

Revista Brasileira de Agroecologia
Rev. Bras. de Agroecologia. 2(3):3-19 (2007)
ISSN: 198-9735

Populações tradicionais e conservação ambiental: uma contribuição da teoria social

Traditional people and environmental conservation: contributions from the social theory

FLEURY, Lorena C.¹; ALMEIDA, Jalcione²

¹PGDR/UFRGS, Porto Alegre, Brasil, lorena.fleury@ufrgs.br ; ²PGDR/UFRGS, Porto Alegre, Brasil, jal@ufrgs.br

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar os fundamentos teóricos para definição de um grupo social como “tradicional” e as implicações deste termo, freqüentemente norteador para tomadas de decisão referentes ao manejo de unidades de conservação - como a decisão sobre a permanência ou não de comunidades em áreas de acentuado interesse ecológico -, para a conservação ambiental e a agroecologia. A partir da pesquisa bibliográfica constatou-se que as populações tradicionais, com forte correlação com a noção de “camponês”, têm sido definidas pela sua inserção no meio envolvente, pelo uso de técnicas de baixo impacto ambiental e pelo respeito aos ciclos naturais. É destacado que, para uma comunidade ser considerada tradicional, esta não precisa ter padrões de comportamento estáticos, imutáveis, mas ser capaz de reinterpretar os comportamentos tradicionais para a manutenção da reprodução social. Conclui-se que caso se pretenda utilizar o modo de vida tradicional como estratégia de conservação, é necessário oferecer as bases democráticas para que o equilíbrio com o meio natural persista.

PALAVRAS-CHAVE: Povos tradicionais, camponeses, conservação ambiental.

ABSTRACT

The objective of this article is to analyze the theoretical foundations that define a social group as “traditional” and the implications of this concept, which frequently provides decision-making orientation with regard to the management of conservation units - such as whether communities should remain in areas with a marked ecological interest - for environmental conservation and agroecology. Based on the bibliographic review, it was observed that traditional people, which maintain a strong correlation with the concept of “peasant”, have been defined by their insertion into the surrounding environment, their use of techniques with low environmental impact, and their respect for natural cycles. It is pointed out that for a community to be considered traditional, it does not need to have static, unchangeable behavior patterns, but must be capable of reinterpreting traditional behaviors in order to maintain social reproduction. It is concluded that if the traditional way of life is to be used as a conservation strategy, it becomes necessary to provide a democratic groundwork that will allow a sustained balance with the natural environment to be maintained.

KEY WORDS: Traditional people, peasants, environmental conservation.

Correspondências para: Lorena Fleury, R. José do Patrocínio, 804/701 - CEP 90050-002, Porto Alegre - RS - Brasil; Jalcione Almeida, PGDR-UFRGS, Av. João Pessoa, 31 - CEP 90040-000, Porto Alegre - RS - Brasil

Aceito para publicação em 11/05/2007

Introdução

De algumas décadas para o presente, o termo “populações tradicionais” vem sendo cada vez mais utilizado nos meios acadêmicos, políticos e sociais, não mais com uma conotação pejorativa, vinculada à noção de atraso e subdesenvolvimento, mas como baluarte de um pretense “novo paradigma da modernidade”: o “desenvolvimento sustentável”. Tal mudança é geralmente devida à estreita e recente associação entre saberes tradicionais e conservação dos elementos naturais.

Segundo CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA (2000), essa associação começou a ser estabelecida, no Brasil, em meados da década de 1980, quando seringueiros assumiram a dianteira ao instaurar a ligação entre sua luta política e preocupações ambientais. No final de 1988, no estado do Acre, uma coalizão para a preservação da Floresta Amazônica atuou sob o nome de “Aliança dos Povos da Floresta”, incluindo tanto seringueiros quanto índios. O endurecimento de Altamira, em 1989, liderado pelos índios Kayapó contra o projeto da barragem do rio Xingu, teve explícitas preocupações ambientais. Assim, no final da década de 1980, a correlação entre povos tradicionais e conservação do meio ambiente já se encontrava fortalecida, indo em oposição ao modelo Yellowstone de parques naturais norte-americanos, sem a presença humana.

Institucionalmente, essa associação e a legitimação do termo “populações tradicionais” tornaram-se evidentes com a criação, em 1992, do Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT), como uma divisão do Ibama, o órgão federal até então encarregado do meio ambiente, e a implementação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), em 2000. Na esfera internacional, a sanção foi obtida durante a Convenção pela Diversidade Biológica e Agenda 21, no Rio de Janeiro, também em 1992, quando foi explicitamente atribuído o principal papel da

conservação a comunidades locais e nativas.

Contudo, CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA (2000:2) consideram que o termo “populações tradicionais” se encontra em um “estágio inicial de existência”, afirmando que “é uma categoria de análise ainda pouco habitada, mas com vários óbvios candidatos à associação”. Também nesse sentido aponta DIEGUES (2004), ao alertar que nas Ciências Humanas existem maneiras distintas para definir e analisar essas sociedades, sendo que as principais escolas influenciaram, de uma maneira ou de outra, os diversos movimentos ecológicos e ambientalistas.

