geral, ela pode ser definida como diferentes estratégias que o homem criou para explorar os recursos naturais e para enfrentar as limitações ecológicas que pesam sobre a reprodução dos recursos naturais e dos próprios grupos humanos. Adaptar-se, segundo Godelier (1984), não significa submeter-se às imposições naturais, mas tomá-las em consideração, ampliando seus efeitos positivos ou atenuando os negativos.

Uma crítica que se faz à Ecologia Cultural diz respeito à ausência de elementos simbólicos, míticos e rituais no núcleo cultural. Vayda & Rappaport (1968), por exemplo, criticam a importância da tecnologia no núcleo cultural, em detrimento dos aspectos rituais, além de dar pouca ou nenhuma importância aos fatores biológicos, tidos como cruciais em estudos como os de nutrição.

A Antropologia Ecológica

Uma outra corrente da Antropologia que contribui para o estudo da relação homem/ambiente é a Antropologia Ecológica (também chamada de Antropologia Neofuncionalista). Essa corrente teve e tem uma grande importância sobre as ideologias e movimentos ecológicos modernos, incluindo, por exemplo, a ecologia social de Bookchin. Ela reage à Antropologia Cultural partindo da noção de ecossistema no qual interagem os elementos bióticos e abióticos. Margaleff (1968) enuncia que a ecologia geral é o estudo dos sistemas num nível em que os indivíduos ou organismos podem ser considerados elementos em interação, seja entre eles mesmos, seja com uma matriz ambiental. Os ecossistemas mantêm fluxo de energia e reciclagem da matéria. Nesse enfoque a sociedade é um subsistema de uma totalidade mais ampla, o ecossistema, onde os seres humanos, animais e vegetais mantêm relações bioenergéticas. Usam-se conceitos extraídos da cibernética, como homeostase, auto-regulação,

auto-alimentação. Dentro dessa perspectiva quantificam-se os efeitos relativos ao consumo calórico e de energia empregados em atividades de subsistência, a capacidade de suporte dos ecossistemas etc. Ao contrário da Ecologia Cultural, toma como unidade de análise as populações humanas em seus parâmetros demográficos, não os grupos sociais em suas características culturais.

Para a Antropologia Ecológica os ecossistemas são unidades apropriadas para análise da relação homem/natureza. São considerados sistemas auto-reguladores e autodeterminantes, tendo como objetivo aumentar a eficácia ou produtividade energética, a eficiência dos ciclos de nutrientes, a organização e a estabilidade.

Os homens e a natureza fazem parte do ecossistema. Cada sociedade, por sua vez, é um subsistema que faz parte de um sistema mais amplo, no qual os humanos, animais e vegetais mantêm relações bioenergéticas. Dentro dessa perspectiva quantificam-se o consumo humano de calorias e proteínas, a energia gasta em atividades de subsistência e a capacidade de suporte (*carrying capacity*) de um ecossistema (Ellen, 1989).

Os seres vivos permanecem em equilíbrio, em homeóstase com o ambiente, por meio de uma série de mecanismos que lhes permitem adaptar-se ao meio ambiente. Esses conceitos também se aplicam aos humanos. A adaptação, segundo essa escola, é definida como mecanismos pelos quais os organismos ou grupos de organismos, mediante mudanças sensíveis em seus estados, estruturas e composições se mantêm em estado homeostático durante as flutuações ambientais a curto prazo e mudanças a longo prazo, dentro da composição e estrutura do ambiente. Um exemplo clássico dessa análise é a de Rappaport (1968), em *Pigs for the Ancestors*, em que se mostra como o consumo ritual de porcos entre os Tsembaga maximiza a adaptação da população a seu ambiente; isto é, como o ritual funciona como regulador das relações críticas que a população mantém com os vizinhos e como meio ambiente.

Cajka (1980) critica a Antropologia Ecológica como sendo mecanicista e incapaz de explicar as mudanças sociais, por estar centrada na noção de equilíbrio (homeóstase). Por outro lado, reduz a cultura às contribuições que possa fazer à manutenção dos ecossistemas, por meio dos mecanismos de retro-alimentação. Sugere-se também que o ecossistema tenha uma lógica interna natural, à qual os homens se adaptariam. As populações primitivas seriam portadoras dessa lógica, pois respeitariam conscientemente as leis que regem o equilíbrio dos ecossistemas.

A Etnociência

Entre os enfoques que mais têm contribuído para estudar o conhecimento das populações tradicionais está a etnociência que parte da lingüística para estudar o conhecimento das populações humanas sobre os processos naturais, tentando descobrir a lógica subjacente ao conhecimento humano do mundo natural, as taxonomias e classificações totais. A Etnoecologia utiliza conceitos da lingüística para chegar a investigar o meio ambiente percebido pelo homem (Posey, 1987; Gomez-Pompa, 1971; Balée, 1992; Marques, 1991).

Lévi-Strauss (1962) foi um dos antropólogos que iniciou os estudos na área de etnociência, ao analisar os sistemas de classificação populares. Berlin (1973) define três áreas básicas de estudo: a da classificação, que se preocupa em estudar os princípios de organização de organismos em classes; a da nomenclatura, em que são estudados os princípios lingüísticos para nomear as classes *folk*; a da identificação, que estuda a relação entre os caracteres dos organismos e a sua classificação.

Segundo Begossi (1993), a área de etnobotânica é aquela na qual se concentra o maior número de trabalhos de etnociência, especialmente a etnofarmacologia que estuda os remédios usados pelas populações tradicionais. Ultimamente, no Brasil, tem surgido uma série de estudos de etnociência, de grande importância para manejo e conservação dos ecossistemas. Esses estudos (Marques, 1991; Maués, 1990, e outros) reforçam a idéia de que manejo de ecossistemas significa, em última instância, uma relação de conhecimento e ação entre as populações e seu ambiente.

A Antropologia Neomarxista (ou Econômica)

A antropologia neomarxista, representada principalmente por antropólogos franceses como Godelier, Meillassoux e Terray, também contribui para a análise das relações entre as sociedades chamadas "primitivas" e seu ambiente. Esses autores utilizam conceitos como os de *modo de produção e reprodução social* em suas análises, além de incorporar o domínio dos mitos e representações que esses grupos têm de seu ambiente. No que diz respeito à adaptação, Godelier afirma que, ao contrário dos outros seres sociais, o homem, em seu processo adaptativo, desde o início, elabora representações e interpretações da natureza que são compartilhadas com os outros membros da sociedade.

Como afirma ainda Godelier (1973), o conhecimento dos mecanismos de funcionamento das economias baseadas sobre a caça, a coleta, a pecuária extensiva e a agricultura itinerante é hoje bastante extenso a partir do estudo sistemático e minucioso das limitações que o meio ambiente e as técnicas exercem sobre a vida material e social dessas sociedades. Esse mesmo autor afirma que somente o estudo dos objetivos organizativos permite explicar por que sociedades, explorando o mesmo ambiente, degradam os recursos naturais e outras não. Também, como afirma Jansen (1973), são a organização social e os valores culturais os principais fatores responsáveis pela degradação do ambiente e não simplesmente a tecnologia.

A existência de diversas formas históricas de uso dos recursos naturais e da própria natureza (a pré-capitalista, a capitalista etc), sobretudo nos países do Terceiro Mundo, exige uma análise mais detalhada das relações dessas diversas sociedades com a natureza. Nesse sentido, o que marca os países subdesenvolvidos é a existência de sociedades indígenas, de camponeses, de extrativistas articuladas com a sociedade urbano-industrial. Ora, grande parte das florestas tropicais e outros ecossistemas ainda não destruídos pela invasão capitalista é, em grande parte, habitada por tipos de sociedades diferentes das industrializadas, isto é, por sociedades de extrativistas, ribeirinhos, grupos e nações indígenas. Muitas delas ainda não foram totalmente incorporadas à lógica do lucro e do mercado, organizando parcela considerável de sua produção em torno da auto-subsistência. Sua relação com a natureza, em muitos casos, é de verdadeira simbiose, e o uso dos recursos naturais só pode ser entendido dentro de uma lógica mais ampla de reprodução social e cultural, distinta da existente na sociedade capitalista.

Ora, a visão de parques nacionais oriunda dos Estados Unidos não se deu conta dessas particularidades extremamente importantes e considera que toda sociedade é urbano-industrial, cuja relação com a natureza é marcada pela destruição e não pelo respeito. Isso se deu, em parte, pelo fato de nos Estados Unidos, ao final do século XIX, o capitalismo ter-se tornado o sistema dominante e as culturas indígenas terem sido desorganizadas, particularmente durante a conquista do Oeste. Ora, essa não era nem é a situação dos países do Terceiro Mundo nos quais coexistem formas de produção capitalistas e pré-capitalistas. No entanto, as populações humanas inseridas nas formas de produção pré-capitalistas em grande parte ocupam espaços territoriais mais distantes dos centros urbanos e dos pólos econômicos mais importantes. Esses espaços são marcados pela presença de ecossistemas de florestas tropicais, man-

gues etc, considerados até agora ecossistemas marginais, economicamente não rentáveis. Esses ecossistemas, pela natureza das formas pré-capitalistas de produção, foram utilizados de forma não-intensiva e se mantiveram escassamente povoados e, em muitos casos, bastante preservados. E nesses ecossistemas que foram e estão sendo criadas as unidades de conservação. Ao contrário da situação norte-americana, esses espaços não são desabitados, apesar de quase sempre serem fracamente povoados por populações indígenas, de extrativistas, pequenos pescadores e agricultores.

Culturas e Populações Tradicionais

Redfield (1971), por exemplo, diferencia a cultura tradicional dos camponeses e das tribos indígenas. A cultura tradicional não-indígena, a das sociedades camponesas, para Redfield, não é autônoma. É um aspecto da dimensão da civilização da qual faz parte. Para se manter como tal, a cultura camponesa requer contínua comunicação com outra cultura (a nacional, urbano-industrial). Vista como sistema sincrônico, a cultura camponesa não pode ser inteiramente compreendida com base no que existe na mentalidade dos camponeses. Nesse sentido, a cultura tradicional camponesa é uma expressão local de uma civilização mais ampla. Como afirma Foster (1971), "uma das distinções mais óbvias entre a verdadeira sociedade primitiva e a de *folk* (camponesa) é que esta, por centenas de anos, mantém contato com os centros do pensamento intelectual e do desenvolvimento". Essa interação da *grande* e da *pequena tradição*, de acordo com Redfield (1971), pode ser vista como parte da estrutura social da comunidade camponesa no seu contexto mais amplo.

Há certo consenso sobre o uso dos termos "tribal", indígena, significando "etnia". O estabelecimento de "reservas indígenas" no Brasil reconhece o direito das populações indígenas a uma área onde, em princípio, elas estariam protegidas da intervenção do homem branco. Desse modo, há distinção mais clara entre as populações indígenas e as não-indígenas baseadas no conceito de etnia, apesar de haver debate sobre a noção de índios aculturados. As populações indígenas tribais têm culturas claramente diferenciadas das demais.

Existe intenso debate quanto ao significado dos termos *populações nativas, tribais, indígenas e tradicionais*. A confusão não é somente de conceitos, mas até de expressões nas várias línguas. Assim, o termo "*indigenous*", em inglês, usado em muitos documentos oficiais (UICN, Banco Mundial), não quer dizer necessariamente "indígenas", no sentido étnico e tribal. O conceito do Banco

Mundial (*Bank's Tribal Peoples Policy Statement*, 1982) para povos nativos (*indigenous*) foi baseado principalmente nas condições de vida dos povos indígenas amazônicos da América Latina e, como observou Dyson em documento do Banco Mundial (1992), não se adaptava a outras regiões do mundo. Uma nova definição surgiu com a Diretiva Operacional 4.20 de 1991, com características mais amplas, substituindo o termo *povos tribais por povos nativos (indigenous)*. Ela se aplica aos povos que vivem em áreas geográficas particulares que demonstram, em vários graus, as seguintes características comumente aceitas:

- a) ligação intensa com os territórios ancestrais;
- b) auto-identificação e identificação pelos outros como grupos culturais distintos;
- c) linguagem própria, muitas vezes não a nacional;
- d) presença de instituições sociais e políticas próprias e tradicionais;
- e) sistemas de produção principalmente voltados para a subsistência.

De maneira geral, as culturas tradicionais podem ser englobadas, como expressa Foster (1971), nas "sociedades parciais" (*part society*), inseridas dentro de uma sociedade mais ampla, na qual as cidades exercem papel fundamental. Os camponeses, segundo Firth (1950), ainda que dependam fundamentalmente do cultivo da terra, podem ser pescadores, artesãos, extrativistas, segundo as estações do ano e a necessidade de obtenção de dinheiro para suas compras na cidade. Tanto Foster quanto Redfield enfatizam o papel das relações entre as sociedades tradicionais dos camponeses e as cidades, das quais em grande parte dependem para sua reprodução social, econômica e cultural. Essa dependência é também política, uma vez que os camponeses são politicamente marginalizados. Da cidade também provêm as "inovações" que colaboram para a gradual transformação das sociedades camponesas.

Dasmann (1989), tomando como critério a relação com a natureza, distingue dois tipos de sociedades: *os povos dos ecossistemas (ecosystem people)*: os que vivem em simbiose com os ecossistemas e conseguem viver, por longo tempo pelo uso sustentado dos recursos naturais de um ecossistema ou de ecossistemas contíguos; e *os povos da biosfera*, por outro lado, são sociedades interligadas a uma economia global, de alto consumo e poder de transformação da natureza, causando grande desperdício de recursos naturais. No entanto, ele mesmo considera essa classificação simplificadora, pois existe um *continuum* entre uma e outra categoria, cujo equilíbrio entre as populações humanas e o ambiente não é mantido por decisões conscientes, mas por um conjunto complexo de pa-

drões de comportamento, fortemente marcados por valores éticos, religiosos e por pressão social.

Dentro de uma perspectiva marxista (especialmente dos antropólogos neomarxistas), as culturas tradicionais estão associadas a modos de produção pré-capitalistas, próprios de sociedades em que o trabalho ainda não se tornou mercadoria, onde há grande dependência dos recursos naturais e dos ciclos da natureza, em que a dependência do mercado já existe, mas não é total. Essas sociedades desenvolveram formas particulares de manejo dos recursos naturais que não visam diretamente o lucro, mas a reprodução social e cultural; como também percepções e representações em relação ao mundo natural marcadas pela idéia de associação com a natureza e dependência de seus ciclos. *Culturas tradicionais*, nessa perspectiva, são as que se desenvolvem dentro do modo de produção da pequena produção mercantil (Diegues, 1983). Essas culturas se distinguem das associadas ao modo de produção capitalista em que não só a força de trabalho, como a própria natureza, se transformam em objeto de compra e venda (mercadoria). Nesse sentido, a concepção e representação do mundo natural e seus recursos são essencialmente diferentes. Godelier (1984), por exemplo, afirma que essas duas sociedades têm *racionalidades intencionais* diferentes, ou melhor, apresentam sistema de regras sociais conscientemente elaboradas para melhor atingir um conjunto de objetivos. Segundo esse antropólogo, cada sistema econômico e social determina uma modalidade específica de exploração dos recursos naturais e de uso da força de trabalho humana e, conseqüentemente, utiliza normas específicas do "bom" e do "mau" uso dos recursos naturais; como exemplo, cita os caçadores brancos e os índios Naskapi, da península do Labrador, onde os primeiros caçam os animais para retirar e vender as peles, ao passo que os segundos o fazem para sua subsistência direta. Godelier afirma que tanto os caçadores brancos como os indígenas reproduzem sua sociedade e sua cultura por meio de suas atividades econômicas e do uso dos recursos naturais. Os primeiros, no entanto, pertencem a um sistema econômico voltado para o lucro monetário, no qual a solidariedade familiar tradicional desapareceu e que, portanto, depredam os recursos naturais. Os segundos pertencem ainda a uma sociedade cujo fim último é a reprodução dessa solidariedade e não a acumulação de bens e lucro, preservando os recursos naturais dos quais dependem para sobreviver.

Situação semelhante foi analisada por Diegues (1983) entre os pescadores artesanais caiçaras e os inseridos na pesca empresarial-capitalista do porto de Santos. Entre os primeiros, durante a partilha do pescado capturado, uma par-

te vai para consumo dos familiares e vizinhos, e, ainda, dado a viúvas e crianças. Isso já não ocorre entre os pescadores embarcados que são simplesmente impedidos de sair com peixe dos limites do Entreposto de Santos (SP) uma vez que toda a produção é vendida no porto.

Um elemento importante na relação entre populações tradicionais e a natureza é a noção de *território* que pode ser definido como uma porção da natureza e espaço sobre o qual uma sociedade determinada reivindica e garante a todos, ou a uma parte de seus membros, direitos estáveis de acesso, controle ou uso sobre a totalidade ou parte dos recursos naturais aí existentes que ela deseja ou é capaz de utilizar (Godelier, 1984). Essa porção da natureza fornece, em primeiro lugar, a natureza do homem como espécie, mas também:

- a) os meios de subsistência;
- b) os meios de trabalho e produção;
- c) os meios de produzir os aspectos materiais das relações sociais, os que compõem a estrutura determinada de uma sociedade (relações de parentesco etc.) (Godelier, 1984).

O *território* depende não somente do tipo de meio-físico explorado, mas também das *relações sociais* existentes. Para muitas populações tradicionais que exploram o meio marinho, o mar tem suas *marcas* de posse, geralmente pesqueiros de boa produtividade, descobertos e guardados cuidadosamente pelo pescador artesanal. Essas marcas podem ser físicas e visíveis, como as "caiçaras" instaladas na laguna de Mundaú e Manguaba (Alagoas). Elas podem também ser invisíveis, como os rasos, tassis, corubas, em geral lajes submersas onde há certa abundância de peixes de fundo. Esses pesqueiros são marcados e guardados em segredo por meio do sistema de *caminho e cabeça* pelos pescadores do Nordeste (Maldonado, 1993), ou seja, os locais mais produtivos do mar são localizados pelo pescador que os descobriu por um complexo sistema de triangulação de pontos para o qual usa alguns acidentes geográficos da costa, como torres de igrejas, picos de morro etc. (Diegues, 1983; 1993). Para as sociedades tradicionais de pescadores artesanais, o território é muito mais vasto que para os terrestres e sua "posse" é mais fluida. Apesar disso, ela é conservada pela *lei do respeito* que comanda a ética reinante nessas comunidades (Cordell, 1982).

Para as sociedades tradicionais camponesas, o território tem dimensões mais definidas, apesar de a agricultura itinerante, por meio do pousio, demarcar amplas áreas de uso, sem limites muito definidos. Muitas dessas áreas, como no caso das comunidades caiçaras de São Paulo, são *comuns*, isto é, posse de uma

comunidade onde seus membros faziam suas roças. A terra em descanso ou o pousio é a marca da posse, onde depois de colhida a mandioca ficam os pés de banana, limão e outras árvores frutíferas. Nas comunidades mencionadas, é estreita a relação com a Mata Atlântica, nicho importante para sua reprodução social. Dali retiram a madeira para suas canoas, para a construção, equipamentos de pesca, instrumentos de trabalho, medicamentos etc. (Diegues, 1988).

Algumas dessas sociedades se reproduzem, explorando uma multiplicidade de habitats: a floresta, os estuários, mangues e as áreas já transformadas para fins agrícolas. A exploração desses habitats diversos exige não só um conhecimento aprofundado dos recursos naturais, das épocas de reprodução das espécies, mas a utilização de um calendário complexo dentro do qual se ajustam, com maior ou menor integração, os diversos usos dos ecossistemas.

O território das sociedades tradicionais, distinto do das sociedades urbanas industriais, é *descontínuo*, marcado por vazios aparentes (terras em pousio, áreas de estuário que são usadas para a pesca somente em algumas estações do ano) e tem levado autoridades da conservação a declará-lo parte das "unidades de conservação" porque "não é usado por ninguém". Aí reside, muitas vezes, parte dos conflitos existentes entre as sociedades tradicionais e as autoridades conservacionistas.

A questão do espaço ocupado pelas comunidades caiçaras foi estudada por Winter, Rodrigues e Maricondi (1990), demonstrando como a noção espacial, nos parâmetros da cultura e modos de vida caiçaras da região de Guaraqueçaba (Paraná), é distinta das culturas urbanas. Os autores realçam a importância dos espaços de trabalho e produção agrícolas apropriados coletivamente, ainda que trabalhados no nível familiar. Dado o caráter informal da *posse coletiva*, esses terrenos são alvo fácil da especulação imobiliária e os primeiros a serem vítimas de grilagem.

Ladeira (1992) enfatiza a noção de espaço e território para os Guarani-Mbyas, relacionada com os mitos ancestrais que os levam às migrações de vários pontos do Brasil e de outros países limítrofes, para o oceano, mais especificamente no litoral entre Rio de Janeiro e Paraná. Esse espaço é assinalado por lugares marcados pela tradição, onde acampam em suas viagens. Uma parte desse território guarani, sobretudo os litorâneos, de São Paulo, Paraná e Rio de Janeiro, foi transformada em áreas naturais protegidas, e a presença ocasional desses indígenas, em sua migração, tem causado conflitos com as administrações dessas áreas.

Um aspecto relevante na definição de *culturas tradicionais* é a existência de

sistemas de manejo dos recursos naturais marcados pelo respeito aos ciclos naturais, à sua exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas utilizadas. Esses sistemas tradicionais de manejo não são somente formas de exploração econômica dos recursos naturais mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais.

Além do espaço de reprodução econômica, das relações sociais, o território é também o *locus das* representações e do imaginário mitológico dessas sociedades tradicionais. A íntima relação do homem com seu meio, sua dependência maior em relação ao mundo natural, comparada ao do homem urbano-industrial faz com que os ciclos da natureza (a vinda de cardumes de peixes, a abundância nas roças) sejam associados a explicações míticas ou religiosas. As representações que essas populações fazem dos diversos habitats em que vivem, também se constroem com base no maior ou menor controle de que dispõem sobre o meio-físico. Assim, o caçador tem um comportamento familiarizado com a mata, se adentrando nela para retirar os recursos de que precisa; ele também não tem receio de explorar os estuários e lagunas costeiras protegidas mediante suas técnicas de pesca, mas muitos têm verdadeiro pavor do mar aberto, do "mar de fora", da "passagem da barra", dos naufrágios e desgraças associadas ao oceano que não controla (Mourão, 1971).

Nesse sentido, é importante analisar o sistema de representações, símbolos e mitos que essas populações tradicionais constroem, pois é com base nele que agem sobre o meio. E com base também nessas representações e no conhecimento empírico acumulado que desenvolvem seus sistemas tradicionais de manejo, que serão analisados mais adiante. O imaginário popular dos povos da floresta, rios e lagos brasileiros está repleto de entes mágicos que castigam os que destroem as florestas (*caipora/curupira, Mãe da Mata, Boitatá*); os que maltratam os animais da mata (*Anhangá*); os que matam os animais em época de reprodução (*Tapiora*); os que pescam mais que o necessário (*Mãe d'Água*) (Câmara Cascudo, 1972). Assim, os moradores da várzea da Marituba (Alagoas) têm várias lendas, como a da "Mãe d'Água", que vira a canoa dos pescadores que são muito ambiciosos e retiram desnecessariamente muito peixe da lagoa.

Em algumas sociedades tradicionais, certas áreas, tanto da floresta quanto de estuários e rios, são consideradas *sagradas*, e não devem ser utilizadas para atividades econômicas. Assim, Bourgoignie (1972) descreve a interdição que os pescadores Tofinu, do ex-Daomé (hoje Benim), respeitavam de não pescar

em certos lugares da lagoa Nokoné, pois era o lugar de descanso da deusa Anasi Gbégu. Pesquisas posteriores concluíram que nessas áreas se reproduziam os peixes capturados em outras partes da lagoa. A interdição religiosa contribuía para a conservação dos recursos pesqueiros. O autor também analisa como os desequilíbrios ecológicos provocados pela construção de um porto e a entrada dos Tofinu na economia de mercado contribuíram para desorganizar a cultura tradicional.

"A desorganização sócio-cultural deixou caminho livre para urna tecnologia destinada a usar os recursos do lago Nokoné de maneira sempre mais individualista e anárquica. A pressão econômico-ecológica levou à redução quantitativa e qualitativa das proibições tradicionais de pesca e à profanação dos lugares sagrados e preservados. Os lugares santos, em sua grande maioria, desapareceram e seus símbolos foram devorados pelo sal das águas salobras, e os santuários foram profanados e abandonados pelos homens. " (p. 429)

Existem também sociedades que consideram sagrados certos espaços da floresta, onde somente se realizam certos rituais, como os de iniciação. É o caso da floresta sagrada do Nyombe (Zaire) e de Likoula (Congo), na qual os homens somente penetram depois de praticar os rituais de proteção. Para essas populações, é incompreensível que as empresas madeireiras entrem na floresta para depredá-las, pois elas representam o domínio dos espíritos ancestrais. Para usá-las o homem não somente deve ter os conhecimentos necessários, como também não afrontar as forças que geram a vida. Os jovens também passam à fase adulta por meio dos ritos de iniciação na floresta. Durante esse período, são treinados na coleta de plantas. Newman (1992) afirma que "a prática ancestral de proibir o acesso de certas florestas ao homem é uma forma de criar zonas de preservação onde a flora e a fauna poderiam reproduzir-se com tranquilidade" (p. 237). O autor também propõe "estudar as possibilidades de utilizar as florestas sagradas como reserva de flora e fauna" (p. 237). O mesmo ocorre com as ilhas sagradas dos Bijagós, na Guiné-Bissau. Essas ilhas são somente usadas para cerimoniais e para a presença temporária dos Bijagós em determinadas épocas ligadas à celebração de rituais (Scantamburlo, 1991).

Há necessidade de se estudar melhor a questão das representações, dos mitos e aspectos da religiosidade popular das populações tradicionais no Brasil, e se analisar até que ponto elas podem ser parte de uma nova política de conservação. Com isso, se poderá partir da visão dessas populações sobre a conservação, e não das percepções das elites urbanas, que têm visões próprias e diferentes do que significa a "mata natural", "o mar natural" etc.

As Definições das Culturas Tradicionais

Dentro dessa visão, *culturas tradicionais* (num certo sentido todas as culturas são tradicionais) são padrões de comportamento transmitidos socialmente, modelos mentais usados para perceber, relatar e interpretar o mundo, símbolos e significados socialmente compartilhados, além de seus produtos materiais, próprios do modo de produção mercantil. Segundo Diegues (1992c):

"Comunidades tradicionais estão relacionadas com um tipo de organização econômica e social com reduzida acumulação de capital, não usando força de trabalho assalariado. Nela produtores independentes estão envolvidos em atividades econômicas de pequena escala, como agricultura e pesca, coleta e artesanato. Economicamente, portanto, essas comunidades se baseiam no uso de recursos naturais renováveis. Uma característica importante desse modo de produção mercantil (petty mode of production) é o conhecimento que os produtores têm dos recursos naturais, seus ciclos biológicos, hábitos alimentares, etc. Esse 'know-how' tradicional, passado de geração em geração, é um instrumento importante para a conservação. Como essas populações em geral não têm outra fonte de renda, o uso sustentado de recursos naturais é de fundamental importância. Seus padrões de consumo, baixa densidade populacional e limitado desenvolvimento tecnológico fazem com que sua interferência no meio ambiente seja pequena. Outras características importantes de muitas sociedades tradicionais são: a combinação de várias atividades econômicas (dentro de um complexo calendário), a reutilização dos dejetos e o relativamente baixo nível de poluição. A conservação dos recursos naturais é parte integrante de sua cultura, uma idéia expressa no Brasil pela palavra 'respeito' que se aplica não somente à natureza como também aos outros membros da comunidade." (p. 142)

As culturas e sociedades tradicionais se caracterizam pela

a) dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um *modo de vida*;

b) conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral;

c) noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;

d) moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para os centros urbanos e volta do para a terra de seus antepassados;

e) importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado;

- f) reduzida acumulação de capital;
- g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- h) importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativistas;
- i) a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre meio ambiente. Há reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;
- j) fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- l) auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras.