Entender as diversas formas de inserção dos grupos sociais em seu meio, analisando em quais casos são estabelecidas com essas relações de equilíbrio ou exploração, é um componente fundamental do debate aprofundado sobre o desenvolvimento sustentável, quando se assume que esse desenvolvimento inclui, em alguma medida, a satisfação de demandas ambientais, políticas, econômicas e culturais da vida em sociedade.

Nessa perspectiva, a conceituação destes termos e sua aplicação interferem sobremaneira em medidas práticas, como o manejo de unidades de conservação, a decisão sobre a permanência ou não de comunidades em áreas de acentuado interesse ecológico e, até mesmo, como modelos alternativos à cosmologia urbano-industrial da relação sociedade - natureza.

Sendo assim, há necessidade de se analisar adequadamente o significado do termo nativo de “populações tradicionais” na teoria social, buscando-se definir as características das comunidades geralmente nele enquadradas. Ainda, parece pertinente se estabelecer um paralelo entre “populações tradicionais” e “camponeses”, termo geralmente empregado de forma mais ampla para identificação de pequenas comunidades rurais no meio acadêmico (como, por exemplo, em WORTMANN, 1990), no intuito de averiguar aproximações entre os termos.

Na expectativa de contribuir para o debate e apresentar um referencial teórico para uma melhor consolidação do termo “populações tradicionais”, este trabalho irá discutir, primeiramente, o conceito de tradição. Em seguida, se irá examinar como o termo vem sendo empregado na teoria social, em busca de aspectos orientadores para a sua definição. A seção posterior irá discutir a relação entre “populações tradicionais” e “camponeses”. Para tal, será realizada uma breve discussão acerca da categoria analítica de “camponês”, para então se buscar similaridades e aproximações entre os termos. Finalmente, o trabalho irá concluir apresentando considerações sobre a operacionalização do termo e relacionando-o à conservação ambiental e à agroecologia.

O debate acerca das tradições

A origem histórica da noção de tradicionalidade está associada em especial a WEBER (1992), que trabalha com “tipos ideais” e apresenta a ação social do tipo estritamente tradicional como aquela determinada por costumes arraigados, uma “reação opaca a estímulos habituais”. É, portanto, diferente tanto da ação racional com relação a fins, determinada pela utilização de “expectativas” no comportamento do mundo como condições ou meios para o alcance de fins próprios, racionalmente avaliados e perseguidos, quanto da ação racional com relação a valores, em que há consciência de que se comporta segundo as suas convicções sobre o que é o dever, a dignidade, a sabedoria religiosa.

Já nos trabalhos de Karl Marx a tradição encontra-se associada a formações econômicas pré-capitalistas, onde o fundamento da evolução é a reprodução das relações entre o indivíduo e sua comunidade aceitas como dadas, podendo ser “mais ou menos primitivas, mais ou menos produtos da história, porém fixadas na tradição”, o que implicaria em uma existência objetiva,

definitiva e predeterminada seja quanto ao relacionamento com as condições de trabalho, como quanto às relações do homem com seus companheiros de trabalho, tribo etc. Sobre essa condição, Marx sentenciaria: “tal evolução é, pois, limitada de início e se os limites forem transpostos seguir-se-á a decadência e a desintegração” (MARX, 1986:55-6).

Contudo, os estudos contemporâneos sobre o tema já não conferem à tradição o caráter de invariabilidade, como apresentado nos clássicos da teoria social. Ao contrário, defendem sua capacidade de incorporação de mudanças e reinterpretção de hábitos como forma de se adaptar aos contextos transitórios. Um defensor dessa perspectiva é Anthony Giddens, que, para discutir a modernidade, debate sobre as tradições e a vida em sociedades tradicionais.

No texto “A vida em uma sociedade pós-tradicional”, GIDDENS (1997) afirma que apesar da modernidade quase por definição sempre ter se colocado em oposição à tradição, durante maior parte da sua história a teria reconstruído, enquanto a dissolvia. Defende que as noções de tradição e “sociedades tradicionais” têm sido na maior parte das vezes usadas como conceitos não avaliados e, portanto, se propõe a debater os termos.

Para GIDDENS (1997), a tradição é uma orientação para o passado, de tal forma que este tem uma pesada influência ou, mais precisamente, é constituído para ter uma pesada influência sobre o presente. Mas, ressalta que, em certo sentido, a tradição também diz respeito ao porvir, pois as práticas estabelecidas são utilizadas como uma maneira de se organizar o tempo futuro: este é modelado sem que se tenha a necessidade de esculpi-lo como um território separado.

Este autor acrescenta, ainda, que a tradição é um meio organizador da memória coletiva, não podendo, portanto, haver uma tradição privada - assim como não pode haver uma linguagem

privada - e que a "integridade" da tradição não deriva do simples fato da persistência sobre o tempo, mas do "trabalho" contínuo de interpretação que é realizado para identificar os laços que ligam o presente ao passado.

Outros aspectos destacados por Giddens são: a tradição geralmente envolve um ritual, sendo este uma forma de se trazer a tradição para a prática; e as tradições têm um conteúdo normativo ou moral que lhes proporciona um caráter de vinculação. Sua natureza moral está intimamente relacionada aos processos interpretativos por meio dos quais o passado e o presente são conectados. Segundo o autor, a tradição representa não apenas o que "é" feito em uma sociedade, mas o que "deve ser" feito, ainda que geralmente esses preceitos normativos não sejam enunciados.