Um dos critérios mais importantes para definição de culturas ou populações tradicionais, além do modo de vida, é, sem dúvida, o *reconhecer-se* como pertencente àquele grupo social particular. Esse critério remete à questão fundamental da *identidade*, um dos temas centrais da Antropologia. Historicamente, sobretudo no início do século, quando a Antropologia europeia e norte-americana se preocupava quase exclusivamente com as chamadas sociedades primitivas nos territórios colonizados, a identidade do *outro* (Massai, Bororó, Man-dinga etc.) era facilmente determinada pelo pesquisador, sobretudo porque havia clara distinção étnica. Nesse sentido, mesmo no Brasil, o *outro* até recentemente era identificado com o *índio*, havendo pouca preocupação com outras formas de alteridade. O surgimento de outras identidades sócio-culturais, como a *caiçara*, é fato mais recente, tanto de estudos antropológicos quanto de auto-reconhecimento dessas populações como portadoras de uma cultura e um modo de vida diferenciado de outras populações. Esse *auto-reconhecimento* é freqüentemente, nos dias de hoje, uma *identidade construída* ou *reconstruída*, como resultado, em parte, de processos de contatos cada vez mais conflituosos com a sociedade urbano-industrial, e com os neomitos criados por esta. Parece paradoxal, mas os neomitos ambientalistas ou conservacionistas explícitos na noção de áreas naturais protegidas sem população têm contribuído para o fortalecimento dessa identidade sócio-cultural em populações como os quilombeiros do Trombetas, os caiçaras do litoral paulista etc. Para esse processo tem contribuído também a organização de movimentos sociais, apoiados por entidades não-governamentais, influenciadas pela ecologia social, por cientistas sociais etc.

Essas características, mencionadas anteriormente, não devem ser tomadas de forma isolada, mas constituem uma totalidade que pode ser traduzida por *modo de vida*, no sentido que lhe atribui Antônio Cândido, em *Parceiros do Rio Bonito* (1964). Nesse trabalho, Cândido descreve e analisa a cultura caipira como modo de vida próprio das populações interioranas do Estado de São Paulo, formada pela contribuição dos colonizadores portugueses, em seu cruzamento com o elemento indígena e, marginalmente, com o negro. Ademais não a considera equivalente à cultura ou sociedade *de folk*, mas corresponderia melhor à denominação de "*civilization traditionnelle*" de Varagnac ou de cultura camponesa.

"A sociedade caipira tradicional elaborou técnicas que permitiram estabilizar as relações do grupo com o meio (embora em nível que reputaríamos hoje precário), mediante o conhecimento satisfatório dos recursos naturais, a sua exploração sistemática e o estabelecimento de uma dieta compatível com o mínimo vital — tudo relacionado a uma vida social de tipo fechado, com base na economia de subsistência." (Cândido, 1964:19)

Cândido enfatiza a obtenção dos meios de subsistência e as formas de solidariedade existentes nos bairros caipiras, entendidos como um agrupamento territorial, mais ou menos denso, cujos limites são traçados pela participação dos moradores em trabalhos de ajuda mútua (p. 47). Além disso, o modo de vida caipira é marcado pela estreita ligação das representações simbólicas e religiosas com a vida agrícola, a caça, a pesca e a coleta.

"Magia, medicina simpática, invocação divina, exploração da fauna e da flora, conhecimentos agrícolas fundem-se num sistema que abrange, na mesma continuidade, o campo e a mata, a semente, o ar, o bicho, a água e o próprio céu. Dobrado sobre si mesmo pela economia de subsistência, encerrado no quadro dos agrupamentos vicinais, o homem aparece ele próprio como segmento de um vasto meio, ao mesmo tempo natural, social e sobrenatural." (Cândido, 1964:138)

A respeito do ajuste ecológico entre a cultura caipira e o meio natural, Cândido afirma que o equilíbrio ecológico se estabeleceu por causa das condições primitivas do meio: terra virgem, abundância de caça, pesca e coleta, fraca densidade demográfica, limitando a concorrência vital. Quando, apesar disso, o meio natural se exauria, o caipira procurava outro local para sua agricultura de subsistência.

Queiroz (1973) também, em seus vários trabalhos, pesquisou essa população tradicional composta de sitiantes, caipiras e caiçaras, definindo-a como lavradores cuja produção é orientada para a subsistência; são em larga escala

auto-suficientes e independentes, em relação à economia urbana; seus estabelecimentos são de tipo familiar, concentrando nos chefes de família a iniciativa dos trabalhos efetuados na unidade de produção, trabalhos que não se distinguem, mas que se confundem com todas as atividades da vida cotidiana. O gênero de vida do camponês se forma em função da cidade, com a qual aparece em equilíbrio de complementaridade, de tal ordem que a cidade necessita muito mais dele do que ele dela.

Descrevendo as culturas litorâneas, Mussolini (1980) afirma que o modo de vida caíçara resultou num aproveitamento intensivo, quase exclusivo e mesmo abusivo dos recursos do meio, criando-se, desse modo, uma *intimidade muito* pronunciada entre o homem e seu hábitat.

"Conhece o homem muito bem as propriedades das plantas ao seu redor—para remédios, para construções, para canoas, para jangadas — bem como os fenômenos naturais presos a terra e ao mar e que os norteia no sistema de vida anfíbia que levam, dividindo suas atividades entre a pesca e a agricultura de pequeno vulto, com poucos excedentes para troca ou para venda: os ventos, os movimentos das águas, os hábitos dos peixes, seu periodismo, a época e a lua adequadas para pôr abaixo uma árvore ou lançar à terra uma semente ou u'a muda ou colher o que plantou. "(Mussolini, 1980:226)

Essas últimas afirmações nos remetem à questão das sociedades tradicionais e da *sustentabilidade*. É importante recordar que o modo de produção caracteriza essas formas sociais de produção é o da pequena produção mercantil; isto é, ainda que produzam mercadoria para venda, são sociedades que garantem sua subsistência por meio da pequena agricultura, pequena pesca, extrativismo. São formas de produção em que o trabalho assalariado é ocasional e não é uma relação determinante, prevalecendo o trabalho autônomo ou familiar. E a pequena produção mercantil, como bem lembrou Barel (1974), é uma forma social que tem história muito mais longa que a dominante, como a feudal e a capitalista. A pequena produção mercantil nunca foi independente, porém sempre existiu articulada a outras formas dominantes como a escravocrata, a feudal e a capitalista. A ordem escravocrata e a feudal desapareceram, mas a pequena produção mercantil continua existindo, e mesmo na sociedade capitalista, em certos momentos históricos e em certas regiões, ela floresce, para depois entrar em crise (o que sucede, por exemplo, nos bolsões de economia de subsistência, em certas regiões mais isoladas).

Essa longa permanência histórica desse modo de produção se deve ao seu sistema de produção e reprodução ecológica e social. São sociedades mais homogêneas e igualitárias que as capitalistas, com pequena capacidade de acumu-

lação de capital, o que dificulta a emergência de classes sociais¹. As relações sociais como o compadrio funcionam como verdadeiras relações de produção, como afirma Godelier (1984), uma vez que podem determinar a forma social de acesso aos recursos, colaboram na organização dos processos de trabalho e, finalmente, marcam a distribuição do trabalho individual ou coletivo. As relações de compadrio, em muitas dessas sociedades, facilitam o acesso a zonas de produção (pesca, por exemplo) que de outra forma seria interdito. Constituem-se também na base da solidariedade grupai, juntamente com outras formas de cooperação, como o mutirão. Além disso, a tecnologia utilizada tem impactos ecológicos reduzidos sobre os ecossistemas que utiliza, permitindo a renovabilidade dos estoques e a sustentabilidade dos processos ecológicos fundamentais. Na maioria das vezes, sobretudo em regiões tropicais, essas sociedades tradicionais apresentam fraca densidade populacional.

As festas, as lendas, e a simbologia mítica, além da religião, afirmam a coesão social, mas de forma nenhuma fazem desaparecer os conflitos, como parecem fazer crer os que consideram essas sociedades totalmente igualitárias.

À medida que os processos fundamentais de produção e reprodução ecológica, social, econômica e cultural funcionam, pode-se afirmar que são sociedades sustentáveis. Essa sustentabilidade, no entanto, está associada a baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas, a respeito pela conservação dos recursos naturais.

Culturas Tradicionais e Mudanças Sociais

Williams (1992) desenvolve uma série de conceitos importantes para análise mais aprofundada da simetria entre reprodução social e reprodução cultural, relevante para o presente trabalho. Ele introduz também a noção de *cultura popular*, que engloba a que, neste trabalho, é denominada de *tradicional*. Carvalho (1989) discute também as diferenças entre *cultura tradicional*, *culturas populares* e *cultura de massa*. Ele discorda, como faz Canclini, de que não existam diferenças significativas entre a cultura tradicional (incluindo o folclore) e a cultura popular, inserindo-a dentro da noção de culturas populares. Afirma que o tema central não é a diferença entre o folclórico e o tradicional, e sim a importância do núcleo simbólico que serve para expressar certas formas de

¹ Para discussão sobre o tema, ver Diegues, 1983, cap. XII.

convívio social, remetendo à memória histórica. Ele propõe a necessidade de se construir um pluralismo simbólico radical, sobretudo na América Latina, dada a grande diversidade de culturas populares, tradicionais e o folclore, ameaçados pela indústria cultural.

É evidente que os critérios anteriores se baseiam na noção de *tipo ideal* e que nenhuma cultura tradicional existe em estado puro. Assim, um determinado grupo social portador de cultura tradicional, como a caçara do litoral de São Paulo, pode apresentar modos de vida em que as características acima mencionadas estejam presentes, com maior ou menor peso, por causa sobretudo da sua maior ou menor articulação com o modo de produção capitalista dominante; ou seja, as populações e culturas tradicionais se acham hoje transformadas em maior ou menor grau.

Um dos processos desorganizativos dessas culturas reside na globalização ou uniformização cultural produzida pelo capitalismo e pela sociedade de massas. Como afirma Peet (1986):

"O desenvolvimento do capitalismo, como sistema econômico mundial dominante tem sido concomitante com a difusão da sua cultura em todas as regiões do globo. Milhares de interações fizeram naufragar culturas locais e regionais, relacionadas com meio ambiente locais e modos de vida, pelo poder da cultura internacional fundada na dinâmica do capitalismo. Há várias dimensões resultantes dessas interações. A cultura capitalista absorveu elementos das culturas regionais que encontrou. Sua concepção de paraíso na terra é marcada intensamente pelo encontro com os polinésios nas ilhas intocadas do Pacífico. O capitalismo e as culturas regionais se fundiram em culturas sintéticas — por exemplo, a cultura japonesa contém fortes elementos da versão particular do passado feudal das ilhas. Mas um tema contínuo, que perpassa virtualmente todas as discussões entre as culturas do mundo capitalista e das não-capitalistas do Terceiro Mundo, é o poder penetrante da primeira e a transformação da segunda." (p. 150)

"(...) Mas, na interação entre a cultura central e a cultura local, há pouca dúvida sobre qual é a mais dinâmica e sobre qual é a direção que a síntese cultural está tomando. A tendência é para a produção de uma mentalidade mundial, uma cultura mundial, e o conseqüente desaparecimento da consciência regional que flui das especificidades locais do passado humano."(1986:169)²

² "The development of capitalism as the dominant world economic system has been paralleled by the spread of its culture into all regions of the globe. A thousand interactions have pitted local and regional cultures, related to local environments and forms of livelihood, against the power of the International culture founded on a dynamic capitalism. There are several dimensions to the resulting cultural interaction. Capitalist culture has absorbed elements from the regional cultures it has encountered — its conception of paradise on earth is strongly flavoured by the encounter with the Polynesians on 'unspoiled' pacific Islands. Capitalism and regional cultures have merged into synthetic cultures — for example, Japanese culture contains strong elements from the 'islands' particular version of the feudal past. But a

Esse fato coloca uma questão importante: a mudança social. As culturas tradicionais não são estáticas, estão em constante mudança seja por fatores endógenos ou exógenos, sem que por isso deixem de estar inseridas dentro de um modo de produção que denominamos de *pequena produção mercantil*. A assimilação de determinados padrões de consumo da sociedade capitalista nos países capitalistas periféricos não significa necessariamente mudança radical de padrões culturais básicos, uma vez que toda cultura tem capacidade de assimilar elementos culturais externos (Diegues, 1983, 1992c).

Peet, no entanto, afirma que as culturas regionais e locais representam a soma total de experiências passadas, numa vasta gama de condições ambientais. A incorporação seletiva de um passado reinterpretado para um futuro liberado não ocorrerá se a memória do passado for destruída, ou se seus produtos culturais forem conhecidos somente como peças de museu.

"Este é um perigo inerente à expansão de uma cultura mundial homogênea. O outro perigo é que cada um, incluindo os povos da periferia, fiquem presos numa forma de vida e pensamento inadequados à solução dos problemas colocados por um modo de vida in-trinsecamente contraditório. Isto é particularmente perigoso quando as propostas técnicas usadas para 'resolver' os problemas se tornam capazes de uma destruição generalizada. Daí a necessidade urgente de uma ciência social e de uma práxis revolucionária baseada nesta ciência libertadora. " (1986:171)³

As culturas tradicionais decorrentes da pequena produção mercantil não se encontram no entanto isoladas no Brasil de hoje, mas articuladas ao modo de produção capitalista (Diegues, 1983; 1992c). Essa maior ou menor dependência do modo de produção capitalista, por outro lado, tem levado a maior ou menor desorganização das formas pelas quais o pequeno produtor trata o mun-

continuing theme, running through virtually all discussions of the encounter between world capitalist and regional non-capitalist cultures of the Third "World, is the pervasive power of the first and the transformation of the second. (...) But in the interaction between centre culture and local culture, there can be little doubt which is more dynamic and what direction cultural synthesis is taking. The tendency is towards the production of one world mind, one world culture and the consequent disappearance of regional consciousness flowing from the local specificities of the human past." (p. 169)

³ "This is one danger inherent in the spread of world homogeneous culture. The other danger is that everyone, including the peoples of the peripheries, becomes caught in a way of life and thought unsuited to the solution of the problems thrown up by an inherently contradictory way of life. This is particularly dangerous when the technical devices used to 'solve' problems become capable of widespread destruction. Hence the urgent need for a science of society and a revolutionary praxis based on this liberative science." (p. 171)

do natural e seus recursos. Toledo (1980) analisa a interdependência crescente entre os dois modos de produção acima descritos e mostra como essa articulação crescente da dependência entre ambos leva a uma transformação do mundo natural em *mercadoria*. O mesmo processo é analisado por Diegues (1983) no que se refere à articulação entre a pesca artesanal (produção mercantil simples) e a pesca empresarial-capitalista ao longo do litoral brasileiro.

Esses trabalhos, porém, mostram a grande persistência da pequena produção mercantil nos países do Terceiro Mundo. Em trabalhos anteriores (Diegues, 1983, 1988, 1992d), constatou-se que nem sempre maior articulação com o modo de produção capitalista tem levado a destruição da pequena produção mercantil. Ao contrário, como sucede freqüentemente no caso da pesca artesanal, o modo de produção capitalista se apropria da produção artesanal, sem necessariamente desorganizar esse modo de produção e reprodução social.

É evidente que uma articulação (dependência) maior ou menor com a sociedade global capitalista tem efeitos desorganizadores sobre a pequena produção mercantil. Hoje, pode-se dizer que, no Brasil, todas as comunidades tradicionais se encontram articuladas e dependentes da formação social capitalista. Como conseqüência, sua reprodução econômica, ecológica e sócio-cultural passa pela última. Em alguns casos, essa convivência é vivida no dia-a-dia pelos indivíduos inseridos na pequena produção mercantil. Muitos saem de seus povoados para trabalhar na cidade, numa empresa rural capitalista ou num barco de pesca empresarial-capitalista, mas retornam posteriormente como produtores autônomos, comprando, por exemplo, seu próprio barco de pesca onde trabalham com suas famílias. Em outros casos, há resistência maior à penetração das relações sociais capitalistas com a organização de movimentos sociais, como é o caso dos seringueiros, dos vargeiros da Amazônia, onde a reconquista de seu território e espaço de reprodução social lhes permite controlar, até certo ponto, o processo de mudança tecnológica.

Dasmann (1989) também assinala que povos que sofreram mudanças sociais e tecnológicas estão organizando-se para reconquistar ou manter sua identidade cultural e seus territórios ancestrais, formando coalizões nacionais e internacionais, estas últimas amparadas pelo *Congresso Mundial dos Povos Indígenas*, apoiado pelas Nações Unidas. Esse autor cita, como exemplos positivos dessa resistência, os resultados obtidos pelos Kuna, do Panamá, que conseguiram do Governo reconhecimento de seu poder sobre seu território, negociando, por exemplo, a construção de estradas que passariam em suas terras. As mulheres camponesas da Índia também conseguiram êxito com seu movimen-

to *Chipko* (abrace uma árvore), pelo qual se opuseram à destruição das das quais dependia sua sobrevivência.

Os processos de mudança social por que passam essas sociedades tradicionais foram analisados por diversos autores. Cândido (1964) assinala que um dos fatores principais de mudança é a dificuldade crescente para a mobilidade espacial dos caipiras que antes utilizavam as terras devolutas, gradativamente apropriadas por novos proprietários legais; a maior dependência do mercado urbano, o crescimento demográfico e o aumento do trabalho agrícola assalariado que reduz a margem de tempo disponível para atividades de coleta, caça, pesca e exploração. Como consequência, afirma Cândido, a familiaridade

"do homem coma Natureza vai sendo atenuada, à medida que os recursos técnicos se interpõem entre ambos e que a subsistência não depende mais de maneira exclusiva do meio circundante. O meio artificial, elaborado pela cultura, cumulativo por excelência, destrói as afinidades entre homem e animal, entre homem e vegetal. " (p. 138)

Para Queiroz (1973), o primeiro sintoma da mudança surge na esfera do consumo, pois o camponês passa a consumir mais freqüentemente os produtos das cidades. Essas sociedades resistiriam mais nas áreas periféricas, mais distantes das cidades, mas progressivamente são atraídos pela sociedade global moderna, como estrato de situação social inferior. Quando comparada com o modo de vida anterior, sua situação de integrado é considerada pior como integrante da sociedade moderna. Nesse contexto, as áreas naturais protegidas com populações tradicionais poderão contribuir para a manutenção de exemplos dinâmicos de relação harmoniosa entre homem e natureza para as sociedades urbano-industriais. Tendo assegurado seu *território* contra a invasão de especuladores imobiliários e grandes interesses econômicos, essas comunidades poderão ir absorvendo, gradativamente, certas mudanças que em outras situações as desagregariam irremediavelmente. Ou, como analisa Chambers (1987):

"Mas, ainda mais importante, e menos reconhecido, o modo de vida sustentável nessas áreas de florestas e pobres em recursos é uma salvaguarda política contra a pilhagem e degradação pelos interesses econômicos comerciais e contra os ricos. Ao contrário do preconceito profissional popular, há evidência crescente que quando as populações rurais pobres têm assegurados seus direitos à terra e a uma quantidade suficiente de bens para cobrir os imprevistos, elas tendem a ter uma visão a longo prazo, agarrando-se tenazmente a terra, protegendo e salvando as árvores, assegurando-as para seus descendentes. Nesse sentido, sua perspectiva temporal é mais longa que a dos interesses comerciais, que visam somente os lucros do capital a curto prazo. Acesso à terra e aos recursos naturais assegurados, juntamente com condições de vida adequados são pré-requisitos para uma conservação apropriada dos recursos naturais. Ainda mais, a segurança de modos de vida susten-

táveis são uma pré-condição para uma população estável a longo prazo, pois torna-se racional a limitação do tamanho da família." (p. 6)⁴

Existe, no entanto, consciência crescente de que a continuidade da diversidade de culturas humanas é elemento fundamental para a constituição de sociedades pluralistas e democráticas, e, no final das contas, sustentáveis. Mais importante, ainda, existe consciência crescente de que a diversidade ecológica deve caminhar *pari passu* com a diversidade cultural e que uma depende da outra (Diegues, 1988; McNeely, 1992). É evidente que isso constitui um enorme desafio num mundo cada vez mais globalizado e homogêneo. Essa homogeneização, muitas vezes forçada, contudo não se faz sem resistências, como demonstram o ressurgimento de idiomas e culturas tidos como quase desaparecidas em muitos cantos da Europa e do resto do mundo. Algumas propostas para manter as populações tradicionais nas unidades de conservação partem do pressuposto que elas devem manter seus padrões culturais imutáveis, sobretudo os que se referem ao uso dos recursos naturais. Outra vez, o mito da "floresta intocada" se reproduz na necessidade da intocabilidade cultural. Ainda nesse tópico, é relevante citar Bailey (1992) em seu trabalho para o Banco Mundial:

"Frequentemente se permite que as populações nativas (indigenous) permaneçam nas áreas protegidas desde que continuem 'tradicionais'— um termo utilizado pelos fazedores de política sem consulta ou sem conhecimento histórico extensivo dessas mesmas populações. Essas restrições levam a reforçar o 'primitivismo'(Goodland, 1982:21) pelo qual se espera que esses povos permaneçam 'tradicionais' (muitas vezes para aumentar seu valor turístico) enquanto o resto do mundo se transforma. A política de manejo para as reservas deve ser suficientemente geral e flexível para permitir variações nos estilos de administração em relação aos grupos locais ao longo do tempo." (p. 208)⁵

⁴ "But more important and less well recognized, sustainable livelihoods in those resource-poor and forest areas are ecological and political safeguards against pillage and degradation by commercial interests and the rich. Contrary to popular professional prejudice, there is a mounting evidence that when poor people have secure rights and adequate stocks of assets to deal with contingencies, they tend to take a long view, holding on tenaciously to land, protecting and saving trees, and seeking to provide for their children. In this respect, their time perspective is longer than that of commercial interests concerned with early profits from capital, or of conventional development projects concerned with internal rates of return. Secure tenure rights to resources and adequate livelihoods are prerequisites for good husbandry and sustainable development. Moreover, sustainable livelihood security is a precondition for a stable human population in the long-term, for only when livelihoods are secure does it become rational for poor people to limit family size." (p. 6)

⁵ "Often indigenous groups are permitted to remain in protected areas as long as they remain 'traditional' — a term usually defined by policymakers without consultation with or extensive historical knowledge of the peoples themselves. Such restrictions lead to 'enforced primitivism

Entretanto, deve-se afastar a imagem do *bom selvagem* que freqüentemente conservacionistas românticos atribuem aos povos tradicionais. A expansão de economias de mercado baseadas em alta produtividade e consumo se deu, com maior ou menor intensidade, em todas as regiões da Terra, com efeitos negativos e habitualmente devastadores sobre as populações humanas que mais dependiam e habitavam ecossistemas frágeis (florestas tropicais, savanas, mangues), causando, ao mesmo tempo, empobrecimento social e degradação ambiental. Em muitos casos, sistemas tradicionais de manejo altamente adaptados a ecossistemas específicos caíram em desuso, seja pela introdução da economia de mercado, pela desorganização ecocultural, seja por substituição por outros sistemas chamados "modernos" impostos de fora das comunidades.

A pauperização dessas populações tradicionais como fruto desses processos, e muitas vezes a miséria extrema, associada à perda de direitos históricos sobre áreas em que viviam, tem levado muitas comunidades de moradores a sobre-explotar os recursos naturais.

E dentro desse quadro que se pode pensar na criação de áreas protegidas como espaços territoriais onde a necessidade de uma *relação mais harmoniosa entre o homem e a natureza* é afirmada *positivamente*, não de forma excludente como hoje prevê a legislação de parques e reservas, mas de forma a beneficiar as populações locais. Mais do que repressão, o mundo moderno necessita de *exemplos* de relações mais adequadas entre homem e natureza. Essas unidades de conservação podem oferecer condições para que os enfoques tradicionais de manejo do mundo natural sejam valorizados, renovados e até reinterpretados, para torná-los mais adaptados a novas situações emergentes. De acordo com McNeely:

"No final do século XX, a tarefa ainda mais desafiante para se construir nações ecológica e economicamente viáveis irá exigir relações mais sensíveis e adequadas entre as populações locais e os ecossistemas. Há grande necessidade de se restabelecerem esses meios culturais de controle da sobre-exploração das florestas, savanas, solo e vida animal.

(Goodland, 1982:21), whereby tribal people are expected to remain 'traditional' (sometimes for the purposes of enhancing their value as a tourist attraction) as the rest of the world passes them by. The management policy for reserves should be general enough and flexible enough to allow for variation in management styles across local groups and over time." (Bailey. In: Cleaver, K. et alli, 1992:208)

Baseadas na realidade ecológica, política e econômica, a conservação moderna deve ser parte da construção cultural, se pretende dar uma contribuição necessária ao bem-estar da humanidade. " (1993:251)⁶

⁶ "But in the late twentieth century, the even more challenging task of building ecologically and economically viable nations will require more sensitive and productive relations with local people and local ecosystems. The need now is for reestablishing cultural means of controlling overexploitation of forests, savanahs, land and wildlife. Based on ecological, political and economic reality, today's conservation measures must be part of the cultural fabric if they are to make their necessary contribution to human welfare." (McNeely, 1993:251)

Histórico da Noção de Parques Nacionais e o Surgimento das Preocupações com as Populações Tradicionais de Moradores

AS BASES teóricas e legais para se conservar grandes áreas naturais foram definidas na segunda metade do século XIX quando da designação de milhares de hectares da região nordeste de Wyoming como Parque Nacional de Yellowstone, em 1872. De acordo com Nash, essa destinação foi "o primeiro exemplo da preservação de grandes áreas naturais no interesse público". Em seguida, o Canadá criou seu primeiro parque nacional em 1885, a Nova Zelândia em 1894, a África do Sul e a Austrália em 1898. A América Latina foi um dos primeiros continentes a *copiar* o modelo de parque nacional sem população residente. O México estabeleceu sua primeira reserva florestal em 1894, a Argentina em 1903, o Chile em 1926 e o Brasil em 1937 com objetivos similares ao de Yellowstone, isto é, proteger áreas naturais de grande beleza cênica para usufruto dos visitantes (de fora da área).

Já na Europa, os parques nacionais, como o dos Alpes, criados em 1914, foram criados para manter áreas naturais onde se pudessem realizar pesquisas de flora e fauna. No entanto, em nível mundial não havia definição universalmente aceita sobre os objetivos dos parques nacionais. Para definir o conceito foi convocada a *Convenção para a Preservação da Flora e Fauna*, em Londres, 1933, da qual participaram também delegados das administrações coloniais africanas. Aí definiram-se três características do parque nacional:

- a) são áreas controladas pelo poder público;
- b) para a preservação da fauna e flora, objetos de interesse estético, geológico, arqueológico, onde a caça é proibida;
- c) e que devem servir à visitação pública.