Finalmente, Giddens diz que a tradição é um meio de identidade e que

"(...) seja pessoal ou coletiva, a identidade pressupõe significado; mas também pressupõe o processo constante de recapitulação e reinterpretação observado anteriormente. A identidade é a criação da constância através do tempo, a verdadeira união do passado com um futuro antecipado. Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com as identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica" (GIDDENS, 1997:100).

Nesse ponto, Giddens levanta uma característica importante que também é abordada por outros autores: a tradição como um elemento de segurança da sociedade, ou seja, uma forma de trazer para o mundo presente, novo, aquilo que já se sabe certo, seguro e, portanto, reconfortante. É nessa perspectiva que aponta o livro de Eric Hobsbawn, "A Invenção das Tradições" (1997). Este autor demonstra como que, em certos momentos da história da humanidade, observa-se o surgimento ou reincorporação de uma série de "tradições", até então esquecidas ou inexistentes. Importante destacar que, neste contexto em que estamos

discutindo, mais importante do que a origem da tradição ou a sua intermitência – objeto de estudo do historiador – é a sua conexão com a estrutura das sociedades, ou seja, a importância que ela exerce na vida social de determinadas populações.

Hobsbawn afirma que não é possível mensurar exatamente em que época da história da humanidade mais tradições tenham sido "inventadas", ou incorporadas, mas que, contudo, espera-se que isso ocorra com mais frequência quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais até então mantidos. Para demonstrar tal fato, o livro narra o que chama de "produção em massa de tradições" na Europa, em um período de 30 a 40 anos antes da primeira Guerra Mundial.

A partir desses dados, conclui que as "tradições inventadas" têm funções sociais e políticas importantes, e não poderiam ter nascido nem se firmado se não as pudesse adquirir. Ainda nesse sentido, afirma que também parece claro que os exemplos mais bem-sucedidos de manipulação das tradições, isto é, de invenção consciente e propositada de tradições com um fim específico, são aqueles que exploram práticas claramente oriundas de uma necessidade sentida – não necessariamente compreendida de todo – por determinados grupos. Nessa afirmação, o autor manifesta a importância social das tradições em contextos de transformações amplas e rápidas.

Por outro lado, Hobsbawn não deixa de destacar a força e a adaptabilidade das tradições que ele considera "genuínas", que são aquelas nas quais se pode estabelecer uma continuidade com um passado histórico determinado. HOBBSAWN (1990:19) sugere que, principalmente em sociedades tradicionais, a função da tradição (que nesse sentido ele prefere chamar de "costume") é dar a qualquer mudança desejada, ou resistência à inovação, a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos

naturais conforme expresso na história. E que, nesse caso, “não se pode dar ao luxo de ser invariável, porque a vida não é assim nem mesmo nas sociedades tradicionais”.

Sahlins, autor de diversos livros sobre sociedades “primitivas” ou tradicionais, também apresenta no livro “Ilhas de História” (1990) um discurso convergente nesse sentido de que, ainda que elemento de reprodução social e, portanto, manutenção de estruturas, a tradição é passível de flexibilização, dependente de diferentes interpretações mediante diferentes contextos.

A partir de um evento ocorrido em uma comunidade havaiana (a chegada, adoração e posterior assassinato do capitão inglês James Cook), Sahlins descreve o processo de utilização e adaptação das tradições:

“(…) inicia-se com a proposição de que a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução. Cada qual à sua maneira, chefes e povo reagiam ao estrangeiro de acordo com as suas autoconcepções e seus habituais interesses. As formas culturais tradicionais abarcavam o evento extraordinário, e, assim, recriavam as distinções dadas de status, com o efeito de reproduzir a cultura da forma que estava constituída. Porém, o mundo não é obrigado a obedecer à lógica pela qual é concebido. As condições específicas do contato europeu deram origem a formas de oposição entre chefias e pessoas comuns que não estavam previstas nas relações tradicionais entre elas. Temos aqui, então, a segunda proposição de nossa possível teoria da história: no mundo ou na ação – tecnicamente, em atos de referência – categorias culturais adquirem novos valores funcionais. Os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados. Segue-se então que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada” (SAHLINS, 1990:174).

Sahlins afirma que certamente a história havaiana não é a única em demonstrar que a cultura e a tradição funcionam como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, diacronia e sincronia. Para destrinchar o funcionamento dessa síntese, faz uma analogia

ao sistema de linguagem: a experiência dos sujeitos humanos, especialmente do modo como é comunicada no discurso, envolve uma apropriação de eventos em termos de conceitos a priori. A referência ao mundo é um ato de classificação, no curso do qual as realidades são indexadas a conceitos em uma relação de emblemas empíricos com tipos culturais. Com isso, o presente, seja este qual for, é reconhecido enquanto passado - no caso das ilhas havaianas, cita o exemplo do Capitão Cook, afirmando: “Cook já era uma tradição para os havaianos antes de se tornar um fato” (SAHLINS, 1990:185).