Em 1959, o Conselho Econômico e Social das Nações Unidas organizou a primeira Lista dos Parques Nacionais e Reservas Equivalentes.

Em 1960 a UICN, criada em 1948, estabeleceu a *Comissão de Parques Na'*

cionais e Áreas Protegidas para promoção, monitoramento e orientação de manejo de tais áreas.

Em 1962, realizou-se em Seattle (E.U.A.) a *Primeira Conferência Mundial sobre Parques Nacionais*. As principais recomendações foram: estímulo à criação de parques nacionais marinhos; à educação ambiental; às pesquisas planejadas; à criação de unidade de proteção para cada espécie ameaçada e à proibição de usinas hidrelétricas dentro dos parques.

Na 10.^a Assembléia-Geral da UICN, em 1969, em Nova Déli (Índia), recomendou-se que o conceito de parque nacional fosse aplicado somente:

- a) em áreas onde um ou mais ecossistemas não estejam alterados materialmente pela exploração e ocupação humanas; os sítios geomorfológicos e habitats sejam de especial interesse científico, educacional e recreativo ou que contem paisagens naturais de grande beleza;
- b) onde a responsabilidade geral caiba ao Estado;
- c) onde se permita entrada de visitantes.

Para áreas que não tenham essas características foram propostas outras formas de unidades de conservação.

Outro marco importante para definição de parques nacionais foi o Terceiro Congresso Mundial de Parques Nacionais, em 1962, em Bali (Indonésia). Nesse Congresso houve evolução no conceito de parque nacional, sobretudo no tocante a sua integração com o desenvolvimento sócio-econômico. Os parques nacionais deveriam desempenhar papel fundamental no desenvolvimento nacional e na conservação. Ficou estabelecido que a estratégia de parques nacionais e unidades de conservação somente ganharia sentido com redução do consumismo nos países industrializados e com elevação da qualidade de vida da população humana dos países em vias de desenvolvimento, sem o que ela seria forçada a superexplorar os recursos naturais.

Começou a aparecer nesse Terceiro Congresso, de forma mais clara, a relação entre as populações locais e as unidades de conservação. A degradação de muitos parques nacionais no Terceiro Mundo era tida como resultado da pobreza crescente das populações locais. O Congresso de Bali reafirmou os direitos das sociedades tradicionais à determinação social, econômica, cultural e espiritual; recomendou que os responsáveis pelo planejamento e manejo das áreas protegidas investigassem e utilizassem as habilidades tradicionais das comunidades afetadas pelas medidas conservacionistas, e que fossem tomadas decisões de manejo conjuntas entre as sociedades que tradicionalmente manejavam os recursos naturais e as autoridades das áreas protegidas, considerando

a variedade de circunstâncias locais. Em nenhum momento, contudo, se reconheceu explicitamente a existência de populações locais dentro dos parques nacionais dos países do Terceiro Mundo e nem dos conflitos gerados com sua expulsão, ao se instituírem parques nacionais.

Essas posições, em grandes linhas, coincidem com as propostas na *Estratégia Mundial para a Conservação* publicada pela UICN, em 1980. Nesse documento há ênfase na proteção da diversidade biológica e genética. Enfatiza-se também o conhecimento profundo e detalhado dos ecossistemas e das espécies com as quais as populações tradicionais se encontram em íntimo contato e sabem como aproveitá-los de maneira sustentável. A *Estratégia* recomenda também que os sistemas tradicionais de manejo sejam incentivados, sem mencionar no entanto que se trata de populações locais vivendo dentro ou fora das unidades de conservação.

Em 1985, o debate sobre populações em parques já ganhava audiência muito mais vasta que a das organizações ambientalistas tradicionais. Nesse ano, um número inteiro da conceituada revista *Cultural Survival* (vol. 9, n.º 1, fevereiro 1985) foi dedicada ao tema sob o título: "Parks and People". O editor da revista, Jason W. Clay, iniciou a série de artigos criticando a expulsão das populações tradicionais, indígenas ou outras, das unidades de conservação, expondo, a seu ver, quais seriam as funções das áreas protegidas:

"As 'áreas protegidas' poderiam garantir a sobrevivência dos habitats e também das populações nativas. As reservas poderiam preservar os modos de vida tradicionais ou diminuir o ritmo das mudanças a níveis mais aceitáveis e controlados pelos moradores locais. As populações nativas podem beneficiar-se da proteção de seus direitos sobre essas áreas ou da venda de produtos ou da renda gerada pelo turismo." (p. 2)¹

Aqui se encontra explicitamente uma das razões importantes para se manter essas populações tradicionais em áreas protegidas: fazer com que elas pudessem absorver, de maneira mais adequada, as mudanças sócio-culturais provindas da sociedade mais ampla, a tecnológica e industrial. Esse fator de amortecimento daria mais tempo e oportunidade a essas populações de recriarem, de forma

¹ "Protected areas could ensure the survival of habitats as well as the indigenous inhabitants. Reserves can either preserve traditional lifestyles or slow the rate of change to levels acceptable and controlled by local residents. Indigenous inhabitants can benefit from the protection of their rights to traditional areas as well as the sale of goods or income generated from tourism." (Clay, 1985. In: *CSQ*, vol. 9, n.º 1, Febr. 1984)

dinâmica, suas relações com a natureza, em virtude das mudanças vindas de fora.

"Os povos desenvolveram uma série de maneiras de conviver com os ambientes frágeis. Nós conhecemos muito pouco sobre como esses sistemas se desenvolveram, como eles funcionam e como podem ser adaptados para fazê-los mais produtivos e ecologicamente saudáveis. Sabemos, no entanto, que a chave para o entendimento das atividades sustentáveis em ambientes frágeis começa com as populações locais. Seu conhecimento é valioso para o futuro do ambiente da terra e dos povos. No entanto, nós nunca conheceremos esses ambientes se os povos que os desenvolveram continuam a ser destruídos ou impedidos de continuar seu modo de vida tradicional." (Clay, 1985:5)²

Deihl (1985), no mesmo número da *Cultural Survival*, concluiu que a expulsão dos Masai dos parques do Quênia e da Tanzânia levou a uma ruptura da relação entre o homem e as espécies de animais, causando superpopulação dos últimos e ameaça à própria sobrevivência dos parques. Além disso, os Masai regularmente queimavam o capim das savanas onde pastavam seu gado e os animais selvagens. Com o fim das queimadas, as pastagens se transformaram em áreas de arbustos impropriedades como alimento para os animais.

Nessa mesma revista foram apresentadas as atas da *Primeira Conferência sobre Parques Culturais*, realizada em setembro de 1984, no Parque Nacional de Mesa Grande. As conclusões e recomendações das atas afirmam que os valores dos modos de vida tradicionais devem ser reconhecidos, e os associados com parques e reservas devem ser igualmente protegidos. Recomenda-se envolver os residentes tradicionais nas fases de planejamento e administração de parques e reservas; como também assegurar a essas populações acesso aos recursos naturais das áreas em que vivem. Finalmente, afirma-se que a diversidade biológica e a da cultura devem ser igualmente protegidas.

A Conferência da UICN sobre *Conservação e Desenvolvimento: pondo em prática a Estratégia Mundial para a Conservação*, realizada em Ottawa (Canadá) (IUCN, 1986) coloca de forma mais clara a relação entre populações tradicionais e as unidades de conservação. O *workshop* n.º 3, que tratou dos povos

¹ "People have developed a number of ways to live in fragile environments. We know very little about how these systems evolved, how they function or how they might be adapted to make them more productive and ecologically sound. We know however that the key to understanding sustained activities in fragile environments begins with local residents. Their knowledge is valuable to the future of the earth's environment and peoples. Yet, we will never learn about these systems of land use if the people who have developed them continue to be destroyed or otherwise prevented from continuing their ways of life." (Clay, 1985:5)

Tradicional e o desenvolvimento sustentado, decidiu chamar a atenção de governos, ONGs e outras instituições, recomendando:

a) reconhecer a relação particular que esses povos mantêm com a natureza;

b) assegurar aos povos tradicionais (indígenas, tribais e tradicionais) a participação no controle de uso dos recursos compartilhados;

c) assegurar que os governos nacionais dediquem atenção necessária às necessidades e aspirações dos povos tradicionais cujos territórios serão afetados pela criação de parques nacionais e reservas;

d) assegurar consulta e acordo desses povos no estabelecimento e manutenção de parques.

Nessa conferência se recomendou, de maneira mais incisiva, que os povos tradicionais não devem ter seu modo de vida alterado se decidirem permanecer na área do parque, ou que não sejam reassentados fora dela sem seu consentimento (UICN, 1986). Foi portanto, ao que parece, a primeira vez que foi tratada de forma explícita a situação dos povos tradicionais que vivem em parques.

Já a 27.^a Sessão de Trabalhos da Comissão de Parques Nacionais e Áreas Protegidas da UICN, em Bariloche (UICN, 1986b), enfatiza o papel das áreas protegidas para o desenvolvimento sustentado, mas reconhece que a preservação dessas áreas depende da solução da questão das populações humanas.

"En última instancia es el pueblo de un país el que decidirá el alcance de las actividades conservacionistas. Las medidas conservacionistas que no son socialmente aceptables para la mayoría de la población a la larga fracasarán. Posiblemente sea este aspecto de la planificación de la conservación, o sea la dimensión humana, el que requiera la más fuerte arremetida en los próximos años, especialmente en la Región Neotropical donde una densa población rural todavía depende de muchos de los recursos naturales a menudo extraídos de las áreas protegidas," (p. 115)

Entretanto, o Plano de Ação Nahuel Hauapi (IUCN, 1986b) somente mencionou os conflitos entre as áreas protegidas e as zonas adjacentes a essas. As ações recomendadas para reduzir ou resolver esses conflitos vão desde a necessidade de aumentar o número de pesquisas de ecologia humana, promover o desenvolvimento integrado das populações circunvizinhas ao parque, mediante implantação de "zonas tampão" até o recrutamento de pessoal local para trabalhar na administração dos parques.

A proposta de zona tampão, no entanto, foi criticada por Ghimire (1991), ao estudar a Tailândia e Madagascar, pois os projetos aí desenvolvidos não visavam realmente a melhoria das condições de vida dessas populações, mas

somente influenciá-las na aceitação das unidades de conservação criadas sem sua anuência.

O *Nosso Futuro Comum*, documento oficial da Comissão da ONU sobre o Desenvolvimento e o Meio Ambiente (1986), no seu capítulo 6 trata da questão da preservação da diversidade biológica e enfatiza que a conservação bem planejada dos ecossistemas contribui de muitas formas para consecução das metas principais do desenvolvimento sustentável. A proteção de faixas vitais de terras selvagens ajuda também, por exemplo, a proteger terras agricultáveis. Além disso, propõe nova abordagem (a do prever e evitar) distinta da visão corrente de criar parques nacionais isolados da sociedade (p. 173).

O termo *povos tradicionais* é usado pelo *Nosso Futuro Comum* ao se referir:

"às minorias culturalmente distintas da maioria da população que estão quase que inteiramente fora da economia de mercado. Uma interpretação mais ampla é necessária para incorporar sociedades minoritárias que têm as características dos grupos tradicionais — incluindo um corpo de conhecimento tradicional do ambiente e seus recursos e que ainda não estão intimamente ligados à economia de mercado." (p. 25)

A UICN, porém, no documento *From Strategy to Action*, em 1988, ao recomendar medidas para colocar em ação ao documento *Nosso Futuro Comum*, relaciona a necessidade de se proteger ao mesmo tempo a diversidade biológica e a cultural. Esse documento afirma:

"A UICN há muito tempo vem preocupando-se com a perda, da diversidade das culturas humanas, consciente de que parte da riqueza da vida humana no globo se deve às inter-relações entre os povos e seus habitats locais. A perda de culturas ou do conhecimento tradicional das culturas que sofrem mudança social rápida é um problema pelo menos tão grave quanto a perda das espécies." (p. 25)

No referido documento, a UICN recomenda que seja dado valor adequado aos direitos, ao conhecimento e à experiência dos povos tradicionais; que se divulguem trabalhos sobre os sistemas tradicionais de manejo de recursos naturais; e que sejam elaborados projetos de conservação que se beneficiem diretamente do conhecimento acumulado pelas populações tradicionais (p. 26).

McNeely (1988) discute a questão dos incentivos e desincentivos para a manutenção da diversidade biológica e trata da questão das populações tradicionais e locais. Para ele, dependendo dos recursos naturais, as populações rurais, em muitos casos, desenvolveram seus próprios meios de conseguir uma produção sustentada. Recursos biológicos estão muitas vezes sob ameaça por-

que a responsabilidade por seu manejo foi retirada das pessoas que vivem deles e transferida a agências governamentais localizadas nas capitais dos estados. Mas os custos da conservação recaem tipicamente sobre as populações rurais que de outra maneira poderiam beneficiar-se diretamente da exploração desses recursos. Pior ainda, as populações rurais que vivem próximas às áreas de grande diversidade biológica estão freqüentemente entre as mais pobres. Sob tais condições, o morador é habitualmente forçado a explorar os recursos do parque nacional. A partir dessa constatação, o autor propõe incentivos que levem os moradores a conservar os recursos naturais da área (McNeely, 1988).

O *Manual para Manejo de Áreas Protegidas nos Trópicos* (IUCN, 1986c), apresenta, de forma explícita, a preocupação com as populações nativas dentro dos parques, como também são feitas recomendações de como incorporá-las nas unidades de conservação.

No capítulo 5, intitulado "Integrando as unidades de proteção em programas de desenvolvimento regional", analisa-se a importância das áreas de proteção para o bem-estar da população de uma região e propõe-se a implantação de *buffer zones* (zonas-tampão) como forma de proteger as áreas de preservação total e se permitir algumas atividades econômicas compatíveis com a conservação.

O capítulo 6 é específico sobre populações dentro das unidades de conservação, em que se podem encontrar posições bastante favoráveis à incorporação das populações chamadas nativas nas unidades de conservação.

Os autores começam afirmando que algumas categorias de unidades de conservação como as Paisagens Protegidas (cap. 5), as Reservas Antropológicas (cap. 7) e as Reservas da Biosfera (cap. 9) podem ser habitadas por populações nativas. Em outras categorias, "a presença de populações nativas pode algumas vezes ser aceitável quando estas vivam em harmonia com a natureza e possam ser consideradas, de certa maneira, como parte dela" (p. 99). Em outros casos, afirma o manual, quando não há população tradicional vivendo nas unidades, pode-se permitir a coleta dos recursos naturais da reserva em forma sazonal e seu uso para atividades religiosas e espirituais dessas populações.

O manual afirma que:

"toda a questão da proteção de culturas tradicionais (indigenous) é altamente sensível. Quando os administradores proibiram a prática de direitos tradicionais nos parques nacionais e outras áreas protegidas, foram duramente criticados. Por outro lado, os que procuram preservar as 'culturas primitivas' também são criticados por tentar impedir o acesso dessas populações à tecnologia e às modernas formas de vida." (p. 99)

E ainda:

"há muitas áreas em que as populações nativas, seguindo suas culturas tradicionais, protegem grandes áreas de ecossistemas essencialmente naturais e coletam os recursos naturais de forma sustentável. Esses povos e os administradores de áreas protegidas precisam chegar rapidamente a um entendimento. Os administradores podem aprender muito sobre conservação e uso de recursos naturais, enquanto a conservação de áreas naturais pode oferecer grande oportunidade para a sobrevivência das culturas tradicionais." (p. 100)

O *Manual* chama atenção para a necessidade de se realizarem estudos sócio-econômicos sobre as comunidades afetadas quando da criação dos parques. Esse *survey*, segundo essa publicação, deveria delinear a diversidade étnica das comunidades e de sua estrutura social, incluindo a localização, relações de parentesco, cerimoniais, relações de trabalho e atividades econômicas. Esse enfoque permite às autoridades melhor percepção das comunidades locais e evita a desorganização sócio-cultural.

Exemplos citados nesse documento dão conta de experiências mais modernas de compatibilização das unidades de conservação e populações tradicionais. Um dos melhores exemplos é o dos Kunas, do Panamá, que transformaram parte de seu território em unidade de conservação onde foram implantadas uma estação de pesquisa e alguma infra-estrutura para receber turistas.

"Ao estabelecer uma área protegida, os Kuna mantiveram o controle de seus territórios tradicionais e de sua cultura, reafirmaram a importância da conservação e retiraram benefícios econômicos da área protegida." (p. 101)

Finalmente, o manual alerta para a necessidade de se verificar a questão do aumento demográfico eventual das populações tradicionais vivendo dentro das unidades de conservação. Nesse sentido deve-se proibir a construção de casas por não-residentes. Quanto à agricultura tradicional, esta deve ser admitida, mas em áreas bem-definidas, além de se estabelecer uma zona tampão entre estas e as de preservação permanente. As estradas devem ser restritas ao uso dessas populações.

A mais recente publicação da UICN/PNUMA e WWF (WORLD WILDLIFE FUND) intitulada *Cuidar La Tierra* (1991) também levanta a questão das populações tradicionais e seus direitos históricos sobre os territórios que ocupam. Afirma-se que:

"(...) há cerca de 200 milhões de pessoas pertencentes a grupos autóctones, ou seja, 4% da população mundial, que vivem em ambientes distribuídos entre os gelos polares até

desertos tropicais, passando pelas florestas úmidas. As terras onde vivem essas populações são, de hábito, pouco aptas para uma agricultura com alto consumo de energia externa ou para a produção de matéria-prima para a indústria, mas representam comunidades culturais muito definidas com direitos históricos ao seu aproveitamento e ocupação. A cultura, a economia dessas comunidades se encontram indissoluvelmente vinculadas ao seu território e aos recursos naturais. O componente de subsistência de tais economias segue sendo ao menos tão importante como o da comercialização. A caça, a pesca, a captura de animais com armadilhas, a coleta e o pastoreio são ainda fontes de alimentação, matérias-primas e fontes de renda. Ademais, graças a essas atividades, as comunidades autóctones podem perceber-se como grupos específicos e confirmar a continuidade de seu passado e sua unidade com o mundo natural." (p. 70)

Com frequência considera-se que essas populações só podem escolher entre duas opções: continuar sua forma antiga de vida baseada na subsistência ou abandoná-la, assimilando-se à sociedade dominante. Segundo o documento *Cuidar la Tierra*, não é bem assim, pois existe uma terceira alternativa — modificar sua economia de subsistência, combinando formas antigas e novas de manter e promover sua identidade, sem opor-se à evolução de suas sociedades e de seus sistemas econômicos. A esse respeito, haverá que:

"— reconhecer os direitos originais dos povos a suas terras e recursos, o que envolve o direito de explorar os animais e plantas de que depende sua sobrevivência, a obter a água necessária para seu gado, a manejar os recursos naturais e participar eficazmente nas decisões que afetam suas terras e recursos;

"— assegurar que as fases, o ritmo e o tipo de desenvolvimento escolhido reduzam ao mínimo os efeitos ambientais, sociais e culturais que afetam negativamente as populações autóctones e que elas obtenham a parte que lhes corresponde da renda gerada;

"— assegurar que os tomadores de decisão, os planejadores do desenvolvimento, os cientistas conservacionistas e os administradores da conservação cooperem com as populações locais para estabelecer um enfoque comum a respeito do manejo dos recursos naturais e do desenvolvimento econômico." (p. 71)

Uma nítida mudança de rumo aconteceu no *IV Congresso Mundial de Parques*, em Caracas, fevereiro de 1992, que teve título bastante significativo: "Povos e Parques". Essa preocupação foi reforçada por um dado publicado pela UICN (Amend, 1992), em que se constatou que 86% dos parques da América do Sul têm populações permanentes. Esse tema foi de fato central no Congresso. O *workshop* mais concorrido foi o "Populações e Áreas Protegidas". Um fenômeno interessante é que havia nessa reunião uma representatividade de países, sobretudo do Terceiro Mundo, muito maior que nos outros *workshops*, o que demonstrou a preocupação pelo tema. Essa reunião recomendou maior

respeito pelas populações tradicionais, possuidoras, muito freqüentemente, de conhecimento secular sobre os ecossistemas onde vivem; a rejeição da estratégia de reassentamento em outras áreas e, sempre que possível, sua inserção na área de parque a ser criada.

Esse congresso demonstrou que, de fato, o problema maior dos parques é convencer as populações, sobretudo locais, dos benefícios das áreas protegidas. No caso de uma desorganização cultural que possa ameaçar a integridade da unidade, pode-se pensar em outras soluções, como incorporar a área e sua população em projetos de desenvolvimento rural, transformando a área dos moradores em "uso múltiplo". Na maioria desses casos, o *Manual para Manejo de Áreas Protegidas nos Trópicos* propõe a constituição de "zonas-tampão", onde atividades como coleta de recursos naturais (plantas, pesca, fibras, material para artesanato, pastagem temporária etc.) são permitidas.

É importante assinalar que esse manual relata várias experiências que permitem às populações tradicionais que vivem no entorno das unidades de conservação a extração de recursos naturais renováveis em caráter sazonal. No tópico: "Coleta direta em áreas protegidas e zonas-tampão" (p. 106), o documento afirma que se pode recomendar a coleta manejada de certos recursos naturais das áreas protegidas, como forma de compensação pela perda de acesso a esses recursos pelas populações locais. Listam-se atividades como: ervas medicinais, frutos e sementes, barro para cerâmica, coleta de fibras, madeira para lenha. Reafirma-se que essas atividades devem ser feitas de forma controlada, manejada e com bases ecológicas. Citam-se exemplos como a permissão de coletar material de cobertura de casas tradicionais (por exemplo, sapé) e pastagem sazonal do Parque Nacional de Chitwan, no Nepal, no Parque Nacional de Matabo, no Zimbábue. Ademais, também se enfatiza a necessidade de conhecer melhor os sistemas tradicionais de manejo operados pelas populações tradicionais, no uso tanto dos recursos florestais quanto dos pesqueiros. Esses sistemas podem constituir-se em base sólida para uso sustentável dos recursos naturais renováveis, previsto na reunião da UICN em Bariloche.

A *Declaração de Caracas*, em seu primeiro parágrafo, presta tributo ao naturalismo ecocêntrico ao afirmar:

"A natureza tem valores intrínsecos e requer respeito, independentemente de sua utilidade para a humanidade." (UICN, 1993:14)

Mas, ao mesmo tempo, reconhece que as áreas protegidas podem ser "residência de povos com culturas tradicionais e de um conhecimento insubstituível da natureza." (UICN, 1993)

Ademais, a Declaração recomenda aos governos que:

"apóiem as políticas de áreas nacionais protegidas que sejam sensíveis aos costumes e tradições, salvaguardem os interesses das populações nativas, levem em consideração os papéis e interesses de homens e mulheres, e respeitem os direitos das crianças desta e das gerações futuras." {UICN, 1993:16}

Shridath Ramphal, presidente da UICN, em seu discurso inaugural, afirma:

"O Congresso reconheceu que populações humanas, especialmente as que vivem dentro e em volta das áreas protegidas, freqüentemente têm importantes e duradouras relações com essas áreas. Comunidades locais e nativas podem depender dos recursos desses locais para seu modo de vida e sobrevivência cultural. Com maior freqüência, os recursos que justificam o estabelecimento de áreas protegidas incluem paisagens culturais e sistemas naturais criados por atividades humanas existentes há muito tempo. Essas relações abarcam a identidade cultural, espiritualidade e práticas de subsistência que muitas vezes contribuem para a manutenção da diversidade biológica. As áreas protegidas podem ser vistas, portanto, como contribuição para conservar a diversidade cultural e a biológica.

"As relações entre os povos e a terra têm sido freqüentemente ignoradas e até destruídas por iniciativas de conservação de recursos e manejo bem intencionadas, mas inadequadas. O Congresso adverte que a participação comunitária, a equidade, juntamente com o mútuo respeito entre culturas devem ser conseguidos urgentemente. Os sistemas tradicionais de posse da terra, as práticas e conhecimento tradicional, o papel dos homens e das mulheres nas comunidades devem ser respeitados e incluídos na elaboração, projetos e realização dos planos de manejo." (1993:7-8)³

³ "The Congress recognized that human communities, especially those living in and around protected areas, often have important and long-standing relationships with these areas. Local and indigenous communities may depend on the resources of these areas for their livelihood and cultural survival. Increasingly, the resources which justify establishment of protected areas include cultural landscapes and adapted natural systems created by long-established human activity. These relationships embrace cultural identity, spirituality and subsistence practices, which frequently contribute to the maintenance of biological diversity. Protected areas are thus to be seen as making important contributions to conserving cultural as well as biological diversity.

"The relationships between people and land have too often been ignored and even destroyed by well-intentioned but insensitive resource conservation and management initiatives. The Congress called for community participation and equality in decision-making processes, together with mutual respect among cultures to be achieved urgently. Customary tenure systems, traditional knowledge and practices, and the role of men and women in communities, must be respected and built upon in designing and implementing conservation plans". (UICN, 1993:7-8)

O próprio Banco Mundial tem mostrado sinais de alteração de sua política relativa às populações tradicionais. Em recente relatório (Cleaver, 1992) afirma que:

"na criação de áreas protegidas os povos da floresta não devem ser removidos ou reassentados, nem deveriam sofrer restrições severas quanto ao uso tradicional dos recursos naturais. "(In: Bailey et alii, 1992:208)⁴

⁴ "The creation of protected areas should not necessitate the removal and resettlement of forest people, nor should it require severe restrictions on their rights to forest resources." (In: Bailey et alii, 1992:208)

8

Parques Nacionais e Conservação no Brasil

HÁ NO Brasil a necessidade de se começar a fazer a história sistemática das idéias que regeram e regem as relações entre a(s) sociedade(s) e a natureza. Essa "história ecológica ou ambiental", como campo disciplinar se iniciou, segundo Worster (1988), nos anos 70 nos Estados Unidos, com os trabalhos de Richard White e R. Nash; na França já existia a partir da década de 30 com os trabalhos de Lucien Febvre e Marc Bloch, publicados na revista *Annales*, e posteriormente com a obra de F. Braudel sobre o Mediterrâneo. No Brasil, com exceção de alguns trabalhos pioneiros e valiosos (Pádua, 1987; Carvalho, 1967), quase nada há de escrito sistematicamente sobre os valores, idéias e percepções subjacentes à conservação da natureza. De maneira geral, são valiosos os trabalhos de Caio Prado (1979) sobre a relação entre os ciclos econômicos, sobretudo os de monocultura de exportação e a devastação das florestas; como também a análise de Sérgio Buarque de Holanda (1969) sobre a relação entre a busca do paraíso terreno e a admiração pela natureza exuberante existente no Brasil na época da descoberta.