Por outro lado, as realidades empíricas em todas as suas particularidades jamais poderão corresponder aos mitos. E, por isso, o autor afirma que as categorias tradicionais, quando levadas a agir sobre um mundo com razões próprias, um mundo que é por si mesmo potencialmente refratário, são transformadas. Pois, “assim como o mundo pode escapar facilmente dos esquemas interpretativos de um dado grupo humano, nada pode garantir que sujeitos inteligentes e motivados, com interesses e biografias sociais diversas, utilizarão as categorias existentes das maneiras prescritas” (SAHLINS, 1990:181).

Pode-se depreender, então, a partir dos autores apresentados, que na tradição, mais importante do que a manutenção passiva de costumes, está a capacidade de culturas reagirem ao presente, mantendo um vínculo com o passado, como forma de perpetuação da reprodução social. Sob esse aspecto, para a definição de “populações tradicionais”, mais relevante do que a manutenção de comportamentos sociais aparentemente anacrônicos, seria a capacidade de reprodução social de uma comunidade ou população através da reinterpretação contínua de seus valores tradicionais.

Portanto, diferente de uma característica estanque, que poderia atuar como uma camisa-

de-força a modelar o comportamento de um grupo, ao se referir a grupos tradicionais levando-se em consideração o caráter dinâmico desta noção, faz-se referência a um resgate de princípios e valores constitutivos daquele grupo, reinterpretados ativamente para a manutenção da reprodução social.

Populações tradicionais: em busca de uma noção

Muito do que hoje se atribui às sociedades tradicionais foi primeiro estudado pelos antropólogos nas sociedades ditas primitivas. Nesse contexto, destacam-se os trabalhos do já citado Marshal Sahlins, dentre os quais o livro "Sociedades Tribais" (1974) onde apresenta uma análise dos elementos estruturais dessas sociedades, capaz de oferecer um interessante contraponto à definição das populações tradicionais. Inclusive, a esse respeito vale abrir um parêntese para ressaltar que o debate quanto ao significado das noções populações nativas, tribais, indígenas e tradicionais não é somente conceitual, mas até de expressões nas diversas línguas. Assim, os termos *indigenous* e *tribal*, em inglês, usados em muitos documentos oficiais (União Internacional de Conservação da Natureza, Banco Mundial) não querem dizer necessariamente "indígenas", no sentido étnico e tribal, mas também povos nativos (DIEGUES, 2004), incluídos na expressão "populações tradicionais".

Dessa forma, é possível sublinhar como uma das características principais das sociedades descritas por SAHLINS (1974) o fato de que, na tribo, a produção, a política e a religiosidade não estão ainda separadamente organizadas, faltando-lhe um setor econômico independente ou uma organização religiosa separada, quanto mais um mecanismo político especial. Além disso, afirma que a força de uma tribo está no grupo doméstico e no povoado, os grupos menores e esferas mais estreitas. Segundo o autor, essa coesão expressa

de modo geral as limitações de sua economia: produção em pequena escala, divisão do trabalho restrita, transporte e comunicação pouco desenvolvidos e, comparativamente, pouca produtividade.

A família, com sua divisão de trabalho por sexo e idade, é constituída para a produção do dia-a-dia – tanto de bens de produção como de muitos trabalhos artesanais – e pode contar comumente com os vizinhos da comunidade para a assistência posterior. O casamento pode ser um ajuste da maior importância política e o padrão de casamento de uma tribo pode chegar até às linhas principais de aliança política. Além disso, o autor diz que a família extensa é aparentemente mais comum do que a família nuclear independente, sendo que a preferência pode basear-se em circunstâncias de produção: uma família extensa diminui os riscos econômicos, assumindo o peso de produtores pobres ou incapacitados. Mais importante, sua mão-de-obra comparativamente maior equipa-a para atividades diversificadas e extensivas.

Quanto às atividades econômicas, explica que nas sociedades tribais o "modo de produção" – incluindo as relações de produção, assim como os meios materiais – poderia ser denominado "doméstico" ou "familiar" pela posição estratégica assumida pelos grupos familiares individuais. As famílias também podem produzir para a troca, assim conseguindo indiretamente o que precisam. Ainda assim, SAHLINS (1974:121) destaca que é "o que eles precisam" que governa a produção, e não o lucro que possam ter. Finalmente, afirma que em termos mais familiares o incentivo para produzir excedente não existe. Pelo contrário, o modo de produção doméstico inibiria a produção de excedentes: "quando não se tem em vista nenhuma necessidade doméstica, ou nenhuma que não possa ser atendida com esforço futuro, a tendência normal é abandonar o trabalho. A produção cessa quando a quota doméstica se completa temporariamente".

Sobre as relações entre as comunidades, SAHLINS (1974:17) postula que “a tribo é uma constelação de comunidades e relações entre comunidades”, sendo estabelecido um esquema setorial de reciprocidades. No que diz respeito à relação com o meio, o autor sugere que cada tribo surge como um tipo ecológico especial: cada uma tem seus problemas de vida próprios – suas próprias circunstâncias de meio ambiente – e cada uma constitui uma resposta apropriada. É possível que grupos tribais, situados a certa distância em meio ambientes relativamente diferentes, divirjam na sua produção e desenvolvam um comércio moderado. Mesmo quando meio ambientes locais são semelhantes, pode haver diferenças na fertilidade. Ainda, como produtores de bens complementares, povoados de diferentes tribos podem promover uma troca estratégica: “um fluxo crucial de materiais penetra os limites culturais” (SAHLINS, 1974:40), permitindo uma constante renovação e reinterpretção das tradições específicas de cada tribo.

No Brasil, essa capacidade de reinterpretção das tradições como aspecto característico das populações tradicionais é incorporada por um dos trabalhos recentes que tem tido expressiva influência na definição dessas populações: “O Mito Moderno da Natureza Intocada”, de Antônio Carlos Diegues (2004). O livro, basicamente uma contraposição ao modelo de gestão de áreas naturais protegidas que apregoa a separação entre essas e as populações locais, identifica que algumas propostas para manter as populações tradicionais em unidades de conservação partem do pressuposto que elas devem manter seus padrões culturais imutáveis, sobretudo no que se refere ao uso dos elementos naturais. A essa suposição o autor chama “o mito da floresta intocada”, próprio da sociedade urbano-industrial, refletido também na intocabilidade cultural. Em oposição a esse pensamento, Diegues afirma que as culturas tradicionais não são estáticas,

estando em constante mudança, seja por fatores endógenos ou exógenos, e parte para o levantamento das principais características dessas culturas tradicionais.

Para este autor, um dos principais eixos de definição das populações tradicionais é o seu modo de produção; o modo que caracteriza as comunidades tradicionais é o da pequena produção mercantil, isto é, ainda que produzam mercadoria para a venda, são sociedades que garantem sua subsistência por meio da pequena agricultura, pequena pesca, extrativismo, sendo o trabalho assalariado ocasional. Para DIEGUES (2004), são sociedades mais homogêneas e igualitárias que as capitalistas, com pequena capacidade de acumulação de capital, o que dificulta a emergência de classes sociais. À medida que os processos fundamentais de produção e reprodução ecológica, socioeconômica e cultural funcionam, se pode afirmar que são sociedades sustentáveis. Essa sustentabilidade, no entanto, está associada ao baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas. O autor, citando GODELIER (1984), afirma que as sociedades tradicionais e as capitalistas têm racionalidades diferentes, ou melhor, apresentam diferentes sistemas de regras sociais conscientemente elaboradas para melhor atingir um conjunto de objetivos.

Outro aspecto que DIEGUES (2004:90) utiliza para caracterizar as populações tradicionais é o uso do território. Afirma que o território das sociedades tradicionais, distinto do das sociedades urbanas, é descontínuo, marcado por vazios aparentes (terras em pousio, áreas de estuário que são usadas para pesca apenas em algumas estações do ano), o que tem levado autoridades da conservação a declará-lo como parte das “unidades de conservação” porque “não é usado por ninguém”. Segundo ele, aí reside, muitas vezes, parte dos conflitos existentes entre as populações tradicionais e as autoridades conservacionistas.

Este autor ainda ressalta como relevante na definição de culturas tradicionais 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. Defende que esses sistemas tradicionais de manejo não são somente formas de exploração econômica dos elementos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos, adquiridos pela tradição, de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentável dos ecossistemas.

DIEGUES (2004) sintetiza as culturas e sociedades tradicionais por uma série de características, quais sejam: a) a dependência com a natureza, os ciclos naturais e os elementos renováveis a partir dos quais se constrói um modo de vida; b) o conhecimento aprofundado da natureza e seus ciclos, transferido através das gerações por via oral, refletido no manejo dos elementos naturais; c) a noção de território onde o grupo social se reproduz socioeconomicamente; d) a ocupação desse território por várias gerações; e) a importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica em uma relação com o mercado; f) a reduzida acumulação de capital; g) a importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco e compadrio para o exercício das atividades socioeconômicas e culturais; h) a importância das simbologias, mitos e rituais; i) a tecnologia utilizada, relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente, a reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o final; j) o fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos; e, l) a auto-identificação ou identificação pelos outros de

pertencimento a uma cultura distinta das outras.

Este autor destaca, contudo, 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 pode apresentar modos de vida em que as características que os definem como tradicionais estejam presentes, com maior ou menor peso, segundo ele por causa sobretudo de 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.

Portanto, todos os autores acima citados permitem concluir que, de maneira geral, tem sido recorrente enumerar como características dos padrões tradicionais: a) uma economia de subsistência mas que mantém vínculos com o mercado; b) a indissolução entre as esferas econômica, política e social, tendo a unidade doméstica uma importância decisiva na estrutura organizacional da sociedade; c) a utilização de tecnologias simples e de baixo impacto ambiental, com reduzida divisão técnica e social do trabalho e a família dominando todas as etapas do processo produtivo; d) um forte esquema de representações culturais e uma rotina anual de trabalho de caráter cíclico, que combina ciclos naturais e litúrgicos; e) a seleção e reinterpretação contínua de traços tradicionais; e f) a articulação parcial a uma sociedade envolvente.

Com esses traços, pretende-se não esgotar o conjunto de aspectos incluídos na definição de populações tradicionais, mas sim apontar aqueles que, senão principais, são os mais recorrentemente associados a essas populações. Contudo, muitas dessas características também podem ser observadas em outra categoria social, os camponeses, indicando uma possível convergência entre os termos.