Desde a descoberta, o Brasil foi carregado pelo imaginário europeu; a descrição do país assume a imagem de um reencontro com o paraíso perdido. Cronistas informam a existência de um país excelente por seu clima, a presença de inúmeros animais e uma floresta exuberante (Pádua, 1987); como a própria carta de Caminha que descreve uma terra onde as águas são muitas. O país teve seu nome de uma árvore importante, o pau-brasil, símbolo, no entanto, da exploração desenfreada que levou à sua extinção, apesar da *Carta Régia* de 13 de março de 1797 que afirmava "ser necessário tomar as precauções para a conservação das matas no Estado do Brasil, e evitar que elas se arruinem e destruam" (apud Carvalho, 1967). A destruição da natureza no Brasil, desde o início parece estar ligada ao interesse do colonizador de não se fixar aqui, mas levar tudo para o Reino, como afirmava Frei Vicente:

"por mais arraigados (os colonizadores) que na terra estejam, e por mais ricos que sejam, tudo pretendem levar para Portugal e isto não têm só os que de lá vieram, mas ainda os que cá nasceram, que uns e outros usam a terra não como senhores, mas como usufrutuários, só para a desfrutarem e a deixarem destruída. " (Frei Vicente Salvador. In:Pádua, 1987:47)

A economia colonial, constituída por ciclos de exportação de produtos agrícolas (sobretudo o açúcar, e depois o café), representou grande devastação das florestas, principalmente as costeiras. Caio Prado Jr. resumiu o impacto desses ciclos sobre o meio natural brasileiro ao afirmar:

"Repetia-se mais uma vez o ciclo normal das atividades produtivas no Brasil. A uma fase de intensa e rápida prosperidade seguia-se outra de estagnação e decadência. Já se vira isso, sem contar o longínquo caso do pau-brasil, na lavoura da cana-de-açúcar e do algodão do norte e nas minas de ouro e diamante no centro-sul. A causa é sempre semelhante: o acelerado esgotamento das reservas naturais por um sistema de exploração descuidado e extensivo. "(Caio Prado Jr., 1979:25-7)

As únicas medidas de contenção da devastação florestal vêm de Cartas Regias da Coroa Portuguesa, no século XVIII, que estava preocupada com a falta de madeira para a construção naval.

José Bonifácio, no início do século XIX, tinha grande preocupação com a destruição das matas; sua visão da natureza era distinta da dos romancistas: representava um grande livro, cujo segredo e riquezas poderiam ser arrebatados pelo conhecimento científico. Ele combatia o corte das florestas, pois tinha estudado os efeitos do desmatamento sobre a fertilidade dos solos em Portugal.

"Todos os que conhecem por estudo a grande influência dos bosques na economia geral da natureza sabem que os países que perderam suas matas estão quase de todo estéreis e sem gente. " (José Bonifácio, 1962:31)

Além disso, o autor se voltava contra a escravidão. Propunha uma sociedade de agricultores livres, forma também de se preservar melhor as matas,

"pois é evidente que se a agricultura se fizer com braços livres dos pequenos proprietários ou jornaleiros por necessidade e interesse serão aproveitadas essas terras (...) e deste modo se conservarão, como herança sagrada para nossa posteridade, as antigas matas virgens, que pela sua vastidão e frondosidade caracterizarão tão belo país. "(op. cit., vol. II, p. 137)

É interessante observar que José Bonifácio, já em 1821, sugeria a criação de um setor administrativo especialmente responsável pela conservação das flo-

restas, uma vez que várias áreas da Mata Atlântica, principalmente no Nordeste, tinham sido destruídas para a construção de barcos.

André Rebouças, que lutou pelos primeiros parques nacionais, se colocou abertamente contra os desmatamentos e pelo uso de técnicas modernas no trato da terra. Combatia, ao mesmo tempo, as causas do desmatamento: o monopólio das terras, a escravidão e o landlordismo (Pádua, 1987).

Esses autores eram influenciados pelo positivismo que dava ênfase à necessidade do desenvolvimento da ciência para resolver os problemas do atraso econômico e social no Brasil. Aliada à ciência e à tecnologia, havia a missão de construir aqui uma "civilização". Euclides da Cunha, um de seus representantes, continuava o protesto contra a destruição da natureza: destruí-la era obstruir o próprio processo da evolução.

Segundo Carvalho (1967), tiveram papel relevante para o movimento de proteção à natureza Coelho Neto e Augusto Lima que contribuíram para a criação do Serviço Florestal, em 1921; Leôncio Correia e Pedro Bruno, pela defesa da ilha de Paquetá; Euclides da Cunha, Afonso Arinos, Roquete Pinto, Alberto Torres, Gustavo Barroso e Alberto José Sampaio pelos livros e escritos em defesa da natureza no Brasil.

Em 1934 realizou-se a 1.^a Conferência para a Proteção da Natureza, promovida pela "Sociedade dos Amigos das Árvores", por iniciativa de Alberto José de Sampaio e Leôncio Correia. Nesse mesmo ano, surgiram o primeiro Código de Caça e Pesca, o Código de Minas, o Código das Águas, o Código Florestal (Carvalho, 1967).

A primeira idéia e proposta de criação de parques nacionais partiu do abolicionista André Rebouças, em 1876, que tinha como modelo os parques norte-americanos (Pádua & Filho, 1979). Na defesa da criação do Parque Nacional de Itatiaia, já em 1911, Hubmayer declarou na Sociedade Brasileira de Geografia, no Rio de Janeiro, que aquele parque nacional,

"sem igual no mundo, estaria às portas da bela capital, oferecendo, portanto, aos cientistas e estudiosos inesgotável potencial para as mais diversas pesquisas, além de oferecer um retiro ideal para a reconstituição física e psicológica após o trabalho exaustivo nas cidades. Outrossim, apresentaria fonte de satisfação a excursionistas e visitantes curiosos dos atrativos da natureza local." (apud Pádua & Filho, 1979:122)

E importante ressaltar o papel pioneiro do Estado de São Paulo que já em 1896 criou seu Serviço Florestal.

A Constituição Federal de 1937, endossando a de 1934, que definiu as responsabilidades da União em proteger belezas naturais e monumentos de

valor histórico, afirma em seu artigo 134 que os monumentos históricos, artísticos e naturais gozam de proteção e cuidados especiais da Nação, dos estados e municípios.

O primeiro parque nacional foi criado em Itatiaia, em 1937, com o propósito de incentivar a pesquisa científica e oferecer lazer às populações urbanas. A proposta foi feita inicialmente pelo botânico Alberto Löfgren, em 1913, com o objetivo de pesquisa e lazer para as populações dos centros urbanos. A sua criação foi estabelecida pelo artigo 9.º do Código Florestal, aprovado em 1934, que definiu parques nacionais como monumentos públicos naturais que perpetuam, em sua composição florística primitiva, trechos do país que, por circunstâncias peculiares, o mereçam (Quintão, 1983).

Também no Brasil, os parques nacionais e categorias similares são áreas geográficas extensas e delimitadas, dotadas de atributos naturais excepcionais, devendo possuir atração significativa para o público, oferecendo oportunidade de recreação e educação ambiental. A atração e uso são sempre para as populações externas à área e não se pensava nas populações indígenas, de pescadores, ribeirinhas e de coletores que nela moravam. Nos Estados Unidos, por exemplo, se prevê e se estimula a construção de hotéis para receber os turistas e visitantes. Tanto aqui como lá, o objetivo é conservar uma área "natural" contra os avanços da sociedade urbano-industrial, sem se atentar para o fato de grande parte dessas "áreas naturais" estarem sendo habitadas por populações que nada têm de "modernas" e "tecnológicas". Ao contrário, em sua maioria são populações que vivem de atividades de subsistência, com fracas vinculações com o mercado e com pequena capacidade de alteração significativa dos ecossistemas.

A expansão do número de parques nacionais foi bastante lenta, e apenas em 1948 foi criado o Parque Nacional de Paulo Afonso. Em setembro de 1944, pelo Decreto n.º 16.677, atribui-se à Seção de Parques Nacionais do Serviço Florestal, criado em 1921, o encargo de orientar, fiscalizar, coordenar e elaborar programas de trabalho para os Parques Nacionais; como também se estabeleceram os objetivos dos Parques Nacionais: conservar para fins científicos, educativos, estéticos ou recreativos as áreas sob sua jurisdição; promover estudos da flora, fauna e geologia das respectivas regiões; organizar museus e herbários regionais.

O Governo brasileiro, por sua vez, aprovou as recomendações da Convenção Pan-Americana que definiu parques nacionais como áreas estabelecidas para a proteção e conservação das belezas cênicas naturais, da flora e fauna, de

importância nacional, das quais o público pode aproveitar, ao serem postas sob supervisão oficial.

Até aquele momento, os parques nacionais haviam sido criados, principalmente na região sudeste-sul, a mais populosa e urbanizada do país. Somente a partir da década de 60, com a expansão da fronteira agrícola e a destruição de florestas, foram criados parques em outras regiões. Entre 1959 e 1961, foram criados doze parques nacionais, três deles no Estado de Goiás e um no Distrito Federal (Quintão, 1983).

A expansão da fronteira agrícola para a Amazônia trouxe consigo a criação de algumas unidades de conservação importantes nessa região. Essas propostas partiram sobretudo de preocupações científicas e ambientalistas, por causa do rápido desmatamento da Amazônia (Quintão, 1983).

Na Amazônia o Programa de Integração Nacional (PIN) propôs, em 1970, quinze pólos de desenvolvimento na região e a criação de unidades de conservação. Em 1974 foi criado o Parque Nacional da Amazônia, em Itaituba, com 1.000.000 de hectares, e em 1979 três novos parques foram criados na região (pico da Neblina, Pacas Novas e serra da Capivara). Em 1975, o II Plano Nacional de Desenvolvimento também previa a criação de novas unidades de conservação na região amazônica.

Em 1965, o novo Código Florestal definiu como parques nacionais as áreas criadas com a finalidade de resguardar atributos excepcionais da natureza, conciliando a proteção integral da flora, da fauna e das belezas naturais com utilização para objetivos educacionais, recreativos e científicos. Naquele ano, já haviam sido criados quinze parques nacionais e quatro reservas biológicas (Quintão, 1983).

O Decreto n.º 289, de 28 de fevereiro de 1967, cria o INSTITUTO BRASILEIRO DE DESENVOLVIMENTO FLORESTAL — IBDF, ligado ao Ministério da Agricultura, e a ele cabe a administração das unidades de conservação. Em 1979, seguindo-se as recomendações da reunião de Nova Déli, ficou instituído o Regulamento dos Parques Nacionais do Brasil.

Pádua & Coimbra Filho, publicam, em 1979, o livro *Os Parques Nacionais no Brasil*, sendo a primeira autora citada diretora do Departamento de Parques do IBDF. Aí se descrevem os parques nacionais brasileiros do ponto de vista da riqueza natural, e, sempre que se referem à população de moradores, a tratam de "posseira" e "degradadora", independente de suas características, de seu período de moradia anterior à criação da área protegida. É significativo que, ao relatar os problemas do Parque Nacional do Araguaia, os autores concluam

afirmando claramente que é essencial retirar os moradores remanescentes para prepará-lo para o turismo:

"Após o término do plano de manejo e a resolução de problemas ainda pendentes, em especial no que concerne à demarcação definitiva entre o Parque Nacional e a Reserva Indígena, inclusive com a devida regularização fundiária, pretende-se retirar todos os posseiros do Parque Nacional e adequá-lo convenientemente para a recreação."(1979:59)

No que se refere à situação do Parque Nacional do Monte Pascoal, a diretora do IBDF é mais taxativa ainda:

"Contudo, enfrenta ainda este Parque Nacional problema da mais difícil solução, que há anos vem prejudicando sua administração. Trata-se da pequena população rústica (sic) que habita a parte litorânea do seu interior." (1979:33)

Os autores vão ainda mais longe afirmando que "não existe compatibilidade entre a presença de comunidades indígenas e a proteção da biota" (p. 133).

Em 1979, o IBDF elaborou o Plano de Sistema de Unidades de Conservação no Brasil, cujo objetivo principal era o estudo detalhado das regiões propostas como prioritárias para a implantação de novas unidades. Ademais, o Plano se propunha a rever as categorias de manejo até então existentes, uma vez que as duas únicas existentes (parques nacionais e reservas biológicas) eram consideradas insuficientes para cobrir a gama de objetivos propostos (IBAMA/ Funatura, 1989). Nesse plano foi recomendada a criação de outros tipos de unidades de conservação, mas a legislação correspondente não a cumpriu.

A partir daquele ano, dá-se grande impulso à criação de novas unidades e entre essa data e 1983 criam-se oito parques nacionais, quatro deles na região amazônica. No mesmo período foram criadas seis reservas biológicas, cinco delas na região amazônica.

Avaliando-se o período em que mais foram criadas unidades de conservação no Brasil (1970-1986), em pleno regime militar e autoritário, a criação dessas unidades era feita de cima para baixo, sem consultar as regiões envolvidas, ou as populações afetadas em seu modo de vida pelas restrições que lhes eram impostas quanto ao uso dos recursos naturais.

Em segundo lugar, essa época coincidiu com o grande endividamento externo brasileiro, causado pela solicitação de financiamentos a entidades bi ou multilaterais. Essas organizações, como o Banco Mundial e o BID, começaram a colocar e fazer respeitar cláusulas da conservação ambiental para grandes projetos (criação de unidades de conservação, áreas indígenas), sobretudo na

Amazônia. Havia pouca mobilização social para a criação de unidades de conservação, dependendo, principalmente, da ação de cientistas e alguns poucos conservacionistas com acesso relativamente fácil ao governo militar.

Um dos grandes paradoxos desse processo é que, a partir de 1967, coube ao IBDF — e a partir de 1973 também à Sema (SECRETARIA DO MEIO AMBIENTE FEDERAL) — a implantação e administração das unidades de conservação. Esse órgão federal era comprometido com o desmatamento de grandes áreas de florestas naturais para implantação de projetos de reflorestamento para fins industriais. Em 1989, com a criação do Ibama (INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE), o estabelecimento e a administração das unidades de conservação passou para esse novo órgão. Nesse ano, esse instituto encomendou à Funatura, organização não-governamental, uma reavaliação do Plano de Sistema de Unidades de Conservação estabelecido em 1979. Essa proposta, contida em *Sistema Nacional de Unidade de Conservação: Aspectos Conceituais e Legais*, Brasília, 1989, parte dos mesmos princípios que nortearam o estabelecimento de unidades de conservação nos países industrializados, sem atentar para a especificidade existente em países do Terceiro Mundo, como o Brasil.

A posição do documento Ibama/Funatura é, em primeiro lugar, derrotista ao afirmar:

"A ocupação da terra pelo homem, ampliada em larga escala no transcurso do presente século como decorrência inevitável da expansão demográfica descontrolada e do rápido desenvolvimento tecnológico, permite antever que, em futuro não distante, as derradeiras regiões realmente primitivas do planeta serão somente aquelas submetidas a regimes especiais de proteção."(p. 1)

Essa visão antevê uma terra destruída, contendo "ilhas de conservação" e conclui que:

"A forma mais eficiente de reduzir o ritmo desse empobrecimento irreversível, e em muitas situações a única possível, é o estabelecimento de uma rede de áreas naturais protegidas, selecionadas com base em um planejamento abrangente, obedecendo a critérios científicos, nas quais se resguarde o maior número possível de espécies animais e vegetais, bem como os ecossistemas hoje existentes."(p. 2)

Nessa proposta nada se diz a respeito do uso sustentado dos recursos naturais nas áreas fora das unidades de conservação, nem se valoriza o comportamento das comunidades chamadas *tradicionais* que, por seu modo de produção e tecnologia patrimonial, contribuíram para a manutenção da diversidade bio-

lógica e dos ecossistemas. Perde-se, portanto, uma ocasião histórica de se reverem as várias categorias de unidades de proteção mais bem adaptadas às realidades dos países subdesenvolvidos que apresentam grande diversidade de culturas não-industriais (populações indígenas, de seringueiros, pescadores, extrativistas etc). A única inovação incluída, ainda que desconfortavelmente, nessa proposta é a da reserva extrativista, na verdade uma categoria que brotou da luta das populações de seringueiros da Amazônia.

Em 1992, foi enviada ao Congresso nova proposta do SISTEMA NACIONAL DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO (SNUC) que em seu plano atual (Projeto de Lei n.º 2.892) reflete, mais uma vez, a visão extremamente conservadora da questão da conservação ambiental no Brasil, e se encontra bem aquém do que se debate no âmbito internacional, mesmo do que se propõe nos estados, como São Paulo, para resolver o caso das populações tradicionais.

Em primeiro lugar, o chamado Sistema Nacional de Unidades de Conservação vê essas unidades como verdadeiras *ilhas* interligadas entre si para constituir um sistema. Não há nenhuma consideração substancial de como esse sistema contribui para a conservação e o desenvolvimento sustentado do país como um todo. Essa noção de "ilhas de conservação" vem sendo criticada pela UICN desde 1986. Em suma, o SNUC é um "sistema fechado", isolado da realidade do espaço total brasileiro que tem sido amplamente degradado e "maldesenvolvido" há décadas.

Em segundo lugar, não há nenhuma referência mais séria a uma das questões básicas do Conservacionismo no Terceiro Mundo: a compatibilização entre a necessidade de aumentar as áreas de proteção da natureza e a presença de moradores na maioria dos ecossistemas a serem preservados. Parece haver intenção premeditada em escamotear esse problema tão presente na maioria dos países subdesenvolvidos (Ghimire, 1993; Diegues, 1989; 1992a; 1992b; 1992c).

Entre os nove objetivos do SNUC somente o 5º fala em estimular o desenvolvimento regional integrado, mas de forma totalmente inócua. Não existe nenhum objetivo relacionado à proteção da diversidade cultural das populações que vivem dentro de unidades de conservação ou em seus arredores. Também não há referência à necessidade de se proteger a diversidade cultural como forma de se proteger a dos ecossistemas e vice-versa, o que, ao nosso ver, já constitui adoção de "nova abordagem" para a conservação. Essa visão antiquada de conservação se reflete no fato de se incluir somente a "reserva extrativista" como unidade de "terceira categoria" (até em ordem de importância), quando as categorias da UICN incluem outras como as "reservas antropológicas" e as

"reservas da biosfera" criadas especificamente para resolver os conflitos entre populações locais e os objetivos da preservação estrita.

Em quarto lugar, ao contrário do que faz a UICN, o SNUC estabelece uma hierarquia entre as várias categorias, subentendendo-se nas entrelinhas que há julgamento de valor entre as "mais completas e importantes" (as unidades de proteção integral) e as menos importantes: as unidades de manejo sustentável, onde se prevê, de modo tímido, a presença de populações locais. Outra vez, essa hierarquização parte de uma visão reducionista da realidade como se as unidades de proteção integral fossem mais importantes para a conservação que as unidades de manejo sustentável. Além disso, as unidades que prevêem "visitantes", como os parques, também exigem "manejo sustentável"; caso contrário um número excessivo de visitantes levaria igualmente à degradação dessas unidades. É importante lembrar que a própria UICN não estabelece divisões hierárquicas entre as várias categorias (UICN, 1978; 1982). Todas as unidades devem ter a mesma importância, mesmo as que prevêem a presença humana. Isso se deve ao fato de que a preservação de ecossistemas só é possível em uma visão mais harmoniosa que a sociedade global e as locais devem ter das questões de conservação da natureza. Essa visão é sempre o resultado de uma relação entre ambas e não de seu isolamento forçado. Nessa proposta, como nas anteriores, a sociedade é a grande ausente e, no entanto, é aceito internacionalmente que sem ela não haverá nem conservação nem preservação da natureza. Mais do que isso, já é sabido que as comunidades locais a serem afetadas pela criação de unidades de conservação devem ser tratadas como aliadas e não adversárias da conservação, e que seu alijamento do processo decisório pode transformá-las, no final, em sérias adversárias de uma preservação da natureza malconcebida e maldesenvolvida.

Em quinto lugar, o capítulo 5 da nova proposta do SNUC acima mencionada, que trata da criação, implantação e manutenção das unidades de conservação, apresenta uma visão tecnocrática e autoritária da conservação. As propostas de novas UC's devem, segundo o texto, partir de "estudos técnico-científicos", serem submetidas pelo Ibama ao Conama (CONSELHO NACIONAL DO MEIO AMBIENTE), sem se mencionar a participação da sociedade em sua definição, sobretudo a das comunidades locais que serão afetadas pelas restrições de uso dos recursos naturais. A nosso ver, é fundamental a participação desses grupos sociais na definição da categoria mais adequada, como recomendam os vários estudos recentes da UICN.

Em sexto lugar, é preciso dar mais lugar a categorias já existentes em outros

países, que contemplem a valorização de uma relação mais harmoniosa entre as comunidades locais de moradores dentro e fora das unidades. Mais do que isso, é necessário distinguir as formas de relação sociedade/natureza que são perniciosas e danosas, das que conduzem à preservação da natureza e são mais condizentes com ela. Nesse projeto não se estabelece diferença entre essas formas de relação nem entre os vários grupos sociais e seus sistemas de reprodução social, cultural e econômica. São classificados do mesmo modo os grupos madeireiras, especuladores e as comunidades locais tradicionais. É evidente que eles participam de objetivos de produção diferentes e devem ser tratados diferenciadamente.

Em sétimo lugar, como afirma Ghimire (1993), não basta tentar somente resolver conflitos gerados com as populações de moradores locais tradicionais pela implantação malplanejada de unidades de conservação. É preciso melhorar as condições de vida dessas populações, sem afetar essencialmente sua relação mais harmoniosa com a natureza. Isso implica dizer que a conservação custa caro, não somente em fiscalização, criação de infra-estrutura etc, mas em investimentos sócio-econômicos e culturais que beneficiem as populações tradicionais. Não se trata somente de indenizá-las pela perda de acesso livre ao uso dos recursos naturais, mas também em recompensá-las pelo trabalho exercido em proveito da conservação da natureza. Sem elas, muitos dos ecossistemas hoje transformados em unidades de conservação já teriam sido destruídos. Há aqui não somente um problema de equidade social, de respeito aos direitos humanos, mas uma questão profundamente ética. É muito fácil obrigar populações locais isoladas, sem poder político, a aceitar as unidades de conservação que exigem sua expulsão e a desorganização de seu modo de vida em prol da "natureza" e em benefício da "sociedade nacional". Essa sociedade nacional é, com razão, identificada pelas populações locais, prejudicadas com a chamada "conservação", com os grupos da elite econômica urbanizada ou residente em áreas agrícolas monocultoras atualmente prósperas porque destruíram as florestas e plantaram soja, cítricos e, por isso, são ricos e detêm poder. Ou ainda . pior, para essas populações locais, a "conservação" da natureza é identificada com os "profissionais da conservação", burocratas do Estado em busca, muitas vezes, somente de seu prestígio em organizações internacionais das quais recebem financiamento. Ao contrário, para as comunidades tradicionais a conservação dos recursos significa sua própria sobrevivência e reprodução econômica e social, a terra em que nasceram e morreram seus antepassados e em que nascem seus filhos. Isso não implica uma visão bucólica dessas comunidades, que

geralmente são obrigadas a "burlar a lei" usando de forma inadequada os recursos naturais das áreas protegidas para assegurar sua sobrevivência. E aí que o Estado deve investir para evitar que isso ocorra, aceitando definitivamente a presença dos moradores tradicionais mesmo dentro de unidades de conservação, o que é proibido pela legislação atual. Não apenas são necessários planos de manejo discutidos mutuamente que impliquem limitar a expansão de suas atividades econômicas, mas que as indenizem pelas restrições de uso impostas pela unidade de conservação. Como afirma McNeely na Conferência Introdutória ao *IV Congresso Internacional de Parques Nacionais e Áreas Protegidas* (fev.1992):

"A relação custo/benefício de conservar uma área protegida deve no final ser positiva para a população local se se aspira a prosperidade dessa região e para isso essas populações devem ser envolvidas no planejamento e manejo das áreas protegidas, e participar de seus benefícios." (p. 26)

Essa participação das comunidades locais implica estimular sua organização mediante criação de associações locais. O Estado deve considerá-las interlocutoras privilegiadas nesse processo participativo e não limitar a negociação com as Organizações Não-governamentais Ambientais, por maior poder que estas possam ter conquistado nos meios de comunicação. Esse estímulo à participação das comunidades locais, por outro lado, não deve ser paternalista, como por exemplo destacando moradores mais ativos, geralmente jovens, para o exercício de "guarda-parques". O que sucede é a instituição oficial da delação, pois os chamados "guarda-parques locais" acabam sendo obrigados a delatar e reprimir membros da comunidade, muitas vezes os mais velhos, que para sobreviver "desrespeitam a lei". Essa instituição desorganiza ainda mais as comunidades tradicionais que baseiam sua autoridade no conhecimento e poder dos mais velhos.

Quando se fala em respeito às populações locais, afirma-se a necessidade de o Estado abandonar o sistema hoje vigente de desapropriação pelo qual os portadores dos títulos de propriedade da terra reconhecidos oficialmente são compensados regamente e os moradores locais que usualmente não têm como regularizar sua posse quase nada ganham na desapropriação. Pior do que isso, em sua maioria, esses moradores não são indenizados, mas são proibidos de exercer suas atividades tradicionais. As infra-estruturas muitas vezes precárias, anteriormente existentes como escolas, centros de saúde, estradas, não são mantidas porque o regulamento da unidade de conservação não o permite.

Isso, na verdade, leva-os a abandono forçado da região onde sempre viveram e, conseqüentemente, a mudança para as favelas das cidades vizinhas. Novamente é importante afirmar a responsabilidade que têm as autoridades da conservação em promover o bem-estar dessas populações no lugar em que moravam antes da criação de parques e reservas restritivas, promovendo a compatibilização entre a conservação e a melhoria das condições de vida dessas populações.

Finalmente, é essencial que seja revisto no sistema atual de unidades de conservação ora proposto para a aprovação no Congresso Nacional:

a) reconhecer a necessidade de não reassentar as populações tradicionais que moravam em áreas transformadas em unidades de conservação, mantendo-as no próprio local;

b) implantar medidas que melhorem as condições de vida dessas populações dentro dessas unidades, investindo em sistemas de manejo e produção que de um lado salvaguardem as necessidades de preservação de áreas consideradas essenciais e de outro lado promovam o bem-estar das populações que vivem dentro e nas imediações das unidades de conservação. Os sistemas tradicionais de manejo (pesca, coleta, agricultura) coerentes com a conservação dos recursos devem ser estudados, reconhecidos e até melhorados;

c) introduzir novas categorias de conservação que levem em conta de forma integral a necessidade de se harmonizar a presença dos moradores tradicionais e da preservação.

Constata-se também que atualmente, no Brasil, existe somente um tipo de unidade de conservação que contempla e favorece a permanência de populações tradicionais. A reserva extrativista que, como foi afirmado anteriormente, surgiu da luta dos seringueiros da Amazônia (Alegretti, 1987; Diegues, 1992). A reserva extrativista é definida como: área natural ou pouco alterada, ocupada por grupos sociais que usam como fonte de subsistência a coleta de produtos da flora nativa ou a pesca artesanal e que as realizam segundo formas tradicionais de atividade econômica sustentável e condicionadas à regulamentação específica. Existiam em 1990 cerca de cinco reservas extrativistas criadas (Rondônia, Acre e Amapá), mas nenhuma realmente implantada. O CNPT (CENTRO NACIONAL DE POPULAÇÕES TRADICIONAIS), recentemente criado dentro do Ibama, tem-se esforçado em criar reservas extrativistas fora da região amazônica. Em 1992 foi criada a primeira dessas reservas para pesca artesanal e extrativismo marinho em Santa Catarina.