Camponeses e populações tradicionais: interseções

Durante grande parte do período de formulação de um ideário acerca do desenvolvimento rural, os camponeses foram tomados por emblemas do “atraso” e da “estagnação” que polarizavam com a “modernidade” e o “avanço” desejáveis. Nesta corrente de pensamento, que sustentou teoricamente os empreendimentos da chamada “Revolução Verde” – sumariamente, o processo sócio-técnico que levou à “quimificação”, ao melhoramento genético de plantas e animais, à motomecanização e à especialização da produção agrícola -, a racionalidade camponesa costuma ser explicada a partir de um conservadorismo estático, desinteressado por inovações de qualquer ordem.

Uma das análises que exemplifica esse tipo de leitura é a de FOSTER (1974), em “La sociedad campesina y la imagen del bien limitado”. Focalizando a sociedade camponesa na perspectiva clássica das relações comunitárias – o corpo orgânico prescrevendo as atitudes individuais no sentido da sua perpetuação -, Foster utiliza a “imagem do bem limitado”, a “imagem da economia estática” como modelo de orientação cognitiva mais adequado para explicar o comportamento camponês e, assim, entender o tradicionalismo.

Nesta perspectiva, o comportamento camponês estaria modelado de maneira a sugerir a percepção do universo social, econômico e natural como único, onde todas as coisas desejadas na vida (terra, trabalho, saúde, riqueza, amizade, amor, virilidade, honra, respeito e status) existem em quantidade finita e limitada. Portanto, seriam sempre escassas, não havendo maneira possível, por parte dos camponeses, de incrementar as quantidades disponíveis.

Essa perspectiva não considera o pensamento camponês desvinculado de uma racionalidade própria: seguindo a análise de PRADO (2001),

Foster demonstra que existe uma idéia de ação e premissa, considerando que o campesinato age de acordo com um pensamento estruturado, uma racionalidade subjacente. Assim, nessa perspectiva, toma-se como foco o conservadorismo camponês, mas definido não pela simples resistência à mudança, mas sim por um pensamento racional contra qualquer intervenção que possa destruí-lo.

Concebendo a sociedade camponesa como uma sociedade de economia semicerrada, Foster analisa o problema da participação camponesa no desenvolvimento econômico capitalista, concluindo que o comportamento camponês é incompatível com o desenvolvimento econômico.

Contudo, desde que têm sido manifestadas preocupações não apenas com relação à esfera econômica do desenvolvimento, mas também com a sustentabilidade ambiental, cultural e política desse desenvolvimento, outras abordagens sobre a organização social têm recebido maior destaque.

Nesse contexto, e para os objetivos desse trabalho, para analisar a categoria analítica de camponês um autor de referência clássica é CHAYANOV (1976). O eixo central da teoria de Alexander Chayanov consiste na afirmação de que a unidade de produção familiar na agricultura é regida por princípios gerais de funcionamento interno que a torna diferente da unidade de produção capitalista. Dentre esses princípios, poderia-se destacar como principal componente da racionalidade econômica camponesa o que o autor chama de “balanço entre trabalho e consumo”, isto é, a relação entre o esforço exigido para a realização do trabalho e o grau de satisfação das necessidades da família. Assim, afirma que

“el grado de autoexplotación de la fuerza de trabajo se establece por la relación entre la medida de la satisfacción de las necesidades y la del peso del trabajo. (...)La producción del trabajador en la explotación doméstica se

detendrá en este punto de natural equilibrio porque cualquier otro aumento en este punto en el desgaste de fuerza de trabajo resultará subjetivamente desventajoso" (CHAYANOV, 1976:84-5)

Essa característica atribuída por Chayanov às unidades econômicas camponesas condiz muito proximamente com o que Sahlins fala sobre as sociedades tribais, quando afirma, em exemplo já citado nesse trabalho, que nessas sociedades "a produção cessa quando a quota doméstica se completa temporariamente" (SAHLINS, 1974:121).

CHAYANOV (1976) acrescenta que a relação entre o trabalho e o consumo é definida internamente na própria composição da família, ou seja, ao longo do período que vai da formação do casal até o momento em que os filhos passam a constituir novas famílias, e que, portanto, cada família constitui em suas diferentes fases um aparato de trabalho completamente distinto de acordo com sua força de trabalho, a intensidade da demanda de suas necessidades, a relação consumidor-trabalhador e a possibilidade de aplicar os princípios da cooperação complexa. No entanto, o autor sugere também que outro fator social menos definitivo, mas fundamental, no balanço entre trabalho e consumo é o padrão de vida tradicional, afirmando que este determina a amplitude das exigências de consumo e, assim, a aplicação da força de trabalho (CHAYANOV, 1981).

Analisando as semelhanças entre o "modo de produção doméstico" descrito por Chayanov e Sahlins, WOORTMAN (2001) destaca que, em ambos os casos, são os membros do grupo doméstico que determinam como a terra deve ser usada e o quanto se deve trabalhar. Dessa forma, nas comunidades descritas pelos dois autores o grupo doméstico "goza de considerável autarquia, sejam quais forem os fatores 'superestruturais' a interferir - via de regra o parentesco com seus princípios de solidariedade e reciprocidade". Ainda, o autor aponta como determinante o fato de tanto Sahlins quanto Chayanov analisarem

suas respectivas sociedades essencialmente como produtoras de valores de uso, enquanto o oposto histórico de ambas é o empreendimento burguês, voltado para o valor de troca (WOORTMAN, 2001:33).

Outro aspecto da economia camponesa identificado por Chayanov é a indivisibilidade dos rendimentos da produção, sendo impossível separar a parte da renda gerada pelo trabalho, pelo investimento de capital ou como renda da terra. É com esse rendimento indivisível que o produtor deverá prover, ao mesmo tempo, a empresa familiar dos recursos produtivos que necessita e a própria família do fundo de consumo necessário à produção. Essa estreita associação entre as duas esferas da vida social, a econômica e a familiar, também está presente nas populações tradicionais estudadas por Sahlins e por Diegues, como apresentado anteriormente.

Baseado nesses aspectos, CHAYANOV (1981) ressalta as diferenças fundamentais entre as unidades econômicas camponesa e capitalista. Afirma que uma empresa capitalista só pode aumentar sua intensidade de trabalho além do limite de sua capacidade ótima se a própria situação alterada de mercado força o ótimo na direção de maior intensidade. Na unidade de trabalho familiar a intensificação pode ocorrer mesmo sem essa alteração na situação de mercado, simplesmente pela pressão das forças internas da unidade, quase sempre devido ao tamanho da família ser desfavoravelmente proporcional à extensão de terra cultivada. Além disso, o produto do trabalho indivisível de uma família e, por conseguinte, a prosperidade da exploração familiar, não aumentam de maneira tão marcante quanto o rendimento de uma unidade econômica capitalista influenciada pelos mesmos fatores, porque o camponês trabalhador satisfaz melhor as necessidades de sua família, com menor dispêndio de trabalho, e reduz assim a intensidade técnica do conjunto de sua

atividade econômica.

Dessa forma, Chayanov explica os caminhos que levam os camponeses a terem uma racionalidade econômica própria, diferente da racionalidade capitalista. Essa diferença de racionalidade entre as economias de subsistência e a capitalista também pode ser inferida pelas descrições acerca da economia tribal, feita por Sahlins, e é apontada por Diegues entre as características das populações tradicionais, mostrando mais uma vez como as sociedades descritas pelos autores se aproximam conceitualmente.

Outro autor que se pode utilizar como referência para o melhor entendimento da categoria de camponês, este mais voltado para os aspectos antropológicos relacionados ao termo, é Eric Wolf. No livro "Sociedades Camponesas" (1976), Wolf enumera uma série de elementos constitutivos da estrutura organizacional dessas sociedades, de modo semelhante ao de Sahlins com relação às sociedades tribais, mesmo fazendo uma distinção entre formas camponesas e tribais. Dentre esses elementos, alguns conservam semelhanças com o que já foi apontado pelos demais autores. Por exemplo, Wolf afirma que o camponês é, a um só tempo, o agente econômico e cabeça de uma família, sendo sua propriedade tanto uma unidade econômica como um lar. Este autor também nota que existem casos em que um cultivador pode paralisar seus esforços de produção desde que estejam assegurados o seu mínimo de calorias e o seu fundo de manutenção, uma vez que não existiriam razões técnicas ou sociais que justificassem um esforço adicional a essa quota diária de trabalho.

WOLF (1976: 59) afirma que o camponês não está ligado somente à agricultura: "a agricultura poderá produzir as calorias de que um homem necessita, mas ele também tem de se vestir, construir casa, fazer recipientes e manufaturar os instrumentos necessários à agricultura",

demonstrando a pluralidade de atividades também encontrada nas populações tradicionais. De forma análoga, Wolf sustenta que assim como os camponeses fazem parte de uma ordem social mais vasta e se relacionam com ela através de suas coalizões, do mesmo modo participam de uma compreensão simbólica, uma ideologia, que se relaciona com a natureza da experiência humana. Tal ideologia consiste em atos e idéias cerimoniais e crenças, e esses conjuntos de atos e idéias preenchem diversas funções. O autor afirma também que "uma ideologia tem significado moral. Ela sustenta a 'vida reta' que assegura os laços sociais que mantém unida a sociedade; ajuda no controle das tensões que nascem no seio das transações entre os homens. E ainda reforça os sentimentos dos quais depende a continuidade social" (WOLF, 1976:130).

Em outro trabalho, quando discute os tipos de campesinato latino-americano, WOLF (2003:128) aponta novas características camponesas - principalmente entre os grupos aos quais chama de "comunidades corporadas fechadas" - que também podem ser observadas em populações consideradas tradicionais. Afirma, entre outros aspectos, que o papel da família nuclear na produção e na "exploração do eu" fica evidente na alta porcentagem de bens em cuja produção o indivíduo ou a família nuclear completa um ciclo de produção inteiro. Além disso, diz que:

"a necessidade de conservar as relações sociais em equilíbrio, a fim de manter o estado estável da comunidade corporada é internalizada pelo indivíduo como esforços conscientes e intensos para manter-se fiel aos papéis tradicionais, os quais tiveram êxito na manutenção do estado estável no passado. Deste modo, aparece uma forte tendência, no nível psicológico, de 'ênfasis a prática rotineira ininterrupta de padrões tradicionais'. Dessa forma, o indivíduo não carrega a cultura dessa comunidade de modo meramente passivo, como uma herança social aceita automaticamente, mas de maneira ativa. A adesão à cultura ratifica a sua posição de

membro de uma sociedade existente e funciona como passaporte para uma participação na vida da comunidade" (WOLF, 2003:129).