Outra unidade que poderia colaborar para resolver a questão da permanência das populações tradicionais dentro de unidades de conservação é a Reserva

da Biosfera, instituída pela Unesco. Essa unidade prevê a presença de populações tradicionais (extrativistas, pescadores artesanais) nas áreas-tampão. A primeira Reserva da Biosfera no Brasil foi criada em 1992 sob auspício da Unesco e cobre parte significativa da Mata Atlântica em vários estados do sul-sudeste. Infelizmente a forma como foi instituída não levou em conta os interesses dessas populações, uma vez que não houve um amplo processo de envolvimento delas na criação dessa reserva. Até o momento atual, a estratégia tem sido transformar as unidades de uso restritivo existentes (parques, reservas biológicas, estações ecológicas) em zona central (*core zone*), sem que seja resolvida a presença de populações tradicionais (caiçaras, pescadores artesanais). A forma¹ com que essa Reserva da Biosfera foi criada, na verdade, não resolve o problema da existência de populações tradicionais nessas áreas de uso restritivo. A grande dimensão espacial dessa reserva também pouco contribuiu para um real equacionamento da presença dessas populações. Um exemplo disso é o fato de a ESTAÇÃO ECOLÓGICA DA JURÉIA ter sido integrada em sua totalidade como *core zone* na Reserva da Biosfera, não tendo havido preocupação com a existência de centenas de famílias "caiçaras", consideradas população tradicional.

¹ No sentido de se manter ao mesmo tempo a diversidade ecológica e cultural, o NUPAUB — Núcleo de Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas da Universidade de São Paulo — propôs, dentro do quadro do Novo Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), a criação de uma nova unidade intitulada: *Reserva Ecológico-Cultural*.

9

O Surgimento da Preocupação com as Populações Tradicionais no Brasil

A Proteção da Natureza e os Novos Movimentos Ecológicos Brasileiros

A PREOCUPAÇÃO com as "populações tradicionais" que vivem em unidades de conservação é relativamente recente no Brasil, e até pouco tempo (e ainda hoje para os preservacionistas clássicos) eram consideradas "caso de polícia", pois deveriam ser expulsas da terra em que sempre viveram, para a criação de parques e reservas.

Essa visão preservacionista "pura", em oposição a uma outra visão de unidades de conservação integradas à sociedade, reflete a própria constituição e história do Conservacionismo brasileiro, cuja idéia era dominante nas instituições privadas de conservação da natureza como a "Sociedade de Amigos das Árvores", criada em 1931, a "Sociedade para a Defesa da Flora e Fauna" do Estado de São Paulo, criada em 1927.

Os Preservacionistas

Os preservacionistas dominam as entidades de conservação mais antigas e clássicas como a FBCN (FUNDAÇÃO BRASILEIRA PARA A CONSERVAÇÃO DA NATUREZA), criada em 1958, e muitas outras mais recentes, como a Fundação Biodiversitas, Funatura, Pronatura etc, estas últimas mais ligadas a entidades internacionais de preservação. Elas têm ainda influência predominante em muitas instituições que tradicionalmente são responsáveis pela criação e administração dos parques, como o Ibama, o Instituto Florestal de São Paulo etc. Esses grupos são constituídos, em geral, por profissionais oriundos da área de ciências naturais para os quais qualquer interferência humana na natureza é

negativa. Ideologicamente foram e são influenciados pela visão preservacionista americana, tal como descrita no Capítulo 1. Eles consideram portanto que a natureza selvagem é intocada e intocável e é impensável que uma unidade de conservação (parques nacionais e reservas ecológicas) possa proteger, além da diversidade biológica, a diversidade cultural.

"A finalidade básica de um parque é a manutenção de seus ecossistemas naturais, com um mínimo possível de alterações por ação humana. Juntamente com outras categorias de áreas protegidas, os parques serão, em futuro não distante, as únicas áreas naturais do planeta." (Câmara, 1986)

Viola (1986), analisando as origens do ambientalismo brasileiro, afirma:

"Alguns destes ativistas naturalistas e pessoas adinheiradas de orientação filantrópica reuniram-se, em 1958, na Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza, com sede no Rio de Janeiro. Essa organização faz parte da pré-história do ecologismo brasileiro, já que seus objetivos e modo de atuação foram estritamente conservacionistas, na linha das sociedades protetoras de animais, surgidas em vários países no séc. XIX" (p. 14)

O Ambientalismo Combativo e Denunciador

A partir do início da década de 70, surge um ecologismo de denúncia no Brasil, representado pela Agapan (ASSOCIAÇÃO GAÚCHA DE PROTEÇÃO AO MEIO AMBIENTE NATURAL), Resistência Ecológica, Associação Catarinense de Preservação da Natureza, APPN (ASSOCIAÇÃO PAULISTA DE PROTEÇÃO À NATUREZA).

O fato de o Brasil, naquele momento, estar sob regime militar, repressor dos movimentos sociais de protesto, favorecia o surgimento de entidades e movimentos de crítica ao modelo econômico brasileiro, sem estarem, no entanto, vinculados necessariamente aos partidos e grupos de esquerda, esses severamente combatidos pelo Governo. Os anos 70 apresentaram um crescimento rápido da economia brasileira, sobretudo mediante grandes projetos que geravam graves impactos sobre a natureza. Grande parte deles, como centros químicos e petroquímicos, foram implantados ou ampliados nas zonas litorâneas, as mais populosas do país, como os de Cubatão, Rio de Janeiro, Aratu (Bahia), trazendo consigo níveis de degradação nunca vistos no Brasil. Ao mesmo tempo, houve avanço considerável da agroindústria que significou tanto aumento espetacular de biocidas, inseticidas, quanto gigantesca concentração de terra e renda na zona rural, com expulsão de milhões de trabalhadores do campo para as cidades, o que, conseqüentemente, ocasionou aumento das

favelas e da miséria, tornando insuportáveis suas condições de vida (Ximenes Galvão, 1983).

Essa imensa degradação ambiental e pauperização social estavam, no entanto, recobertas pela ideologia do chamado "milagre econômico", expressa também na *Conferência de Estocolmo* (1972), na qual a posição do Governo brasileiro era de atrair as indústrias dos países industrializados, mesmo à custa da degradação ambiental.

Nesse contexto surge o *Manifesto Ecológico Brasileiro: O Fim do Futuro* (1976), encabeçado pelo ecologista José Luztemberger, e representando dez organizações ecologistas, algumas das quais citadas anteriormente. Escrito em pleno regime militar repressivo, o documento é, sem dúvida, corajoso.

A tônica do manifesto e a ideologia que lhe é associada parecem com a dos movimentos ecologistas europeus e norte-americanos analisados anteriormente. A introdução do documento revela um escatologismo marcante:

"A continuar a atual cegueira ambiental e exploração irresponsável de nosso outrora pródigo meio natural, serão inevitáveis calamidades de magnitude nunca vista. Somente uma transição rápida a atitudes fundamentalmente novas, atitudes de respeito e integração ecológica poderão ainda evitar o desastre. Encontramo-nos num divisor de águas (...). " (p.3)

A seguir, faz uma crítica severa da "religião" do progresso, utilizando linguagem típica da teoria dos ecossistemas:

"A quase totalidade do que convencionamos chamar de 'progresso' não é outra coisa que um incremento na rapina dos recursos naturais (...). Enquanto o progresso da vida, através das intermináveis eras da evolução, significava aumento constante do capital ecosférico, com aprimoramento progressivo da homeostase, o 'progresso' do homem moderno não é senão uma orgia de consumo acelerado de capital com aumento paralelo na vulnerabilidade do sistema. " (p. 4)

Seguindo a mesma análise antitecnológica de Commoner e Jouvenel, o documento ataca a tecnoburocracia brasileira, responsável pela implantação dos grandes projetos, sobretudo os que começavam a ser implantados na Amazônia e que eram os preferidos dos militares:

"Ou se discute a possibilidade de uma barragem que inundaria centenas de milhares de quilômetros quadrados na Bacia Amazônica, sem a mínima preocupação quanto ao destino da imensidão da selva que desaparecia debaixo d'água (...). A tecnocracia endossa um otimismo englobante que pressupõe a onipotência tecnológica. " (p. 8)

O Manifesto Ecológico Brasileiro critica também a sociedade do desperdício, do consumismo e propõe uma nova ética, baseada nas características do mundo natural:

"O esquema educacional, em todas as suas facetas, terá que se esforçar por uma revolução filosófica, que consistirá na entronização do princípio ético fundamental enunciado por Albert Schweitzer: 'o princípio da reverência pela vida, em todas as suas formas e em todas as suas manifestações (...). A nova ética será inclusiva, ela abará o Caudal da Vida em sua plenitude. A filosofia será da visão unitária do Universo', "(p. 19)

O próximo exemplo de relação homem/natureza é o das sociedades tradicionais, dos índios e camponeses, em contraposição ao modelo de colonização predatória. O manifesto, com muita antecedência história aos cientistas (ver Capítulo 7) que preconizam o papel positivo dessas culturas na manutenção da biodiversidade, declara:

"O índio, muitos milênios antes da chegada do homem branco, já havia alcançado situações de equilíbrio estável em seu ambiente. No mar da Natureza intata, as derrubadas do índio, pequenas e a grande distância uma das outras, constituíam até vantagem ecológica, pois acrescentavam diversidade ao sistema. Nestas clareiras vingavam os organismos pioneiros, as plantas e os animais das comunidades de recuperação, que são os tecidos cicatrizantes dos ecossistemas. "(p. 6)

Há uma crítica severa da cultura de massas e a perda da diversidade cultural no Brasil, contudo esta última é valorizada por analogia à diversidade biológica.

"Se a padronização em massa exige a padronização dos produtos, o conseqüente condicionamento para o consumo leva à uniformidade cultural. Soçobram tradições e extingue-se o colorido local (...). Assim, como a homeostase dos sistemas naturais é função de sua complexidade, sendo mais equilibrados e estáveis os ecossistemas que mais espécies contêm, assim a homeóstese e a sobrevivência do subsistema Humanidade são proporcionais a diversidade cultural, por paradoxal que esta afirmação possa parecer à primeira vista. "(p. 12)

O manifesto é bastante incompleto, omissivo no que diz respeito às origens e causas da degradação ambiental e da pobreza, mas avalia não somente o modelo de desenvolvimento dos países industrializados, como também atribui sua riqueza à exploração dos países subdesenvolvidos. Por outro lado, faz crítica profunda à agroindústria como causadora de problemas ambientais e sociais que desaloja a força de trabalho. Propõe-se uma inversão das tendências existentes na agricultura, que deveria tornar-se mais intensiva em mão-de-obra e mais independente do capital e das estruturas megatecnológicas.

Quanto à proteção da natureza, o documento afirma que o Brasil apresenta grande variedade de ecossistemas naturais e a imensidão do território ainda permite a conservação de muitos deles. Defende, de forma incondicional, a criação de áreas naturais protegidas, de tamanho e equilíbrio suficientes para que possam sobreviver todas as espécies que o compõem e para manter os bancos genéticos indispensáveis.

Avalia também o abandono em que estão os poucos parques nacionais brasileiros:

"As grandes obras desenvolvimentistas não respeitam parques, como aconteceu nas Sete Quedas, e muitos parques essenciais não chegam a ser criados. Ainda não compreendemos que um parque natural é um santuário, que sob nenhum pretexto pode ser profanado. O mesmo se aplica às reservas indígenas." (p. 7)

Finalmente, o Manifesto Ecológico Brasileiro descreve o que seria um outro modelo de desenvolvimento e uma outra sociedade. A nova sociedade proposta não deverá ser a oriunda das ideologias do progresso, seja da esquerda ou da direita, mas a que se aproxime da diversidade do mundo natural:

"A iniciativa descentralizada e a democracia pluralista estão efetivamente mais próximas dos mecanismos ecológicos e tem mais potencial evolutivo. Elas têm mais retroação a novos parâmetros e a adaptação pode ser mais precisa e discriminada (...)." (p. 20)

Observa-se uma sociedade de equilíbrio, homeostática, à semelhança da natureza. Nesse aspecto, o manifesto tem nítida influência do documento preparado pelo Clube de Roma, em 1972. A homeostase regularia tanto o crescimento demográfico quanto o econômico:

"O dogma do crescimento terá que ser substituído por outra doutrina: a doutrina da homeostase. Poderemos chamá-la, como quisermos: equilíbrio, estabilidade, sustentabilidade, desde que o alvo seja o abandono da exponencial pelo comportamento disciplinado, em integração com as leis da vida." (p. 8)

O ambientalismo do Manifesto Ecológico teve função importante nas lutas ecológicas dos anos 70 e 80, denunciando a degradação ambiental, a instalação das usinas nucleares e o militarismo.

Ecologismo dos Movimentos Sociais

A partir de meados dos anos 80, começou a surgir outro tipo de ambientalismo, mais ligado às questões sociais. Esse novo movimento surge no bojo da redemocratização, após décadas de ditadura militar, e, conseqüentemente, caracteriza-se pela crítica ao modelo de desenvolvimento econômico altamente concentrador de renda e destruidor da natureza que teve seu apogeu durante aquele período.

A grande destruição da floresta amazônica, seja pela destruição de seringais, seja pela construção de barragens, deu origem ao que foi denominado anteriormente de *ecologismo social* ("ambientalismo camponês", segundo Viola, 1991), que luta por manter acesso aos recursos naturais de seus territórios, valoriza o extrativismo, os sistemas de produção baseados em tecnologias alternativas. Ele é representado pelo Conselho Nacional de Seringueiros, pelo Movimento dos Atingidos pelas Barragens, pelo Movimento dos Pescadores Artesanais, pelos Movimentos Indígenas etc. Um ponto alto desse novo movimento foi a realização do *I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu*, em Altamira, em fevereiro de 1989 (Waldman, 1992).

Para esses movimentos, de conotação social e ambientalista, há necessidade de se repensar a função dos parques nacionais e reservas, incluindo seus moradores tradicionais. A declaração final desse Encontro aconselha:

"não destruir as florestas, os rios, que são nossos irmãos, pois esses territórios são sítios sagrados do nosso povo, morada do Criador, que não podem ser violados. " (In: Waldman, 1992:90)

As Agressões aos Modos de Vida Tradicional e as Ameaças de Desorganização Ecológica e Cultural

A situação desses sistemas tradicionais de acesso a espaços e recursos de uso comum começaram a ser ameaçados com o processo relativamente recente de incorporação desses territórios pela expansão urbano-industrial e a da fronteira agrícola.

No caso da região costeira, as pressões maiores ocorreram a partir dos anos 50 e 60 por causa da expansão urbano-industrial, tornando-se mais acentuadas nos anos 70, com a implantação de grandes pólos industriais, petroquímicos e metalúrgicos no litoral sudeste-sul (expansão desses pólos na Baixada Santista,

sistema de lagunas no sul do país). Por conta das políticas autoritárias e modernizantes (Galvão, 1983) durante o regime militar, novos pólos foram implantados no litoral do Nordeste (Camaçari, na Bahia; Suape, em Pernambuco; pólo cloroquímico, em Alagoas), e finalmente na região norte (Alcoa, no Maranhão; Alumar, no Pará etc).

Ademais, no final da década de 60, o Governo decidiu estabelecer uma indústria pesqueira moderna, em que pesasse na época a grande participação da pesca artesanal como fonte de renda e emprego na região costeira (Diegues, 1983; Mello, 1985; Loureiro, 1985). Essas empresas pesqueiras, voltadas para exportação de alguns produtos nobres como o camarão, a lagosta, a piramutaba, com os altos investimentos provenientes dos incentivos fiscais, necessitavam de retornos financeiros rápidos. Inicialmente foram devastados os recursos naturais da região Sudeste-Sul, onde se concentrava a maior parte das empresas incentivadas; depois, algumas delas se deslocaram para os ricos pesqueiros da região Norte, particularmente na foz do rio Amazonas.

Para essas empresas, era importante que o mar estivesse livre das marcas dos sistemas de apropriação tradicional. Em consequência, seus grandes barcos passaram a entrar em conflito com as embarcações da pesca artesanal e seus sistemas de manejo tradicional, provocando inúmeros conflitos, perda de equipamentos de pesca e mortes. Em muitos lugares, se desenvolveu uma pesca motorizada, intensamente ligada ao mercado criado pelas empresas e pela demanda crescente de pescados pelos centros urbanos em expansão. Frequentemente, eram pequenas frotas motorizadas que migravam de locais onde a captura dos produtos de luxo, como o camarão, baixara sensivelmente e não era mais produtiva. Isso ocorreu com as embarcações motorizadas de Santa Catarina, em suas incursões no litoral paulista, paranaense e gaúcho, provocando também conflitos sociais.

Aliada à pesca industrial predatória, ocorreu forte expansão turística e de especulação imobiliária, que resultou rapidamente na expropriação de muitos territórios de uso comum no contexto da cultura caiçara e de outras semelhantes (dos jangadeiros, açorianos etc). Nesse processo, os pequenos produtores costeiros foram alijados de seus territórios tradicionais, expulsos de suas praias para dar lugar a complexos turísticos e hoteleiros. Um exemplo significativo foi o conflito gerado pela compra da praia de Trindade, no litoral sul do Rio de Janeiro, por uma empresa canadense, a Brascan, para implantação de um complexo turístico. Nesse caso, houve reação dos "trindadeiros", que encontraram aliados entre outras forças sociais, até mesmo entre o nascente movimento eco-

logista do sul do país. Hoje, essa comunidade caiçara se encontra espremida numa pequena parte do que foi seu território tradicional, cercada pelas terras dos grupos imobiliários.

Além disso, essas populações sofreram impacto da implantação de propriedade estatal, na forma de áreas naturais protegidas (parques nacionais, reservas ecológicas etc.) em seus territórios tradicionais. Esse fato se tornou grave, sobretudo a partir dos anos 60, quando o Governo começou a transformar em áreas ecologicamente protegidas os remanescentes da Mata Atlântica, devastados, de modo intenso, por interesses imobiliários, madeireiros, mineradores e outros. Como, pelo modelo importado norte-americano, essas áreas naturais protegidas não podiam, pela legislação, ter moradores, os habitantes tradicionais que aí habitavam foram os mais atingidos em seu modo de vida.

Na verdade, em muitos casos, a criação dessas áreas protegeu os moradores tradicionais contra a especulação imobiliária galopante e a expropriação de suas terras, fenômeno que já ocorria antes do estabelecimento das unidades de conservação. Entretanto, foram severamente tolhidos de exercer, no interior dessas áreas, suas atividades habituais, como a agricultura, o extrativismo e a pesca. Impossibilitados de continuar em seu modo de vida tradicional, parte considerável deles foi obrigada a migrar, engrossando as favelas de inúmeras cidades costeiras (Bairro do Carijo, em Cananéia, (SP); Estufa, em Ubatuba (SP); Bairro dos Sapos, em Parati (RJ) (Diegues, 1983; 1993). Apesar de seu grande conhecimento dos ecossistemas que contribuíram na conservação de seus sistemas de manejo da flora e fauna, essas populações foram duramente atingidas. Da mesma forma, os sistemas de apropriação comum dos recursos naturais foram, na maioria dos casos, ignorados, e no processo de desapropriação, sua qualidade de "posseiros", sem títulos da terra, colocaram-nos em desvantagem aos grandes proprietários e empresas que anteriormente já se haviam apossado de parte de seus territórios ancentrais.

No Nordeste, com incentivos do Governo para produção de álcool, a monocultura da cana-de-açúcar expandiu-se rapidamente pela zona costeira, apropriando-se das formações de tabuleiro, e em muitas vezes descendo até as proximidades das praias, das lagunas e dos mangues (Cunha, 1992). As usinas foram, desse modo, cercando os territórios de uso comunitário, comprando parte deles e ameaçando o modo de vida das populações tradicionais. Isso ocorreu, por exemplo, na várzea da Marituba, na foz do rio São Francisco, a última grande várzea que ainda não havia sido atingida por projetos governamentais em inícios da década de 80. Acossada, de um lado, por um projeto de irrigação da Codevasf

(COMPANHIA DE DESENVOLVIMENTO DO VALE DO SÃO FRANCISCO) e por outro, pela expansão da cana-de-açúcar, os "varzeiros" têm hoje dificuldades em sobreviver em seu modo de vida que se mantinha com o uso comunitário dos lagos, com a pequena agricultura e com o extrativismo (Silva, 1990; Marques, 1992).

Na Amazônia, poucos anos mais tarde, o processo se repetiu com violência igual ou ainda maior. A ameaça sobre as formas de apropriação comunitária vem da expansão da grande propriedade rural voltada para a agropecuária, das grandes empresas mineradoras, de políticas públicas (áreas naturais protegidas), e dos grandes projetos. As populações extrativistas foram as que mais sofreram com esse processo. Com aumento do preço da terra em áreas em que o Governo criou infra-estrutura viária, cerca de 10.000 famílias de seringueiros foram obrigadas a migrar para as favelas ou mesmo para a Bolívia entre 1970 e 1975 (Mendes, 1989). A devastação florestal foi imensa, atingindo seringueiras, castanheiras e outras espécies das quais dependiam os extrativistas. Velhos castanhais, cujos antigos proprietários eram absenteístas, foram vendidos aos novos empresários do sul que deles expulsaram os extrativistas, usando freqüentemente violência. Isso ocorreu, por exemplo, no POLÍGONO DOS CASTANHAIS, no sudeste do Pará (Edna Castro, 1993).

A implantação de grandes projetos governamentais e semigovernamentais, como o Grande Carajás, que ocupa área igual à da França, teve impactos devastadores sobre os modos de vida tradicional indígena e não indígena do sudeste do Pará (Diegues, 1983; 1993a). Para contrabalançar os efeitos ecológicos das atividades de grandes programas governamentais, como as do Programa de Integração Nacional (PIN), que previu a implantação de quinze pólos de desenvolvimento minerometalúrgico e de agroindústria, na década de 70, em grande parte por exigência do Banco Mundial, o Governo previu igualmente uma série de unidades de conservação ambiental (parques e reservas). Em ambos os projetos não se levaram em conta as populações tradicionais e seus modos de vida, como o ocorrido com as populações-negras antigas do rio Trombetas, no Pará. Remanescentes de antigos quilombos, com direitos garantidos pela Constituição, esses habitantes e populações que utilizavam espaços e recursos de forma comunitária foram expulsos de seu território ou tiveram suas atividades tradicionais duramente restringidas. Em suas terras se implantaram mineradoras (Alcoa), a hidrelétrica de Trombetas, e, por fim, duas áreas protegidas: a Estação Ecológica de Trombetas (1979) e a Floresta Nacional de Saracá-Taquara (1989) (Acevedo & Castro, 1993). Igualmente afetados foram os sistemas de apropriação comum dos recursos

pesqueiros pelos vargeiros, existentes nos grandes lagos de várzea do Amazonas, como, por exemplo, Lago Grande de Monte Alegre, no Pará. Os *comunitários* sofreram uma pressão dupla: de um lado as terras em que viviam próximas dos lagos foram sendo apropriadas pelos grandes fazendeiros e, de outro lado, seus lagos foram invadidos por pescadores comerciais que não respeitavam os ciclos de reprodução dos peixes — usando grandes redes malhadeiras —, nem seus mitos, lendas e tradições (Hartman, 1990). Em alguns casos, esses lagos passaram a fazer parte de áreas naturais protegidas, cuja legislação também limitava suas atividades tradicionais.

Hoje já existem várias pesquisas e estudos em várias regiões do Brasil que demonstram a inviabilidade de se constituírem unidades de proteção sem se levar em conta a existência da população de moradores. Entre esses estudos, estão as várias pesquisas promovidas, desde 1987, pelo NUPAUB — Núcleo de Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, da Universidade de São Paulo.

Em parceria com o Iama — Instituto de Antropologia e Meio Ambiente (Leonel et alii, 1988), o NUPAUB pesquisou o vale do Guaporé, em Rondônia, onde existe uma Reserva Biológica, criada em 1982, no quadro do Projeto Polonoroeste. Nessa área no entanto existem comunidades indígenas e antigos quilombos, cujos moradores não foram consultados e ainda sofrem a ação predadora dos madeireiros e os avanços dos projetos de colonização.

Em 1989, o NUPAUB empreendeu uma pesquisa na região de Guara-queçaba, litoral do Paraná, onde existe parcela importante da mata habitada tradicionalmente por várias comunidades de pescadores artesanais caiçaras (Cunha, 1989). Sobre essa área incidiram várias unidades de proteção ambiental, como o Parque Nacional de Superagui, Área de Proteção Ambiental, que limitam sensivelmente as atividades extrativistas da população moradora. O depoimento de um caiçara reflete a visão que os pequenos produtores locais têm dessas unidades:

"Eu não sei direito, só sei que eles [referindo-se aos órgãos ambientais] servem para tirar do pequeno. Agente não pode plantar, não pode cortar, porque eles vêm em cima da gente, o ITCF, a polícia florestal, a Sudepe, a Sema, e porque não vão atrás do barco que pesca dia e noite com arrastão e, ainda por cima, roubam a rede dos pequenos?" (sic) (depoimento de pescador artesanal de Tromomó. In: Cunha, 1989)

A postura autoritária e intransigente dos órgãos de conservação em relação aos caiçaras engendra conflitos de diversas ordens, seja interferindo na subsis-

tência dos moradores, seja alterando o modo tradicional de relação da natureza, tanto no plano material quanto no imaginário e simbólico.

"Os custos sociais e ambientais dessas posturas têm se revelado inumeráveis; tanto por contribuir com a elevação do quadro de miséria que assola o país, como por destituir as populações de seus bens materiais e simbólicos, levando-as a descaracterização sócio-cultural, e conseqüentemente, a perda para a humanidade de todo um saber patrimonial, acumulado e construído a partir de relações harmoniosas com a natureza." (Cunha, 1993:91)

A conclusão semelhante chega a pesquisa realizada pelo NUPAUB no estuário do rio Mamanguape, na Paraíba, transformado em Área de Proteção Ambiental (Cunha, 1992). Nessa área estuarina implantou-se um Projeto de Proteção ao Peixe-Boi que, de início, não se preocupou em estudar a apropriação material e simbólica desse mamífero pelas populações locais. Para os pescadores locais, esse mamífero é um ser mítico, do qual extraem vários tipos de medicamentos. Nessa área também vivem populações indígenas que tampouco foram consultadas quanto à transformação da região em unidade de conservação. O estudo conclui que a melhor solução para aquelas comunidades de pescadores era a transformação da região em "reserva extrativista", garantindo assim a manutenção do modo de vida local, ameaçado sobretudo pela expansão das grandes usinas de cana-de-açúcar.

Uma outra pesquisa do NUPAUB foi realizada na várzea da Marituba, último ecossistema inundável na foz do rio São Francisco e habitado pelos varzeiros (Silva, 1990; Marques, 1991). Essa área, de grande diversidade biológica, está ameaçada por um projeto de arroz irrigado da Codevasf que coloca em risco a própria existência da várzea e seus habitantes. Utilizando-se dos métodos da etnocência, Marques realizou levantamento exaustivo das espécies animais e vegetais de conhecimento dos varzeiros, assim como de suas técnicas patrimoniais de manejo dos recursos naturais. Esses estudos demonstraram também a riqueza de mitos, lendas e representações que as comunidades locais possuem tanto de seu mundo natural quanto das organizações, como a Codevasf, que interferem na região. O projeto serviu também, e talvez principalmente, para colaborar na mobilização dos varzeiros em defesa da várzea e de seu modo de vida, para o qual contou com apoio de várias entidades ambientalistas alagoanas que estiveram presentes, assim como os moradores de Marituba, na audiência pública que avaliou o projeto da Codevasf, em Maceió.

O NUPAUB realizou também uma pesquisa na maior região inundável do planeta, o Pantanal Mato-Grossense (Silva, C. & Silva, J., 1992) estudando as

estratégias de sobrevivência das populações tradicionais pantaneiras, os ribeirinhos e os pequenos criadores de gado e agricultores do rio Cuiabá e adjacências. Essas populações inventaram formas específicas de adaptação cultural às enchentes periódicas do Pantanal. Esse conhecimento acumulado, no entanto, é praticamente desconhecido, mesmo no estado, uma vez que os grandes latifundiários e criadores de gado mato-grossenses se apresentam como os "grandes ecologistas do Pantanal". É sabido, no entanto, que graves conflitos existiram e existem entre esses latifundiários e os moradores tradicionais que, por falta de poder político, se tornam invisíveis como comunidades que contribuem efetivamente para a conservação desse grande ecossistema.

Há, no entanto, forte resistência de algumas organizações não-governamentais estritamente "preservacionistas" em considerar a permanência das populações tradicionais que habitavam as áreas naturais posteriormente transformadas em parques e reservas. O mesmo pode-se dizer de setores importantes do Ibama que ainda mantêm uma linha bastante conservadora, muito aquém do nível e discussão existentes hoje internacionalmente, como demonstrou o *IV Congresso Mundial sobre Áreas Protegidas* realizado em fevereiro de 1992, em Caracas.

Os Tipos de Movimentos das Populações Tradicionais em Áreas Protegidas

Um número significativo de modos tradicionais de vida, com seus sistemas correspondentes de apropriação comum dos recursos, foi irremediavelmente desorganizado pelas agressões provenientes da especulação imobiliária e pela expulsão dos *comunitários* das áreas naturais protegidas. No entanto, mais recentemente, sobretudo após a volta à democracia em 1984, assiste-se a uma oposição das populações locais a sua expulsão de seus territórios ancestrais. Essa reação tem como causas a reorganização da sociedade civil brasileira, por meio de um grande número de movimentos sociais, o ressurgimento de um sindicalismo rural ativo, de organizações não-governamentais e um conjunto de alianças que incluem também parte do movimento ecológico tanto nacional quanto internacional.

As reações sociais à desapropriação dos territórios de uso comum se materializam numa gama considerável de formas, como se verá a seguir.

a) Movimentos Locais Espontâneos

São experiências locais de resistência e organização de pequenos produtores extrativistas locais na defesa de seu território tradicional. Frequentemente, tratam-se de movimentos locais visando o controle do acesso aos recursos naturais que depois vieram a ser (ou não) reconhecidos pelo Ibama como formas legítimas (ou toleráveis) de ação. Um dos exemplos é o caso dos pescadores do rio Cuiabá (próximo de Santo Antônio do Leverger) que tradicionalmente pescam com canoas a remo e linha de mão num determinado "poço" ou local profundo e piscoso do rio. Eles costumam "cevar" os pontos de pesca, isto é, jogar, regularmente, milho ou outros tipos de alimentos para atrair os peixes. Recentemente, começaram a aparecer os pescadores amadores do sul do país, com lanchas a motor que não "ceavam" o rio e predavam os recursos pesqueiros. Os pescadores locais se reuniram e só permitiram a entrada dos "sulistas" se estes pescassem da forma tradicional da região. Isso, no entanto, exige grande habilidade, pois os pescadores do lugar não usam poita para ancorar a embarcação. Com uma mão manejam o remo e com a outra soltam a linha, o que é impossível para os pescadores desportivos sulistas. O Ibama posteriormente reconheceu essa área de uso exclusivo dos pescadores, dando-lhe caráter de conservação dos recursos naturais.

Outro exemplo desses movimentos autônomos é o do *fechamento dos lagos* na região amazônica, com estabelecimento de reservas em lagos amazônicos pelas populações locais que, por sua vez, assumem controle dos territórios tradicionalmente ocupados e agora ameaçados pelos pescadores comerciais vindos das cidades. Inúmeras populações de *vargeiros* ou ribeirinhos da Amazônia tiveram acesso a seus locais de pesca reduzido pelas cercas dos grandes proprietários de terra. Além disso, começaram a sofrer impacto da sobrepesca realizada pelos pescadores comerciais que, usam equipamentos de pesca predatórios. Em movimentos espontâneos, os *vargeiros*, em muitos rios da Amazônia, fecharam os lagos para proteger sua sobrevivência e os recursos naturais.

"A luta dos pequenos produtores pela preservação de lagos tem levado ao fechamento de áreas de pesca para uso exclusivo da comunidade guardiã. O fechamento de lagos tem

encadeado um movimento pela definição de territórios que equivalem na prática a pequenas propriedades comunitárias. A afirmação da propriedade comunal é, neste contexto, uma afirmação de responsabilidades e direitos comuns compartilhados pelos moradores de um assentamento que dependem para sua subsistência da exploração de um determinado território, sem terem, no entanto, nenhuma base legal para essa afirmação."(Ayres, 1993)

Como sucedeu no caso anterior, o Ibama também tem mostrado certo apoio a esses movimentos para constituição de reservas pesqueiras da Amazônia, como forma de conservação dos recursos naturais em benefício da população local.

b) Movimentos Locais Tutelados pelo Estado

Exemplo desse tipo de situação das populações tradicionais em áreas naturais protegidas é a existente no Estado de São Paulo. Nesse estado, em cerca de 37,5% dos parques existe ocupação humana, tradicional ou não. Essas populações são heterogêneas quanto a origem geográfica, laços históricos com a região, situação fundiária e tipo de uso de recursos naturais. De um lado, as que invadiram o parque na época ou depois de sua criação e que são fruto da estrutura agrária injusta no Brasil, e, de outro, populações tradicionais que residem há várias gerações na área transformada em parque e que mantêm vínculos históricos importantes com ela, dependem para sobrevivência do uso dos recursos naturais renováveis, dos quais têm grande conhecimento (Vianna et alii, 1990).

As populações tradicionais que vivem em parques foram por largas décadas ignoradas pelas autoridades estaduais. Como no caso do Parque Estadual da Ilha do Cardoso, litoral sul de São Paulo, criado em 1962, onde viviam centenas de famílias, muitas das quais deixaram a terra natal pela perseguição da fiscalização. Após a criação do parque, em 1974, ainda havia centenas de famílias na área quando foi elaborado um plano de manejo sofisticado e detalhado no que diz respeito a flora, fauna e estruturas de apoio ao turismo e à pesquisa. Este plano elaborado pelo Instituto Florestal, com a assistência de dois "especialistas" da FAO (FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION), nem ao menos mencionou a existência das comunidades caiçaras, um dos elementos-chave para qualquer plano de manejo (Negreiros et alii, 1974). Esse plano, aliás, é um exemplo de planejamento de cima para baixo, sem nenhuma participação dos moradores, que felizmente foi engavetado.

A posição da Secretaria do Meio Ambiente de São Paulo, à qual pertence o Instituto Florestal, responsável pela implantação e administração dos parques e

reservas, é marcada pela ambigüidade. De um lado, esse órgão herdou o problema da criação de unidades de conservação no estado sem considerar a presença das populações tradicionais. Na criação de algumas dessas áreas protegidas, houve forte pressão de entidades ambientalistas de caráter mais preservacionista que se julgam também, "donas" dessas áreas, cooperando estreitamente com o Governo na fiscalização.

Por outro lado, dentro dessa própria Secretaria existem técnicos mais sensíveis aos problemas das populações tradicionais que, em seus relatórios e projetos, tentam incorporar a necessidade de integrá-las nos parques e reservas, sem sua expulsão ou transferência. Há também, hoje, alguma mobilização dessas populações em áreas naturais, e sua visibilidade social é maior que antes.

Isso ocorre, por exemplo, no chamado NÚCLEO PICINGUABA, criado em 1985 dentro dos limites do Parque Estadual da Serra do Mar, tendo como um dos objetivos compatibilizar a presença das comunidades caiçaras e a conservação. Essas representam algumas centenas de famílias que residem em vilas de pescadores artesanais e bairros rurais. Algumas dessas vilas têm hoje forte presença de moradores de fora (turistas) como Picinguaba, ao passo que outras, como Camburi e Almada, são ainda basicamente habitadas por populações tradicionais (Vianna et alii, 1992).

O Núcleo, ao ser instalado, deixou aos moradores a escolha de ficar na área ou deixá-la. Alguns poucos deixaram suas terras, após promessa de indenização, e os demais ficaram em suas posses. Houve tentativas de melhoria das condições de vida, por meio de serviços comunitários, como a construção de uma casa de produção de farinha (tráfico), mas também grandes indefinições quanto à posição legal dessas populações em área protegida, falta de apoio mais efetivo em projetos de melhoria da produção e renda agrícola, artesanal e pesqueiro e da infra-estrutura de serviços levaram ao abandono da área por outros moradores devido a falta de condições mínimas de sobrevivência.

Situação mais característica é a das populações na Estação Ecológica da Juréia-Itatins, unidade de conservação restritiva e que, por lei, não permite a presença humana. Foi criada em 1986, com 80.000 ha, no domínio da Mata Atlântica, onde moram hoje 336 famílias. Segundo o Cadastro de Ocupantes da Estação Ecológica (SMA/SP, 1989), 117 famílias mantêm laços históricos com a região; 150 famílias são constituídas por pequenos agricultores provenientes de outras regiões e que se estabeleceram à área antes de 1986; e cerca de 99 famílias são de prestadores de serviços que chegaram à região depois da criação da área protegida.

As populações tradicionais caiçaras, originárias da área, dependem totalmente do uso dos recursos naturais da região, por meio da agricultura itinerante, da caça de subsistência, do extrativismo (palmito e cacheta) e da pesca artesanal, atividades hoje proibidas ou severamente limitadas pela Polícia Florestal,

Os caiçaras são fruto da miscigenação entre índio, português e negro (em menor quantidade) que durante longo período ficaram relativamente isolados na Mata Atlântica e no litoral de São Paulo. Ainda que sejam etnicamente distintos, sua cultura apresenta influência muito grande da cultura indígena nos instrumentos de trabalho (coivara, canoas, fabricação da farinha), vocabulário diferenciado dos demais habitantes do estado etc. O isolamento geográfico relativo ao modo de vida tradicional, caracterizado pela fraca acumulação de capital, dependência limitada da economia de mercado, importância das relações de parentesco, tecnologias manuais de pouco impacto sobre a natureza, fizeram com que seu território da Mata Atlântica se mantivesse relativamente bem conservado, ao contrário com o que ocorreu com o resto do estado, onde se deu a monocultura de cana-de-açúcar, café e também os processos de industrialização. Como resultado, a grande maioria das unidades de conservação do Estado de São Paulo está hoje concentrada nesse território tradicional caiçara.

O conhecimento do caiçara sobre os ecossistemas dessa mata e da costa, dos ciclos de reprodução das espécies é vasto (Mussolini, 1980; Diegues, 1983, 1988; Sanches, 1992), o qual revela o etnoconhecimento da população caiçara sobre as aves, répteis e mamíferos. Na caça, atividade de subsistência, respeitam o período de reprodução das espécies e na pesca, além dos "covos", usam o timbó, cipó que tem poder de fazer os peixes aparecerem na superfície e serem facilmente capturados. Além disso, Sanches (1992) revela a importância das fases da lua para as atividades agrícolas, de caça, extração vegetal e pesca; como também verifica a presença de diversos tabus, que restringem ou proíbem certas atividades de pesca e caça durante certos períodos. Entretanto, este vasto conhecimento está ameaçado pelas restrições que os moradores da Juréia experimentam por ação da legislação ambiental vigente que rege as áreas naturais protegidas.

Os efeitos da criação dessa Estação trouxeram alguns benefícios importantes, como o afastamento da especulação imobiliária. Por outro lado, a falta de uma definição da Secretaria do Meio Ambiente, responsável pela área, no que tange a um apoio claro, definido e duradouro às atividades econômicas e a outras alternativas de subsistência da população caiçara, tem levado ao êxodo de parte dessa população (Oliveira, 1992). A falta de manutenção da escassa

infra-estrutura social existente na área (estrada, escola, posto de saúde), também tem motivado a migração para regiões urbanas, onde os caiçaras se tornam subempregados e favelados. Ademais, a miséria crescente faz com que parte dessa população se engaje em atividades predatórias dos recursos naturais, antes desconhecidas e não praticadas. Certos grupos preservacionistas apontam essas práticas como mudanças culturais negativas, sem, no entanto, apontar as reais causas do que ocorre (Diegues, 1983). Algumas práticas, como o recrutamento de jovens como guarda-parques, têm contribuído para uma desorganização social e cultural.

"Então, aqui nós temos medo dos próprios colegas, agente vive com medo de qualquer pessoa que trabalha aqui. Teve um senhor que o filho dele entrou na Sema (Secretaria do Meio Ambiente) e ele expulsou de casa, porque no dia de amanhã, ele precisa de uma caça, vai lá no mato e seu filho vai cagüetar. A Sema 'tá fazendo com que agente crie um atrito entre nós mesmos, porque com as nossas brigas, eles se prevalecem da situação e acabam com a gente." (sic) (Entrevista. In: Oliveira, 1992:33)

Se no Estado de São Paulo a população tradicional é tolerada, nem sempre ocorre o mesmo em outros estados, como a situação descrita por Sonoda (1991), na Estação Ecológica de Serra das Araras, no Mato Grosso, da qual cerca de dezessete famílias foram expulsas. Os "marroquinos", como eram chamados, habitavam a área há muitas décadas, praticando agricultura e caça de subsistência.

Segundo Sonoda, os "marroquinos" detinham grande conhecimento e uso de espécies de plantas da medicina popular, como fonte de alimento e construção de moradias. A conservação das matas ciliares e das encostas das serras representam uma base forte, cultural e ecológica, uma vez que elas favorecem a manutenção dos recursos para a sobrevivência e a biodiversidade. Para os "marroquinos" os seres míticos e lendários, como o *Negro d'Água* e o *Pé de Garrafa*, são entes que protegem a natureza, matas e rios, afugentando ou amedrontando a quem por descuido invade certas áreas. Ainda hoje, como população marginal, expressam a ligação histórica com aquela área que nem ao menos podem visitar:

"Se a gente pudesse ainda tava morando lá, era bom. Lugar desocupado, tranqüilo, tinha roça boa. Sinto vontade de morar lá, mas é pra trabalhar, mas não agüento mais. Sinto vontade de espia, mas qual", (sic) (Entrevista. In: Sonoda, 1991)

c) Movimentos Locais com Alianças Incipientes com ONGs

— O Movimento dos Vargeiros de Mamirauá-Amazonas

Um outro exemplo de incorporação recente de populações tradicionais em unidades de conservação restritivas é o projeto na ESTAÇÃO ECOLÓGICA MAMIRAUÁ, no Estado do Amazonas, administrado pela Sociedade Civil Mamirauá e apoiado por várias organizações não-governamentais ambientalistas internacionais, entre as quais a WORLD WILDLIFE FUND (WWF).

A EEM (ESTAÇÃO ECOLÓGICA MAMIRAUÁ) tem 1.124.000 ha, tendo sido criada para proteger grande parte das terras inundáveis localizada entre os rios Japurá e Solimões. Nessa extensa área moram 4.500 ribeirinhos, espalhados em cinquenta pequenas comunidades, em média com onze domicílios cada uma. Essa população vive da pesca, da caça e do uso da floresta. Além dessas atividades tradicionais, há no entanto o corte de madeira vendida nas serrarias das cidades.

Ao contrário do que obriga a legislação (expulsão dessa população da área), a administração do projeto decidiu manter os *vargeiros nesse* território onde sempre viveram. Essa região é de grande diversidade biológica e, durante as cheias, as águas se espalham por milhões de hectares, tornando a fiscalização da EEM tarefa impossível. Os administradores afirmam:

"E com o objetivo de estabelecer as bases do manejo bem como a proteção da biodiversidade da várzea que estamos desenvolvendo o projeto de implantação da Estação Ecológica Mamirauá com ampla participação das comunidades que vivem na reserva, e sua área de influência direta. Há muita discordância, por parte dos conservacionistas mais radicais, quanto ao fato de que as populações humanas sejam mantidas numa reserva desse tipo. Acreditamos que não há nenhuma possibilidade de sustentação política de longo prazo para uma reserva deserta de pessoas na várzea, cuja importância na economia regional é relativamente grande. Além disso, manter as populações ribeirinhas será, neste caso particular, um aumento expressivo de fiscalização que hoje não poderia ser atendida de maneira eficiente pelos órgãos federais competentes. A preservação da biodiversidade, se não incluir a promoção e preservação da vida humana digna se toma sectarismo ecológico, fadado à acusação de preterir a espécie humana e adotar uma concepção estreita de natureza a ser preservada." (Ayres, 1993:4)

A equipe de administradores pertencentes a uma organização não-governamental local acredita que somente com participação comunitária a biodiversidade e a cultura da região podem ser protegidas. Esse tipo de manejo, porém, é diferente do estabelecimento e imposição de "planos de manejo" por

cientistas e burocratas. Ele exige um tempo mais longo para sua elaboração, pois depende de consultas contínuas e de um diálogo constante com a população local; a inclusão de cientistas sociais nas equipes de trabalho, e uma maior flexibilidade no planejamento, valorizando mais o processo no qual as decisões são tomadas que o estabelecimento de objetivos rígidos de conservação. A experiência desse projeto tem demonstrado no entanto que, uma vez tomada uma decisão pelas populações locais, há muito mais possibilidade de as resoluções serem obedecidas. Isso se manifesta, por exemplo, no consenso a que chegou a população local quanto a conservação, e uso sustentado dos lagos, de extrema importância biológica e sócio-econômica. Nos debates, as comunidades decidiram definir seis categorias de lagos e a sua utilização, englobando espaços totalmente preservados, como os lagos de procriação (intocáveis, incluindo a restrição a seu redor como área de preservação total); lagos de manutenção (para uso exclusivo da comunidade para a pesca de subsistência); lagos de comercialização (para uso exclusivo da comunidade, pesca para venda); lagos das sedes (onde a pesca é permitida para o abastecimento das sedes dos municípios).

As comunidades, em assembléia, também decidiram os tipos de sanções a serem aplicadas aos comunitários que desrespeitem as decisões.

Os administradores da EEM concluem:

"Com a definição de áreas limitadas para a pesca profissional se espera criar entre os pescadores das sedes o mesmo tipo de 'responsabilidade social' que leva os comunitários a defenderem, quase em uníssono, a preservação de lagos e a pesca não-predatória (...). O consenso alcançado significa grande chance das decisões tomadas serem cumpridas, o que reduz maiores esforços para a implementação dessas decisões, avaliadas pela equipe do Projeto Mamirauá como sendo bastante satisfatórias do ponto de vista biológico, geográfico e conservacionista." (p. 9-10)

— O Movimento dos Ex-quilombos Negros do Trombetas A região amazônica constitui-se hoje na área de maior conflito entre populações tradicionais e unidades de conservação no Brasil, onde ocorre verdadeira expropriação dos espaços e recursos naturais tradicionalmente utilizados pela população local, pela implantação tanto de grandes projetos de mineração, quanto de áreas naturais protegidas. Em alguns casos, existe Contemporaneidade de implantação de ambas atividades numa só região, freqüentemente como resultado de políticas públicas do Governo militar que, no final dos anos 70, visavam a organização dos chamados "pólos de desenvolvimento" baseados na mineração. A fim de conseguir recursos internacionais e aprovação nos meios

ambientalistas oficiais (setores do Banco Mundial, por exemplo), nos chamados pólos de desenvolvimento se propunha a instalação de áreas naturais de conservação para "minimizar" os graves impactos ambientais decorrentes dos grandes projetos. As populações locais, espalhadas pelas margens dos rios foram então duplamente destituídas. Os estudos de viabilidade e de impacto ambiental, no geral, negavam visibilidade aos moradores locais que viviam da coleta de castanha, da pesca, da lavoura de subsistência. Para esses estudos os moradores locais, que viviam espalhados pelo território, simplesmente não existiam, e quando se lhes reconhecia a existência, era para cadastrá-los, limitar-lhes as atividades extrativistas e, finalmente, expulsá-los usando de várias formas de coersão, incluindo a física e a policial.

Esse processo ocorreu no final da década de 70 com as populações negras, remanescentes de antigos quilombos do rio Trombetas, que viviam próximas a Óbidos, no Pará, e foi descrito por Acevedo & Castro (1993). Em 1979, o IBDF (depois Ibama) criou a RESERVA ECOLÓGICA DE TROMBETAS, numa área secularmente utilizada pelos negros de Trombetas em suas atividades extrativistas de pesca e castanha. Como analisam Acevedo & Castro:

"Às perdas econômicas somam-se outras, mais profundas na consciência da população. O ano de 1980 marcou novas referências. Vinte e cinco famílias, residentes no Lago Jacaré, foram ameaçadas de expulsão pelo IBDF, caso não desocupassem a área da Reserva. Havia ocorrido a mesma violência no processo envolvendo 90 famílias, irrisoriamente indenizadas pela Mineração Rio Norte — MRN, incitadas a se deslocarem da área atualmente ocupada pela MRN. As práticas do IBDF revoltaram as comunidades, con-duzindo-as a reformularem suas estratégias políticas. Observou-se que a Polícia Federal trabalha com o apoio da MRN, cujo posto aloca-se na cidade da mineradora de Porto Trombetas. Sua função na área é sobretudo de assegurar a vigilância da Reserva, preservando-a contra as ações predadoras como se lê nos relatórios do IBDF e das empresas; ações essas atribuídas aos antigos ocupantes."(1993:162-3)

O Ibama, auxiliado pela Polícia Federal, retirou dos moradores seus instrumentos de caça e pesca, assemelhando-se à repressão das empresas mineradoras implantadas na área como: Alcoa, Mineração Rio Norte e Eletronorte, consideradas pelos negros de Trombetas como "estrangeiras" em oposição às populações do lugar.

A implantação da Reserva Ecológica na margem esquerda do Trombetas, e a criação posterior, em 1989, da Floresta Nacional na margem direita do mesmo rio, tornaram inviável o modo de vida dos negros libertos de Trombetas. Os que insistiram em ficar em suas terras foram privados de colocar roça, caçar e pescar.

A revolta contra o IBDF está marcada em todas as frases dos entrevistados,

pois nega a "fartura" que conheceram desde os tempos do "baixar das Cachoeiras". Uma entrevistada de 69 anos explicava:

"Olhe, eu, tem vezes que eu choro, eu me acordo umas horas da noite, pensando como eu me criei nesse lugar, nesse rio, já comi bem, já bebi bem, hoje eu estou velha, para mim comer um ovo só se eu roubar (...). O IBDF não deixa." (sic) (1993:200).

Para esses negros libertos, a ação cerceadora do Ibama é considerada como novo cativo, destruindo seu modo de vida, ameaçando sua vinculação cultural com as cachoeiras e as águas, consideradas sagradas.

Alguns moradores antigos foram expulsos três vezes de seus lugares de moradia, por três entidades diferentes: a Mineração Santa Patrícia, o Ibama e a Alcoa. Um deles descreve assim seu itinerário:

"Nós vamos viver brigando, porque daquele lado é área biológica, estão tirando das terras de lã, estão tirando todo mundo do lago Jacaré, lá que foi na marra; e lá, a polícia chegava, embarcava os bagulhos do cidadão, quer ele quisesse quer não (...) se não lascavam fogo na casa, era assim." (sic) (1993:206)

Para grande parte dos moradores antigos, essa "nova escravidão" significava miséria e vida inaceitável em favelas, os beiradões, em volta dos grandes projetos.

"Os chamados pretos do beiradão, os denominados morenos, constituem-se para as empresas, no seu afã de negar a existência econômica e social das comunidades, grupos duplamente discriminados, por serem pobres e por serem negros. Constroem-se, dão-se os mais diversos elementos de desvalorização social: preguiçosos, nômades, improdutivos. Eles estariam representando um grupo 'insignificante' numericamente, que atrapalha os desígnios do progresso." (Acevedo & Castro, 1993:207).

Verifica-se, nesse caso, uma associação de forças privadas (mineradoras) e públicas (Ibama) para destruir, física e culturalmente, uma população que até então tinha vivido em harmonia com a floresta e os rios da Amazônia. Na visão dessas instituições, a ação se legitima pelo apelo à "modernidade econômica e ecológica", considerando fundamental a expulsão dos negros do Trombetas para se instalar a "modernidade ecológica", marcada pela necessidade da separação entre homem e natureza com a constituição de áreas naturais de conservação. Esta, por sua vez, garante a "modernidade econômica", necessária à obtenção dos altos lucros das mineradoras, dentro dos desígnios do Regime Militar da ocupação dos "espaços vazios" da Amazônia (Acevedo & Castro, 1993).

As populações negras do Trombetas se organizaram na ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES DOS REMANESCENTES DE QUILOMBO para lutar contra expropria-

ção de suas terras e da sua cultura, protestando suas reivindicações à Procuradoria-Geral da Nação (1989), reafirmando-as no Tribunal Lélío Basso, em Paris (outubro de 1990).

Movimentos Locais com Inserção em Movimentos Sociais Amplos: as Reservas Extrativistas

Alguns movimentos sociais de caráter nacional, iniciados na década de 70, ganharam grande visibilidade social na década de 80. Dentre eles se pode citar o MOVIMENTO DOS ATINGIDOS PELAS BARRAGENS (MOAB) que, em muitos casos, ao lutar contra a construção de grandes barragens e pela permanência das populações locais, defendeu também os territórios de uso comum (Waldman, 1992). Isso sucede com a defesa dos grupos negros a serem atingidos pelas barragens que a CESP (COMPANHIA ENERGÉTICA DE SÃO PAULO) pretende construir no rio Ribeira de Iguape, em São Paulo.

O mais conhecido nacional e internacionalmente é, no entanto, o Movimento Nacional dos Seringueiros. Esse movimento, iniciado na década de 70, quando se aguçou o conflito de terras no Acre, organizou os primeiros *empates* pelos quais os seringueiros organizados se antepunham às máquinas que derrubavam a floresta e ameaçavam seu modo de vida. Em 1975, quando foi criado o primeiro sindicato rural em Basiléia (Acre), num dos centros de grande densidade de seringais, a reação dos novos proprietários foi violenta, e houve muitos casos de queima de casas de seringueiros e assassinatos de seus líderes. O CONSELHO NACIONAL DE SERINGUEIROS, estabelecido em 1985, tinha como estratégia a criação de *reservas extrativistas*. Partindo de um movimento pela posse efetiva da terra e do modo de vida tradicional, passou a contar também com apoio de grupos ambientalistas e organizações não-governamentais nacionais e internacionais. Ademais, em 1986 foi criada a ALIANÇA DOS Povos DA FLORESTA que englobava também as populações indígenas. O esforço conjunto das lideranças indígenas, dos seringueiros, dos atingidos pelas barragens, apoiados por organizações ambientalistas do Brasil e do exterior tornou possível, por exemplo, a realização do *Encontro dos Povos da Floresta*, em Altamira (1989), para protestar contra a construção de hidrelétricas no rio Xingu, onde muitas reservas indígenas estão localizadas (Cedi, 1989).

O estabelecimento das *reservas extrativistas* implica desapropriação de vastas áreas pelo Inra (INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA), incluindo várias "colocações" com cerca de 300 ha por família. Dentro dessas

reservas, a área é explorada não somente para extração do látex, mas também para extrativismo vegetal (castanha, pupunha etc), caça e agricultura itinerante (Alegretti, 1987).

"Denomina-se reserva extrativista uma área já ocupada por populações que vivem dos recursos da floresta, regularizada através da concessão de uso, transferida pelo Estado para associações legalmente constituídas, explorada economicamente segundo plano de manejo específico e orientada para o benefício social das populações através de projetos de saúde e educação. "(IEA, Plano de Trabalho, 1989)

Ainda, segundo Fearnside (1989a), as reservas são administradas comunalmente. Apesar de não parceladas em lotes individuais, as famílias retêm o direito de explorar os recursos em seus territórios extrativistas tradicionais (as "colocações") dentro das reservas. A terra não pode ser vendida ou transformada em usos não-florestais, mesmo que se permitam o desmatamento de pequenas áreas para a agricultura de subsistência (não superior a 5 ha por família, ou aproximadamente de 1% a 2% da superfície da reserva).

A criação dessas reservas se baseia também na organização local dos seringueiros e em programas de educação, saúde, cooperativismo, comercialização, pesquisa de sistemas alternativos de manejo da floresta.

As *reservas extrativistas* ganharam notoriedade internacional mais ampla, depois do assassinato do líder Chico Mendes, em 1988. A primeira foi oficialmente criada em 1988, como Projeto de Assentamento Extrativista, parte do Plano Nacional de Reforma Agrária do Incra (Portaria n.º 627/Incra), passando em 1990 a fazer parte das Unidades de Conservação de responsabilidade do Ibama (Decreto Governamental n.º 98.897).

Os *comunitários* das reservas extrativistas, por meio de suas organizações representativas, estão conscientes de que não basta garantir legalmente seu território contra agressões de grandes interesses econômicos. É fundamental que sua produção extrativista tenha viabilidade econômica, pois atualmente dependem sobretudo de poucos produtos, seja a borracha, a castanha ou o babaçu. A situação é grave em relação à borracha, por causa dos altos custos de produção e um mercado externo desfavorável aos produtos primários, e também ao látex produzido por monoculturas no sul do país. Se, de um lado, os seringueiros solicitam subsídios ao governo para manutenção do preço da borracha no mercado interno, por outro, buscam alternativas de comercialização de produtos da Amazônia no mercado internacional. Nesse processo, organizam-se cooperativas para eliminar o intermediário (Schwartzman, 1988) e facilitar a comercialização.

Além disso, o Conselho Nacional dos Seringueiros criou um *Centro de Formação e Pesquisa* que, em convênio com universidades brasileiras, busca caminhos de diversificação da produção, principalmente na pesquisa e implantação de sistemas de manejo da floresta natural, agroflorestais, neo-extrativistas e de conservação genética (Viana & Kageyama. In: Diegues, 1992).

O Movimento dos Seringueiros, apesar da reação organizada dos latifundiários da UDR (UNIÃO DEMOCRÁTICA RURAL), se expandiu não só no Acre, onde, já em 1980, cerca de 60% dos municípios tinham organizações de seringueiros (Sparks, 1989), mas para outros estados, como Amapá, Rondônia, Amazonas, abrangendo dez assentamentos extrativistas, quatro reservas extrativistas, cobrindo 3.052.527 ha e beneficiando cerca de 9.000 famílias (Cima, 1991).

Em 1992, o Ibama criou o CNPT (CONSELHO NACIONAL DE POPULAÇÕES TRADICIONAIS), com o intuito de apoiar tecnicamente as reservas na Amazônia e expandir a idéia para outras regiões do país. Atualmente existem outras reservas extrativistas fora dessa região, baseadas no extrativismo do babaçu, de recursos naturais do cerrado (flores), recursos pesqueiros (mexilhões), em Santa Catarina.

O movimento pelo estabelecimento reservas extrativistas é, sem dúvida, um exemplo de defesa, reforço e recriação de modos de vida ameaçados. Ademais, é uma das alternativas para uso sustentado dos recursos naturais para a Amazônia, respeitando, ao mesmo tempo, os modos tradicionais de vida das populações e a diversidade biológica. Como adequadamente afirma Silberling (1992), o reconhecimento oficial e social dessas reservas somente foi possível no bojo de forte movimento social que, juntamente com o Conselho Nacional dos Seringueiros, busca legitimação tanto nacional quanto internacional, particularmente contra outras formas de propriedade, em especial a grande propriedade latifundiária. Eles conseguiram, por meio de mobilização social, de conscientização de seus membros e de educação, criar e recriar valores de solidariedade grupai fundamentais para a continuidade do processo criativo. Os freqüentes encontros dos líderes do Conselho Nacional com os seringueiros em várias regiões da Amazônia auxiliam na organização de associações que vão propor novas reservas. Seu papel ideológico e simbólico tem-se fundamentado na criação de solidariedades, de apoio de outros grupos, forças sociais e políticas dentro e fora do país, na obtenção de recursos financeiros e técnicos, além de contribuir, de forma decisiva, para aumento de poder das associações locais de seringueiros que se sentem interligadas a um amplo movimento que ultrapassa a Amazônia.

10

Populações Tradicionais e Biodiversidade

UM DOS argumentos dos *preservacionistas* contra a existência das populações tradicionais em áreas naturais protegidas consideradas restritivas é a pretensa incompatibilidade entre a presença dessas populações e a proteção da biodiversidade.

O estabelecimento de áreas protegidas para a conservação da biodiversidade é, no entanto, um objetivo relativamente recente, uma vez que, como já foi visto, os parques foram criados fundamentalmente para a recreação e enlevo das populações urbanas, educação ambiental e pesquisa. A manutenção da biodiversidade apareceu como objetivo da conservação como resultado rápido do desaparecimento de espécies e ecossistemas, particularmente a partir da década de 60.

A questão da biodiversidade aparece nitidamente na Estratégia Mundial para a Conservação, da UICN (1980). Nesse documento, os objetivos básicos da conservação são: manutenção dos processos ecológicos essenciais; preservação da diversidade genética; e utilização sustentada das espécies e ecossistemas.

A preservação da diversidade biológica está contemplada principalmente na manutenção da diversidade genética, cuja preservação é necessária tanto para assegurar o fornecimento de alimentos, de fibras e certas drogas, quanto para o progresso científico e industrial. E, ainda, para impedir que a perda das espécies cause danos ao funcionamento eficaz dos processos biológicos (*Sumário da Estratégia*, versão brasileira, 1984).

No manual da UICN, *Managing Protected Areas in the Tropics* (1986), as áreas protegidas naturais são avaliadas como essenciais para a conservação dos recursos vivos de uma nação, assegurando

"que amostras representativas de importantes regiões naturais sejam mantidas em perpetuidade, que a diversidade física e biológica seja mantida e que o material genético selvagem seja conservado."

A seguir o manual acrescenta:

"As áreas protegidas também podem contribuir para a preservação ambiental das áreas adjacentes, para a capacidade produtiva dos ecossistemas, para área de utilização de pesquisas e educação ambiental, para o desenvolvimento rural integrado e para o turismo e recreação."(p. 1)

É interessante observar que o turismo e recreação, objetivos principais das primeiras unidades de conservação, passam a ser objetivos secundários no que o manual define como "conceitos modernos de áreas protegidas".

Nos documentos mais recentes da UICN, como o *From Strategy to Action* (1988), há uma primeira vinculação entre a manutenção da diversidade biológica (entendida como diversidade de espécies e de ecossistemas) e a diversidade cultural. Esse documento afirma que

"a destruição da vida selvagem e florestas hoje tem relativamente pouco a ver com as espécies em si, mas é decorrência das relações entre a população e a natureza e das relações entre as pessoas." (p. 33)

Assim como avalia que, até agora,

"o movimento conservacionista foi liderado por naturalistas, incluindo amadores e biólogos treinados. Ainda que sua contribuição tenha sido essencial eles foram incapazes de resolver os problemas básicos da conservação porque os fatores limitantes não são de ordem ecológica, mas principalmente políticos, econômicos e sociais. As opiniões para a conservação têm que ser procuradas entre os políticos, sociólogos rurais, agrônomos e economistas. Em última análise, os usuários dos recursos naturais locais são aqueles que tomam as decisões."(1988:33)

E, ainda, enfatiza a importância do conhecimento das populações locais (*traditional groups*) para assegurar a diversidade biológica.

Estudos recentes (Balée, 1988, 1992a; Gomez-Pompa, 1971, 1972 e outros) afirmam que a manutenção, e mesmo o aumento, da diversidade biológica nas florestas tropicais, está relacionada intimamente com as práticas tradicionais da agricultura itinerante dos povos primitivos. O sistema regenerativo da floresta úmida parece estar muito bem adaptado às atividades do homem primitivo. O uso de pequenas áreas de terra para a agricultura e seu abandono após o decréscimo da produção agrícola (*shifting agriculture*) é semelhante à produzida pela destruição ocasional das florestas por causas naturais. Esse tipo de atividade pode ainda ser visto em muitas áreas tropicais, onde um padrão de mosaico pode ser encontrado, com a ocorrência de grandes porções de floresta

úmida primária e porções de floresta perturbada de diferentes idades a partir do momento de seu abandono. Vários estudos dessa série de sucessões já existem, e, em muitos casos, tendem a concordar que a agricultura itinerante tem sido meio natural para usar as propriedades regenerativas da floresta úmida em benefício do homem (Gomez-Pompa, 1972). O autor vai mais longe:

"un hecho bien conocido por los ecólogos tropicales es que gran parte de la vegetación primaria de muchas zonas reconocidas como vírgenes presentan vestígios de perturbación humana y cada día se hace más difícil encontrar zonas totalmente 'vírgenes'." (p. 15)

Gomez-Pompa também afirma que vários autores descobriram que muitas espécies dominantes das selvas "primárias" do México e da América Central são, na verdade, espécies úteis que o homem do passado protegeu e que sua abundância atual está relacionada com este fato. A seguir, lança a hipótese de que a variabilidade induzida pelo homem no meio ambiente das zonas tropicais é um fator que favoreceu e favorece notavelmente a variabilidade das espécies e provavelmente sua especiação (1971).

Se essas hipóteses vierem a ser comprovadas, e muitos estudos recentes apontam nessa direção (Oliveira, 1992), é inevitável repensar o conceito de "florestas naturais" e sua modalidade de conservação por meio de unidades de conservação em que se proíbe a ação da agricultura itinerante como ainda hoje é praticada por populações indígenas e outras tradicionais: seringueiros, ribeirinhos, caiçaras etc. Além disso, torna-se necessário resgatar os sistemas tradicionais de manejo ainda hoje praticados por essas populações, pois essas técnicas têm contribuído significativamente para a manutenção da diversidade biológica. Nesse sentido, são relevantes os trabalhos de Posey (1987), em que se atesta que, ao lado de espécies domesticadas/semidomesticadas, os caiapós ha-tualmente transplantam várias espécies da floresta primária para antigos campos de cultivo, ao longo de trilhas e ao lado das aldeias, formando os chamados "campos de floresta". Esses nichos manejados foram denominados por Posey de *ilhas naturais de recursos* e são amplamente aproveitadas no dia-a-dia indígena, bem como durante as longas expedições de caça que duram vários meses (Posey, 1987). Balée (1992a; 1992b) demonstra que a floresta secundária tende a alcançar a floresta primária em diversidade ao longo do tempo, o que pode ocorrer em menos de oitenta anos. A diversidade em número de espécies entre as duas florestas é semelhante: 360 na secundária e 341 na primária.

Os trabalhos acima citados atestam o grande cabedal de conhecimento das populações indígenas e tradicionais sobre o comportamento da floresta tropi-

cal. Eles apontam também para a necessidade de se incorporarem essas populações no manejo dessas áreas. Gomez-Pompa & Kaus (1992) vão mais além ao afirmar:

"A técnica de derrubada e queima da agricultura itinerante deve continuar para proteger as espécies. Sem todas essas práticas culturais humanas que vão junto com o hábitat, as espécies se perderão para sempre. E no entanto, essa dimensão da conservação tem sido negligenciada na nossa própria tradição de manejo de recursos naturais." (1992:274)¹

Brown, K. & Brown, G. (1992) também comparam o papel importante das comunidades tradicionais na conservação da biodiversidade na floresta tropical brasileira com sua destruição gerada pela ação dos grandes fazendeiros e grupos econômicos. Para eles, a ação desses grandes grupos resultam num máximo de erosão genética, mesmo quando é acompanhada de "medidas conservacionistas". Os autores também afirmam que o modelo de uso de baixa intensidade dos recursos naturais pelas populações extrativistas e indígenas frequentemente resulta num mínimo de erosão genética e num máximo de conservação. Ainda que a densidade populacional seja geralmente inferior a um hab/km², pode alcançar dez vezes mais se cuidadosamente planejada, aproximando-se do uso feito pela agricultura camponesa. Ainda segundo Brown, esse uso "subdesenvolvido" da terra e seus recursos geralmente descrito como "primitivo", não-econômico e predatório pelas agências oficiais de "desenvolvimento", tem-se mostrado como o uso mais rentável da floresta a curto e médio prazo; mesmo que não sirva aos interesses das populações urbanas mais densas e poderosas (muitas vezes míope), mantém a biodiversidade e os processos naturais de forma eficaz.

Brown, K. & Brown, G. (1992) terminam o artigo afirmando que as populações urbanas têm muito a aprender com as tradicionais que vivem em maior harmonia com a natureza.

"Respeitando a sensibilidade para com a diversidade natural e seus processos, inerente aos sistemas sócio-econômicos de produção menos sofisticados, as populações das áreas urbanas poderão desenvolver um novo conhecimento para com estas fontes de sua própria sobrevivência." (p. 10).

¹ "To protect the species, the slash-and-burn techniques of this form of traditional agriculture have to be continued to provide the habitat it requires. Without all the human cultural practices that go with the habitat, the species will be lost forever. Yet, this dimension of conservation has been neglected in our own tradition of natural-resource management." (Gomez-Pompa & Kaus, 1992:274)

Trabalhos recentes do Banco Mundial (Cleaver, 1992) apontam na direção da desmistificação das "florestas intocadas" e na importância das populações tradicionais na conservação da biodiversidade. Nas recomendações para o Banco, Bailey afirma:

"A composição e distribuição presente das plantas e animais na floresta úmida são o resultado da introdução de espécies exóticas, criação de novos habitats e manipulação continuada pelos povos da floresta durante milhares de anos. Por causa da longa história de pousio da agricultura itinerante, junto com os povos nômades/pastores na África Central, todas as florestas atuais são realmente patamares de vários estágios sucessivos de crescimento criados pelo povo e não existem áreas que muitos relatórios e propostas chamam de 'pristinias', 'intocadas', 'primárias' ou floresta madura'.

"Em resumo, essas florestas podem ser considerados artefatos culturais humanos. A atual biodiversidade existe na África não apesar da habitação humana, mas por causa dela." (1992:207-8)²

Em seguida, o mesmo relatório avalia:

"A relevância deste fato para a planificação da proteção e manejo das reservas biológicas é que, se excluirmos os seres humanos do uso de grandes áreas de florestas, não estaremos protegendo a biodiversidade que apreciamos, mas a alteraremos significativamente e provavelmente a diminuiremos ao longo do tempo. Por isso, áreas deveriam ser consideradas livres e disponíveis para a conservação, depois de estudos cuidadosos, incluindo entrevistas exaustivas com os moradores locais e adjacentes a essas áreas." (1992-.208)³

McNeely (1993) analisa da mesma forma o problema:

"Emergindo da história ocidental e da experiência em zonas temperadas, a crença num mundo selvagem intocado e intocável tem sido um dos fundamentos do movimento

² The present diverse composition and distribution of plants and animals in rainforest is the result of the introduction of exotic species, the creation of new habitats, and the chronic manipulation by the forest people for thousands of years. Because of the long history of long-fallow shifting horticulturists, along with mobile foragers in central Africa, all present-day forest areas are really a patchwork of various successional stages of growth created by people, and no areas are what most proposals and reports refer to as 'pristine', 'untouched', 'primary' or 'mature forests'. In short, these forests are human cultural artifacts. Present day biodiversity exists in central Africa not in spite of human habitation, but because of it." (In: Cleaver, 1992:207)

³ "The relevance of this for planning the protection and management of bio reserves is that if we are to exclude human beings from using large areas of forest, we will not be conserving the present biodiversity we hold so precious, but rather we will be altering it significantly and probably diminishing it over time. Thus, land should be considered as free and available for conservation only in relation to careful study, including exhaustive interviewing of local and adjacent indigenous farmers and foragers." (Op. cit., 1992:208)

de áreas protegidas. Mas esta visão da natureza estava baseada no desconhecimento das relações históricas entre os povos e seus habitats e o papel que as populações humanas exercem na manutenção da biodiversidade nas florestas e savanas. Em resumo, a biodiversidade que nosso mundo apresenta hoje é o resultado de complexas interações históricas entre forças físicas, biológicas e sociais no decorrer do tempo. Virtualmente, todas as florestas e áreas de gramíneas de nosso planeta foram afetadas pelos tipos de usos humanos, e a paisagem resultante é um mosaico sempre em transformação de habitats manejados e não-manejados, cuja diversidade se reflete nas dimensões, formas e arranjos humanos. Quando a sociedade decide que uma área merece uma proteção especial é obvio que ela deve considerar as necessidades e aspirações dos povos que ajudaram a moldar aquela paisagem e que deverão se adaptar às mudanças." (1993:251-2)⁴

Diversos trabalhos de etnobiologia também têm apontado para a existência de diversos sistemas tradicionais de manejo fora da floresta tropical. Assim, Diegues (1983; 1988; 1992d) atenta para várias formas tradicionais de manejo de águas estuarinas e costeiras por pescadores artesanais; entre elas estão a *caiçara*, o *viveiro*, o *cercó*. A *caiçara* é uma espécie de armadilha feita de galhos, colocados de forma ordenada no fundo de estuários e lagunas, como Mundaú e Manguaba. É semelhante ao *brush park* descritos por Bourgoignie (1972) na África do Oeste, onde se chamam *akadjá*. Ao lado desses galhos vêm juntar-se várias espécies de peixes, em diversas fases de sua vida reprodutiva e são capturados pelos pescadores, privilegiando os que atingiram a fase adulta. Nesse sentido, a *caiçara* é uma espécie de *recife artificial* hoje mundialmente conhecida como uma técnica moderna e amplamente difundida pela FAO. Como também menciona Marques (1991), as *caiçaras* são unidades de recursos artificialmente induzidas e manipuladas pelos pescadores artesanais. Existem vários modelos, de acordo com a maior ou menor distância da barra. E ainda, menciona o fato de as *caiçaras redondas* ou *de camarinha* estruturarem comunidades complexas, estoques multiespecíficos. Ademais, o autor reconhece o grande conhe-

⁴ "Emerging from Western history and experience in temperate zones, the belief in an untouched and untouchable wilderness has been one of the foundations of the protected areas movement. But this view of nature was based on ignorance of the historical relationship between people and their habitat and of the role people play in maintaining biodiversity in forest and savannahs. In short, the biodiversity our world enjoys today is the result of complex historical interactions among physical, biological, and social forces over time. Virtually all of our planet's forests and grasslands have been affected by the cultural patterns of human use, and the resulting landscape is an ever-changing mosaic of managed and unmanaged patches of habitat, whose diversity is reflected in their size, shape, and arrangement. When society decides that any particular ecological snapshot is worthy of special protection, it obviously must consider the needs and desires of the people who helped to mold the landscape and who will need to adapt to its changes." (McNeely, 1992:251-2)

cimento empírico que os pescadores têm das espécies que vivem ou procuram a *caiçara*, seu ciclo de vida, seus hábitos alimentares, as diversas fases de colonização dos galhos da *caiçara* pelas várias espécies.

O *viveiro* também é uma técnica de manejo costeiro, empregada sobretudo no Nordeste. Por meio dele os pescadores cercam uma parte mais profunda do estuário, deixando somente passar os peixes nas marés enchentes, retendo-os para criação extensiva, usando somente os nutrientes da própria água (Diegues, 1992d).

Outras técnicas de manejo são também mencionadas por Cordell (1982) que defende firmemente a necessidade de se integrarem essas práticas tradicionais de manejo na moderna administração pesqueira.

Essas diversas práticas de manejo descritas tanto para a floresta virgem como para os ambientes costeiros contribuíram e contribuem para a manutenção da diversidade biológica, tanto das espécies quanto dos ecossistemas. São práticas culturais de extrema importância que revelam grande conhecimento acumulado e *savoir-faire* das populações tradicionais e que devem ser considerados no processo de implantação de unidades de conservação tanto na floresta tropical quanto nos ambientes costeiros.

No caso da floresta tropical, como vimos anteriormente, é muito difícil hoje distinguir "mata virgem" de "mata alterada", sobretudo pela agricultura itinerante. Nesse sentido, a noção de "wilderness" nos países tropicais é provavelmente distinta da descrita pelos primeiros ambientalistas americanos. Como foi visto, as populações tradicionais, mediante suas práticas culturais, colaboraram e colaboram para a manutenção da diversidade biológica, desde que sejam respeitadas e mantidas suas formas tradicionais de manejo. Ora, a implantação de áreas naturais protegidas que respeitem essas práticas tradicionais podem contribuir tanto para a proteção de formas de vida humana mais compatível com a diversidade biológica, quanto para a conservação do mundo natural, seja ele "virgem", seja já alterado por populações tradicionais.

11

CONCLUSÕES

AS ÁREAS naturais protegidas, sobretudo as de uso restritivo, mais do que uma estratégia governamental de conservação, refletem, de forma emblemática, um tipo de relação homem/natureza. A expansão da idéia de parques nacionais desabitados, surgida nos Estados Unidos em meados do século passado, retoma, de um lado, o *mito de paraísos naturais intocados*, à semelhança do Éden de onde foram expulsos Adão e Eva, do Jardim das Hespérides dos gregos, e das Ilhas Bem-Aventuradas medievais, e de outro se baseia no *Conservacionismo reativo* no dizer de Moscovici. Esse Conservacionismo reativo do século XIX, pelo qual se atribuem ao mundo natural todas as virtudes e à sociedade todos os vícios foi uma reação ao culturalismo, que via na natureza a enfermidade do homem, uma ameaça de volta à selvageria à qual se deve opor a cultura.

O tema também relança o debate sobre a importância dos mitos e das simbologias nas sociedades modernas. Por mais que a sociedade urbano-industrial e o avanço das ciências tenham dessacralizado o mundo e enfraquecido os mitos, a imagem de parque nacional e outras áreas protegidas como um paraíso em que a *natureza virgem* se expressa em toda a sua beleza, transformando-se num objeto de reverência do homem urbano, ressalta a idéia de que as mitologias têm vida longa e podem renascer à sombra da racionalidade. Esse mito da natureza intocada e intocável reelabora não somente crenças antigas, mas incorpora também elementos da ciência moderna, como a noção de biodiversidade, das funções dos ecossistemas, numa simbiose expressa pela aliança entre determinadas correntes das ciências naturais e do ecologismo preservacionista. A persistência da idéia de um mundo natural, selvagem, não tocado, tem força considerável, sobretudo entre populações urbanas e industriais que perderam, em grande parte, o contato cotidiano e de trabalho com o meio rural. Isso apesar de evidências científicas crescentes de que nas diversas centenas de milhares de anos de vida humana, os homens de uma forma ou

outra interferiram, com maior ou menor intensidade, nos diversos ecossistemas terrestres, hoje restando muito pouco de natureza virgem, intocada.

É importante ressaltar que a concretização histórica desse mito de natureza intocada, mediante a criação de parques naturais e reservas se deu e ainda se dá, nos países tropicais, em áreas frequentemente habitadas por populações tradicionais, portadoras, por sua vez, de outros mitos e simbologias relativos à natureza. O conflito entre a visão das chamadas *populações tradicionais* e a dos preservacionistas/entidades conservacionistas tradicionais estatais não pode ser analisado, no entanto, simplesmente como oposição entre mitologias e simbolismos. O conflito se reporta também à ecologia política ou à política *tout-court*, uma vez que o Estado impõe sobre espaços territoriais onde vivem populações tradicionais outros espaços tidos como "modernos e públicos": o dos parques e reservas de onde, por lei, necessariamente devem ser expulsos os moradores. Num primeiro momento, esses atores sociais são *invisíveis*, e os chamados "planos de manejo dos parques" nem sequer mencionam sua existência. O reconhecimento de sua existência e até de sua importância para a conservação e manutenção da diversidade biológica é fenômeno recente, causado pelo surgimento, em países do Terceiro Mundo, de um ecologismo diferente do dos países industrializados. Esse novo ecologismo que absorve princípios do chamado "novo naturalismo" de Moscovici se traduz em movimentos sociais que propõem o respeito à diversidade cultural como base para manutenção da diversidade biológica, uma nova aliança entre o homem e a natureza, e a necessidade da participação democrática na gestão dos espaços territoriais. A visibilidade maior dos moradores de parques se deu também pelos conflitos gerados com a entrada de populações sem terra em áreas de parque já decretadas, mas muitas vezes não efetivamente administradas pelo poder público. Populações tradicionais e moradores recém-chegados começaram a se organizar recentemente contra a ação fiscalizadora do Estado que, na maioria das vezes, impede a reprodução social e cultural dessas comunidades humanas. Esses conflitos começam a tomar dimensão nacional, havendo afrontamentos cada vez maiores entre os moradores e as administrações de parques e reservas.

No Brasil, no plano da administração federal e de algumas organizações não-governamentais, a questão da presença de populações tradicionais moradoras em parques nacionais e unidades de conservação semelhantes tem sido tratada dentro de uma visão conservadora, ainda influenciada por percepções urbanas do que significa o mundo natural e a natureza selvagem. Fala-se em interferência humana negativa sobre as áreas naturais protegidas sem se fazer

distinção entre os interesses econômicos externos às áreas e as atividades daquelas populações em grande parte responsáveis pela manutenção da diversidade biológica. Como foi mostrado no decorrer do texto, muitas das idéias preservacionistas sobre *mundo natural se* baseiam em concepções de uma natureza intocada e não-domesticada, na noção de equilíbrio dos ecossistemas, dificilmente encontráveis mesmo nas florestas tropicais. A nosso ver deve-se rejeitar tanto a visão utilitarista da conservação, pela qual qualquer impacto de atividades humanas pode ser revertido pela tecnologia moderna, quanto a visão estritamente preservacionista baseada no pressuposto de que, colocando-se de lado áreas naturais para conservação, automaticamente se garantirá a integridade biológica. Em países subdesenvolvidos, a conservação poderá ser mais bem alcançada com a real integração e participação das populações tradicionais que, como afirmado anteriormente, em grande parte foram responsáveis pela diversidade biológica que hoje se pretende resguardar.

Por outro lado, há também a necessidade de se resguardar de uma visão simplista do *selvagem* ecologicamente nobre (Redford, 1990). Nem todos os moradores são "conservacionistas natos", mas entre eles há populações tradicionais que armazenaram vasto conhecimento empírico do funcionamento do mundo natural em que vivem.

Há grande necessidade de se conhecer melhor as relações entre a manutenção da diversidade biológica e a conservação da diversidade cultural. Quase nenhuma pesquisa sistemática foi realizada nesse sentido. Até hoje, no Brasil, a avaliação de uma área a ser declarada unidade de conservação tem sido responsabilidade única dos cientistas naturais. É necessária uma visão interdisciplinar, onde trabalhem de forma integrada biólogos, engenheiros florestais, sociólogos, antropólogos e cientistas políticos, entre outros, em cooperação com as populações tradicionais. Como afirma Gomez-Pompa & Kaus (1992) estamos discutindo e estabelecendo políticas sobre um tema que conhecemos pouco; e aquelas populações que conhecem melhor, raramente participam dos debates e decisões.

BIBLIOGRAFIA

- ACEVEDO, R. & CASTRO, E. 1993. *Negros do Trombetas: guardiães de matos e rios*. Pará: UFPA/NAEEA.
- ADAMS, C. 1992. "As florestas virgens manejadas". In: *Boletim Paraense Emílio Goeldi*. Belém (no prelo).
- ALLEGRETTI, M. 1987. *Reservas Extrativistas: uma proposta de desenvolvimento para a floresta amazônica*. Curitiba: IEA.
- _____. 1979. *Os seringueiros: estudo de caso em um seringal nativo do Acre*. Brasília: dissertação (mestrado), Universidade de Brasília.
- AMEND, S. 1992. *Espacios sin habitantes? Parques nacionales en América del Sur*. Barcelona, UICN: Ed. Nueva Sociedad.
- ANDERSEN, C. 1973. *Thoreau's Vision: the Major Essays*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- ANDERSON, A. 1989. "Land Use Strategies for Successful Extractive Economies". In: Paper: *Simpósio: Extrative Economies in Tropical Countries. A Course for Action*. Washington: Natural Wildlife Federation.
- AYRES, D. & AYRES, J. M. 1993. "A implantação de uma unidade de conservação em área de várzea: a experiência de Mamirauá". In: Atas do Congresso: *International Interdisciplinary Approaches to Biodiversity Conservation and Land Use Dynamics in the New World*. Belo Horizonte.
- BACHA, C. 1992. *A distribuição geográfica das unidades de conservação existentes no Brasil*, (mimeo) ESALQ-USP.
- BAILEY, R et alii. 1992. "Development in the Central African Rainforest: Concern for Forest People". In: Cleaver, K. et alii. *Conservation of West and Central African Rainforest*. Washington: Banco Mundial/UICN.
- BAIRD CALICOT, J. 1991. *The Wilderness Idea Revisited*. Ms.
- BALÉE, W. 1992a. "Indigenous History and Amazonian Biodiversity". In: H. K., Steen & TUCKER (eds.). *Changing Tropical Forest: Historical Perspectives on Today's Challenges in Central and South America*. Durham: Forest History Society, 185-97.
- _____. 1992b. "Indigenous Transformation of Amazonian Forest. An Example from Maranhão, Brazil". In: *L'Homme*.
- _____. 1988. "Indigenous Adaptation to Amazonian Palm Forest". In: *Principies* 32(2):47-54.
- BANDYOPADYAY, J & SHIVA, V. 1988. "Political Economy of Ecology Movements". In: *Economic and Political Weekly*, June.

- BAREL, Y. 1973. *La reproduction sociale*. Paris: Anthropos.
- BEGOSSI, A. 1993. "Ecologia humana: um enfoque das relações homem-ambiente". In: *Interciência* 18(3), mai/jun.
- BONIFÁCIO, J. 1962. *Obras científicas, políticas e sociais*. Santos: Imprensa Oficial.
- BOOKCHIN, M. 1980. *Towards an Ecological Society*. Montreal: Black Rose Book.
- BOURGOIGNIE, G. 1972. "Etho-ecologie d'une collectivité régionale: les cités lacustres en Dahomey". In: *Canadian Journal of African Studies* 6.
- BROWN, K. & BROWN, G. 1991. *Habitat Alteration and Species Loss in Brazilian Forest: Social, Biological and Ecological Determinants*. São Paulo: Unicamp/Univ. of Wisconsin (mimeo).
- CAJKA, F. 1980. "Antropologia ecológica: una manera de ver el mundo". In: *Antropologia y marxismo* 3, abr-set.
- CÂMARA CASCUDO. 1972. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Ed. Ouro.
- CÂNDIDO, A. 1964. *Os parceiros do rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos meios de vida*. Rio Janeiro: José Olympio (Coleção Documentos Brasileiros, 118).
- CARSON, R. 1962. *A Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin.
- CARVALHO, J. C. 1989. *O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna*. Brasília: UnB (Série Antropologia, 77).
- _____. 1967. "A conservação da natureza e dos recursos naturais na Amazônia Brasileira". In: *Simpósio sobre a Biota Amazônica* 7:1-47.
- CEDI & MUSEU NACIONAL/UFRJ. 1989. *Terras indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro.
- CHAMBERS, R. 1987- *Sustainable Rural Livelihoods: a Key Strategy for People, Environment and Development*. Sussex, IDS: University of Sussex.
- CIMA. 1991. *Subsídios técnicos para a elaboração do relatório nacional do Brasil para a CNUMAD*. Brasília.
- CLAY, J. 1985. "Parks and People". In: *Cultural Survival* 9(1).
- CLEAVER, K. et alii. 1992. *Conservation of West and Central African Rainforest*. Washington: Banco Mundial/UICN.
- CNS. 1989. *Capitalism, Nature, Socialism, a Journal of Socialist Ecology* 3, Nov.
- COMMONER, B. 1971. *The Closing Circle. Nature, Man and Technology*. New York: Bantam Books.
- CORBIN, A. 1989. *O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental*. São Paulo: Cia. das Letras.
- CORDELL, J. 1982. *Locally Managed Sea Territories in Brazilian Coastal Fishing*. Roma: FAO.
- _____. 1974. "The Lunar Tide Fishing Cycle in Northeastern Brazil". In: *Etnology* 13, out.
- CULTURAL SURVIVAL. 1975. *Parks and People* 9(1), fev.
- CUNHA, L. 1993. *Conflitos de populações humanas em unidades de conservação em Mata Atlântica*. São Paulo: NUPAUB-USP (versão preliminar).
- _____. 1992. *Reserva extrativista para regiões de mangue: uma proposta preliminar para o estuário de Mamanguape (Paraíba)*. São Paulo: NUPAUB-USP.
- _____. 1989. *As comunidades litorâneas e unidades de proteção ambiental: convivência e conflitos, o caso de Guaraqueçaba (Paraná)*. São Paulo: NUPAUB-USP.

- DASMANNIR, 1988. "Toward a Biosphere Consciousness". In: WORSTER, D. (ed.). *The Ends of the Earth. Perspectives on Modern Environmental History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DEIHL, C. 1985. "Wildlife and the Masai". In: *Cultural Survival* 9(1), fev.
- DEVALL, B. G. Sessions. 1985. *Deep Ecology-living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs Smith Books.
- DIEGUES, A. C. 1993. *The Social Dynamics of Deforestation in the Brazilian Amazon: an Overview*. Geneva: UNRISD.
- _____ 1993a. *A dinâmica social do desmatamento na Amazônia: populações e modos de vida em Rondônia e Sudeste do Pará*. São Paulo: NUPAUB-USP.
- _____ 1993b. *O mito moderno da natureza intocada: populações tradicionais em unidades de conservação*. São Paulo: NUPAUB-USP.
- _____ 1992. "Os pescadores artesanais e a questão ambiental". In: *Proposta* 53, ano XVI, mai.
- _____ 1992a. "Traditional Sea Tenure and Coastal Fisheries Resources Management in Brazil". In: *Tradition and Social Change in the Coastal Communities of Brazil: a Reader of Maritime Anthropology*. São Paulo: NUPAUB-USP.
- _____ 1992b. "Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis: da crítica dos modelos aos novos paradigmas". In: *São Paulo em Perspectiva* 6(1-2), jan/jun.
- _____ 1992c. "Sustainable Development and People's Participation in Wetland Ecosystem Conservation in Brazil: Two Comparative Studies". In: GHAI, D. & VIVIAM, J. (eds.). *Grassroots Environmental Action*. N. York and London: Routledge.
- _____ 1992d. "Human Occupation of Wetlands in Brazilian Amazonia". In: KOSINSKI, L. (ed.). *Ecological Disorder in Amazonia*. Unesco/ISSC/Educan.
- _____ 1989. "The People's Role in Wetland Management". In: *Abstract of the International Conference: The Peoples Role in Wetland Management*, Leiden.
- _____ (coord.). 1989. *Inventário das áreas úmidas brasileiras*. São Paulo: NUPAUB-USP.
- _____ 1988. *Biological Diversity and Coastal Traditional Cultures: the Caiçaras Communities*. São Paulo: UICN/NUPAUB-USP.
- _____ 1983. *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. São Paulo: Ática.
- DIEGUES JÚNIOR, M. 1960. *Regiões culturais no Brasil*. Rio de Janeiro: MEC, INEP, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (Publ. CBPE, série 6, Sociedade e Educação, 2).
- _____ 1963. *Etnias e culturas do Brasil*. Rio de Janeiro: Letras e Artes.
- DUMONT, R. 1974. *L'utopie ou la mort*, Paris: Seuil, Points.
- DURAND, G. 1993. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix.
- DYSON, M. 1992. "Concern for Africa's Forest Peoples: a Touchstone of a Sustainable Development Policy". In: CLEAVER, K. et alii. Op. cit. EHRLICH, P 1982. "Human Carrying Capacity, Extinctions and Nature Reserves". In: *Bioscience* 32(5).
- _____ 1971. *The Population Bomb*. New York: A Sierra Club/Ballantine Book.
- EKERSLEY, R. 1992. *Environmentalism and Political Theory. Toward an Ecocentric Approach*. New York: University of New York Press.

- ELIADE, M. 1991. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELLEN, R. 1989. *Environment, Subsistence and System: the Ecology of Small-scale Social Formations*. New York: Cambridge University Press.
- FEARNSIDE, P. 1989. "Extractive Reserves in Brazilian Amazonia". In: *Biociencia* 39(6), June.
- FIRTH, R. 1946. *Malay Fishermen: their Peasant Economy*. London: Routledge.
- FORMAN, S. 1970. *The Raft Fishermen: Tradition and Change in the Brazilian Peasant Economy*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- FOSTER, G. 1963. "What is Folk Culture". In: *American Anthropologist*, New York, v. 55.
- FOX, W. 1990. *Toward a Transpersonal Ecology*. London: Shambala.
- FURTADO, L. 1988. "Os caboclos pescadores do baixo rio Amazonas e o processo de mudança social e econômica". In: *Ciências Sociais e o Mar no Brasil. III Encontro Populações, Rios e Mares da Amazônia*. São Paulo: NUPAUB-USP.
- GALVÃO, H. 1968. *Novas cartas da praia*. Natal: Ed. do Val.
- GALVÃO, R. 1983. *Brasil: algunas consideraciones sobre la actividad pesquera en el país: un estudio de caso*. Roma: FAO/Fisheries Report n.º 295.
- GEERTZ, C. 1973. *The Interpretation of Culture: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- _____. 1962. "The Growth of Culture and Evolution of Mind". In: SCHER, J. (ed.). *Theories of the Mind*. Glencoe III.: Free Press, 713-40.
- GHIMIRE, K. 1993. *Parques e populações: problemas de sobrevivência no manejo de parques nacionais na Tailândia e Madagascar*. Trad. Cristina Adams. São Paulo: NUPAUB-USP/UNRISD.
- _____. 1991. *Parks and People Issues in National Parks Management in Thailand and Madagascar*. Canadá: UNRISD.
- GUICCI, G. 1992. *Viajantes do maravilhoso: o novo mundo*. São Paulo: Cia. das Letras.
- GODELIER, M. 1984. *L'idéal et le matériel*. Paris: Fayard.
- _____. 1974. "Considerations théoriques et critiques sur le problème des rapports entre l'homme et son environnement". In: *Information sur les Sciences Sociales*, Paris: 13(6).
- _____. 1973. *Horizons, trapets marxistes en anthropologie*. Paris: Maspero.
- GOMEZ-POMPA & KAUS, A. 1992. "Taming the Wilderness Myth". In: *Bioscience* 42(4).
- _____. 1971. "Possible papel de la vegetación secundaria en la evolución de la flora tropical". In: *Biotropica* 3(2):125-35.
- GOMEZ-POMPA, A.; VASQUEZ-YANES & GUEVARA C. 1972. "The Tropical Rainforest: a Nonrenewable Resource". In: *Science* 177:762-5.
- GOODENOUGH, W. 1957. "Cultural Anthropology and Linguistics". In: *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*. Washington: P. Garvin.
- GUTELMAN, M. 1974. *Structures et reformes agraires*. Paris: Peti Collection Maspero.
- HARDIN, G. 1968. "The Tragedy of the Commons. In: *Science* 162.
- HATMANN, W. 1990. "Por uma co-administração de recursos pesqueiros em águas interiores da Amazônia. O caso das comunidades ribeirinhas e pesqueiras do Lago Grande de Monte Alegre". In: *Ciências Sociais e o Mar no Brasil. III Encontro Populações Humanas, Rios e Mares da Amazônia*. São Paulo: NUPAUB-USP.

- HOBBSAWM, J. 1971. "Introducción a formaciones económicas precapitalistas". In: *Cuadernos del Pasado y Presente*. Córdoba.
- HOLANDA, S. B. 1969. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e na colonização*. São Paulo: Nacional.
- HUGHES, D. 1983. *American Indian Ecology*. El Paso: Texas Western Press.
- IBAMA. 1989. *Unidades de conservação no Brasil*, v. 1. Brasília.
- IBAMA/FUNATURA. 1989. *Sistema Nacional de Unidades de Conservação: aspectos conceituais e legais*. Brasília.
- ILLICH, I. 1971. *Une société sans école*. Paris: Seuil.
- _____. 1973. *La convivialité*. Paris: Seuil.
- IUCN. 1993. "Parks for Life". In: *Report of the IV World Congress on National Parks and Protected Areas*. Gland.
- _____. 1992. *Protected Areas and Demographic Change; Planning for the Future*. Gland.
- _____. 1992. *Boletín*. UICN 23(2), jun.
- _____. 1988. *From Strategy to Action*. Gland.
- _____. 1986. *Conservação e desenvolvimento sustentado: pondo em prática a estratégia mundial para a conservação*. Gland.
- _____. 1986a. *Managing Protected Areas in the Tropics*. Gland.
- _____. 1985. *United Nations List of National Parks and Protected Areas*. Gland.
- _____. 1980. *World Conservation Strategy*. Gland.
- IUCN/PNUMA/WWF. 1991. *Cuidar la tierra*. Gland.
- IUCN/WWF/PN. 1986b. *Conservando el patrimonio natural de la región neotropical. Plan de Accion Nahuel Hauapi para las áreas protegidas de la región neotropical*. Gland.
- JANSEN, D. 1973. "Tropical Agrosystems". In: *Science*, Washington, v. 183, dez.
- KEESING, R. 1974. *Theories of Culture*. Canberra: Australian National University.
- KEMF, E. (ed.). 1993. "In Search of a Home: Protected Living in or Near Protected Areas". In: *The Law of the Mother: Protecting Indigenous Peoples in Protected Areas*. San Francisco: Sierra Club Book.
- KOPPEL, C. 1989. "Efficiency, Equity, Esthetics; Shifting Themes in American Conservation". In: WORSTER, D. (ed.). *The Ends of the Earth: Perspectives on Modern Environmental History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KRUTCH, J. 1958. *Grand Canyon: Today and all its Yesterdays*. Nova York.
- LADEIRA, M. 1992. *O caminhar sob a luz. O território Mbya à beira do oceano*. Dissertação (mestrado), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- LEONEL, M. et alii. 1988. *Populações ribeirinhas e comunidades indígenas do Guaporé (Rondônia)*. São Paulo: IAMA/NUPAUB-USP (não publicado).
- LEOPOLD, A. 1949. *A Sand County*. New York.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1989. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus.
- LIMA, K. 1989. *Democracia e expressão da cidadania: uma perspectiva para o uso do espaço público*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- LOUREIRO, V. 1985. *Os parceiros do mar. Natureza e conflito social na pesca da Amazônia*. Belém: CNDCT, CNPq, Museu Emílio Goeldi.
- LUTZEMBERG, J. 1976. *Manifesto Ecológico Brasileiro*. Porto Alegre: Lançamento.
- MAC CORMICK, J. 1992. *Rumo ao paraíso*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- MAC KINNON, K. G. GHILD & THORSELL. 1986. *Managing Protected Areas in the Tropics*. Gland: IUCN.

- MALDONADO, S. 1993. *Mestres e mares: espaço e indivisão na pesca marítima*. São Paulo: Annablume (Selo Universidade, 7).
- MARGALEFF. 1968. *Perspectives in Ecological Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARQUES, J. 1991. *Aspectos ecológicos da etnoictiologia dos pescadores do complexo estuarino-lagunar Mnndaú-Manguaba. Alagoas*. Tese de doutorado. Campinas: Campinas.
- _____. 1992. *O RIMA (Relatório de Impacto Ambiental) dos poderosos e o Contra-Rima dos deserdados*. São Paulo: NUPAUB-USP.
- MAUÉS, R. H. 1990. *A ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Editora da Universidade.
- MCCAY, B. &ACHESON, J. (eds.). 1987. *The Question of the Commons*. Tucson: Univ. of Arizona Press.
- Mc GRATH, D. et alii. 1993. "Fisheries and Evolution of Resource Management on the Lower Amazon Floodplain". In: *Human Ecology* 21(2).
- Mc KEAN, M. 1989. *Success on the Commons: a Comparative Examination of Institutions for Common Property Resource Mangement*. Duke University (não publicado).
- Mc LUHAN, T. C. 1971. *Touch the Earth: a Self-portrait of Indian Existence*. Nova York: Promontory Press.
- MCNEELY, J. 1993. "Afterword — People and Protected Areas; Partners in Prosperity". In: KEMF, E. *The Law of the Mother*. San Francisco: Sierra Club Book.
- _____. 1992. "Contributions of Protected Areas to Sustaining Society". In: *IV Congresso Mundial de Parques Nacionais e Áreas Protegidas*. IUCN, 1991.
- _____. 1988. *Economics and Biological Diversity*. Gland: IUCN.
- MELLO, A. F. 1985. *A pesca sob o capital. A tecnologia a serviço da dominação*. Belém: UFPA.
- MILANO, M. S. 1985. "Parques e reservas: uma análise da política brasileira de unidades de conservação". In: *Revista Floresta*, Curitiba, 15(2), jun/dez.
- MILLER, K. 1980. "Planificación para el ecodesarrollo en Latinoamérica. In: FEPMA. *Crecimiento y desarrollo de los parques nacionales en Latino-América*.
- MORIN, E. 1991. *La méthode 4. Les idées, leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organization*. Paris: Seuil.
- _____. 1986. *O método: o conhecimento do conhecimento*. São Paulo: Europa-América (Bib. Universitária).
- MOSCOVICI, S. 1974. *Hommes domestiques, hommes sauvages*. Paris: Union Générale d'Éditions (Collection 10/18).
- _____. 1969. *La société contre la nature*. Paris: Union Générale d'Éditions (Coll.10/18).
- MOURÃO, F. 1971. *Os pescadores do litoral sul do Estado de São Paulo*. Tese de doutoramento. São Paulo: FFLCH-USP.
- MUSSOLINI, G. 1980. *Ensaio de antropologia indígena e caiçara*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Coleção Estudos Brasileiros, v. 38).
- _____. 1946. "O cerco da tainha em São Sebastião". In: *Revista de Sociologia*, São Paulo, 8(3).
- NAÇÕES UNIDAS. 1992. *Indigenous Peoples: a New Partnership International Year, 1993*. New York: UN Dept. of Information.
- NAESS, A. 1973. "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement. A Summary". In: *Inquiry* / 6195-100.

- NASH, R. 1989. *The Rights of Nature: a History of Environmental Ethics*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- NEGREIROS, O. *et alii*. 1974. *O plano de manejo para o parque estadual da ilha do Cardoso*. São Paulo: I. Floresta/Secr. da Agricultura (Boletim Técnico, 9).
- NEWMAN, K. 1992. "Forest People and People in the Forest: Investing in Local Community Development". In: CLEAVER, K. *Op. cit.*
- OLIVEIRA, A. E. 1992. "O homem e a preservação da natureza". In: *Ciência Hoje* 14(81):34-40.
- OLIVEIRA, E. 1993. *Populações humanas da estação ecológica de Juréia-Itatins*. São Paulo: NUPAUB-USP.
- O'RIORDAN, T. 1981. *Environmentalism*. 2.^aed. London: Pion.
- ORSTROM, E. 1990. *Governing the Commons*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- PÁDUA, J. 1987. "Natureza e projeto nacional. As origens da ecologia política no Brasil". In: PÁDUA, J. (org.). *Ecologia e política no Brasil, espaço e tempo*. Rio de Janeiro: IUPERJ.
- PÁDUA, M. & FILHO, A. F. C. 1979. *Os parques nacionais do Brasil*. São Paulo: José Olympio.
- PÁLSSON, G. 1991. *Coastal Economies, Cultural Accounts: Human Ecology and Icelandic Discourse*. Manchester: Manchester Univ. Press.
- PEET, R. 1986. "The Destruction of Regional Cultures". In: JOHNSTON, R. & TAYLOR, P. A. *World in Crisis: Geographical Perspectives*. London: Blackwell.
- PORRIT, J. & WINNER, D. 1988. *The Comming of the Greens*. London: Fontana/Collins.
- POSEY, D. 1987. "Manejo da floresta secundária; capoeiras, campos e cerrados (Kayapo)". In: RIBEIRO, B. (org.). *Suma etnológica brasileira*, vol. 1. B. Petrópolis: Vozes.
- POSEY, D. 1984. "Ethnoecology as Applied Anthropology in Amazonian Development". In: *Human Organization* 43(21):95-107.
- PRADO JÚNIOR, C. 1979. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- QUEIROZ, M. I. P. 1973. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis-São Paulo: Vozes-Edusp (Estudos Brasileiros, v. 3).
- QUINTÃO, A. 1983. "Evolução do conceito de parques nacionais e sua relação com o processo de desenvolvimento". In: *Brasil Florestal*, Brasília, 54, abr/jun.
- RAPPAPORT, R. 1968. *Pigs for the Ancestors*. New Haven, Conn: Yale Univ. Press.
- REDCLIFT, M. 1984. *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives*. Methuen.
- REDFIELD, R. 1971. "The Social Organization of Tradition". In: POTTER, J. *et alii*. *Peasant Societies*. Boston: Little Brown.
- REDFORD, K. 1990. "The Ecologically Noble Savage". In: *Orion* 9(3):25-9.
- RODMAN, J. 1973. "What is Living and what is Dead in the Political Philosophy of T. H. Green". In: *The Western Political Quarterly* 26:566-86.
- RYLANDS, A. 1993. "Protected Areas in Brazilian Amazonia". In: *Atas do Congresso Internacional: On Common Ground*. Belo Horizonte.
- SANCHES, R. 1992. "Estudos etnozoológicos nas comunidades tradicionais da Estação Ecológica de Juréia-Itatins". São Paulo: Instituto Florestal de SP. Trabalho apresentado no III Congresso Int. de Etnobiologia. México.
- SANTOS, S. 1985. *André Rebouças e seu tempo*. Rio de Janeiro: Edição particular.

- SCANTAMBURLO, L. 1991. *Etnologia dos Bijagós da ilha de Bubaque*. Instituto de Inv. Lisboa: Cient. Tropical/ INEP.
- SCHWARTZMAN, 1988. *Extrative Reserves: a Sustainable Development Alternative for Amazonia*. IEA (mimeo).
- SERRES, 1990. *O contrato natural*. São Paulo: Nova Fronteira.
- SILBERLING, L. 1990. *Social Movements and Successful Common Property Regimes: the Case of the Brazilian Rubber-Tappers*. Ms. Thesis, University of Cornell.
- SILVA, C. & SILVA J. 1992. *Estratégias de sobrevivência de comunidades tradicionais no Pantanal Matogrossense*. São Paulo: NUPAUB-USP.
- SILVA, T. 1990. *As várzeas ameaçadas — um estudo preliminar das relações entre comunidades humanas e os recursos naturais da várzea de Marituba no rio São Francisco (Alagoas)*. São Paulo: NUPAUB-USP.
- SIMONNET, D. 1979. *L'écologie*. Paris: PUF (Que sais-je?).
- SKIBBERG, G. 1974. "Marxisme et ecologie". In: *L'esprit*, Paris, n.º 11.
- SONODA, F. 1991. *Resgate das relações entre as comunidades circunvizinhas à estação ecológica da Serra das Araras-MT, como estratégia de uma proposta de educação ambiental*. Mato Grosso, UFMT (monografia).
- STEWART, J. 1955. "The Concept and Method of Cultural Ecology". In: *Theory of Cultural Change: the Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois.
- THOREAU. 1989. "Writings of Thoreau". In: NASH, R. Op. cit.
- THOMAS, K. 1983. *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Cia. das Letras.
- THUILLIER, P. 1990. "Les mythes de Feau", In: *La Recherche*, Numero Spécial, 221, maio.
- TOLEDO, V. 1980. "La ecología del modo campesino de producción". In: *Antropología y Marxismo* 3.
- UNEP/PNUMA. 1989. *Integrated Management Resources in Africa*. Nairobi: Pnuma.
- UTTING, P. 1993. *Trees, People and Power*. London: Earthcan.
- VIANNA, L. P. & BRITO, M. 1992. "Vila de Picinguaba: o caso de uma comunidade caiçara no interior de uma área protegida". In: *Anais. 2.º Congresso Nacional sobre Essências Nativas — Conservação da Biodiversidade*. São Paulo: Instituto Florestal, v. 4, mar.
- VIANNA, L. P.; BRITO, M. & FONSECA, F. 1990. "População e manejo nos parques estaduais paulistas". In: *Anais. 8.º Congresso Nacional de Geografia*. Salvador.
- VIANNA, L. P. & SIQUEIRA, A. D. 1989. "Ocupantes em unidades de conservação: o caso do despraiado". In: *Anais. 1.º Seminário de Desenvolvimento Sustentado*. São Paulo: EEJI.
- VAYDA, A. & MCCAY, B. 1975. "New Directions in Ecology and Ecological Anthropology". In: *Annual Review of Anthropology* 4.
- VAYDA, A. & RAPPAPORT, R. 1986. "Ecology, Cultural and Non-cultural". In: CLIFTON, J. *Introduction to Cultural Anthropology*. Boston: Houghton Mifflin.
- VIOLA, E. 1986. "O movimento ecológico no Brasil (1974-1986). Do ambientalismo à ecopolítica". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 1(3):5-26.
- VIOLA, E. & LEIS, H. 1991. "Desordem global da biosfera e a nova ordem internacional: o papel das organizações do ecologismo". In: LEIS, H. (org.). *Ecologia e política mundial*. Rio de Janeiro: Vozes/Fase.

- VIOLA, E. & VIEIRA, P. 1991. "From Preservationism and Pollution Control to Sustainable Development: an Ideological and Organizational Challenge for the Environmental Movement in Brazil". In: *International Seminar: Development, Democracy and Environmental Social Movements in Latin America and Europe: Theory and Praxis*. London: Inst. of Latin American Studies/Univ. of London, November 22-23.
- WALDMAN, M. 1992. *Ecologia e lutas sociais no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- WCED. 1986. *Nosso futuro comum*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- WILLIAMS, R. 1992. *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- WINTER, J; RODRIGUES, E. & MARICONDI, M. 1990. *Laudo de ocupação da comunidade de Tibicanga-Ilhas das Peças-Guaraqueçaba-Paraná*. São Paulo: IMA (mimeo).
- WORSTER, D. (ed.). 1989. *The Ends of the Earth: Perspectives on Modern Environmental History*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- _____. 1977. *Natures Economy. A History of Ecological Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.