Para Wolf as comunidades camponesas são territoriais e a cultura do segmento camponês não pode ser entendida em termos dela mesma, mas como uma cultura parcial, relacionada com um todo maior.

Parece que, a partir dos trabalhos dos autores aqui tratados, já se tem elementos suficientes para afirmar que há uma estreita relação entre o que é atribuído às populações tradicionais e o que já é consolidado como característica camponesa. De fato, essa relação de sobreposição entre as noções fica ainda mais nítida quando se analisam os estudos de Antônio Cândido sobre os caipiras paulistas. O livro "Os Parceiros do Rio Bonito" (1977) sintetiza essas interseções no que chama de "modo de vida" da população caipira.

Logo no início, CÂNDIDO (1977:21) já expõe essa convergência de conceitos ao afirmar que, distante da sociedade de "folk" designada por Redfield, a cultura rústica dos caipiras paulistas "corresponderia melhor à *civilisation traditionnelle*, de Varagnac, ou ao conceito de cultura camponesa empregado por certos arqueólogos, etnógrafos e historiadores europeus". Essa correspondência também fica clara quando o autor aponta que a sociedade caipira tradicional elaborou técnicas que permitiram estabilizar as relações do grupo com o meio, 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; ou seja, a descrição da "sociedade caipira" engloba elementos que podem ser facilmente atribuídos tanto à definição de camponeses, quanto à definição de populações tradicionais.

CÂNDIDO diz ainda que para o caipira a agricultura extensiva, itinerante, foi um recurso

para estabelecer o equilíbrio ecológico, recurso para ajustar as necessidades de sobrevivência à falta de técnicas capazes de proporcionar rendimento maior da terra. Por outro lado, condicionava uma economia naturalmente fechada, fator de preservação de uma sociabilidade estável e pouco dinâmica.

Com relação à organização no espaço, Cândido diz que as características da vida caipira se prendem à coexistência e interferência de dois tipos de povoamento, o concentrado, que enquadra os núcleos urbanos, e o disperso, ao longo da zona rural. As relações de vizinhança, porém, constituem, entre a família e o povoado, uma estrutura intermediária que define o universo imediato da vida do caipira, e em função da qual se configuram suas relações sociais básicas. Nesse caso, a manifestação mais importante do trabalho coletivo é o mutirão. Este consiste essencialmente na reunião de vizinhos, convocados por um deles, a fim de ajudá-lo a efetuar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, limpa, colheita, construção de casa, fiação etc. Geralmente os vizinhos são convocados e o beneficiário lhes oferece alimento e uma festa, que encerra o trabalho. Mas não há remuneração direta de espécie alguma, a não ser a obrigação moral em que fica o beneficiário de responder aos chamados eventuais dos que lhe auxiliaram. Este ponto remete ao que SAHLINS (1974) afirma sobre a possibilidade, nas sociedades tribais, de se contar com o trabalho de vizinhos para ajudas em momentos críticos, como de colheita, por exemplo. Também se pode notar a importância da reciprocidade nesse tipo de sociedade, outro aspecto exposto por Sahlins.

Interessante perceber que Cândido descreve, em relação à cultura caipira, um "desamor pelo trabalho", que segundo ele estava ligado à desnecessidade de trabalhar, condicionada pela falta de estímulos prementes, à técnica sumária e, em muitos casos, à espoliação eventual da terra obtida por posse ou concessão, notando-se

então uma estreita relação com o descrito por Chayanov.

Resumindo, Cândido assim descreve a indissolução entre os diferentes aspectos da vida social do caipira:

"magia, medicina simpática, invocação divina, exploração da fauna e da flora, conhecimentos agrícolas fundem-se neste modo em um sistema que abrange, na mesma continuidade, o campo, a mata, o bicho, a semente, o ar, a água e o próprio céu. Dobrado sobre si mesmo na 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, 1977:175).

Finalmente, sobre as recentes transformações ocorridas na sociedade caipira e a manutenção do caráter tradicional, o autor ressalta que a conservação de traços aparece como fator de defesa grupal e cultural, representando o aspecto de permanência, enquanto a incorporação de novos traços representa a mudança. No entanto, a situação de crise por ele constatada deriva do fato de não se observar estabilização, ou perspectiva de estabilização imediata entre os dois processos, verificando-se uma perda de traços relativamente maior do que a aquisição compensadora de outros.

Portanto, o que Cândido e a análise das obras de Chayanov e Wolf, em contraposição aos estudos de Sahlins e Diegues, parecem demonstrar é que tanto a tradição pode ser incluída como uma característica camponesa, quanto a racionalidade vinculada ao uso da terra camponês é compartilhada pelas populações tradicionais, mostrando uma coerente interconexão de atributos entre as duas noções.

Interfaces com a conservação ambiental: operacionalizando noções

Raymond Firth, em seu livro "Elementos de Organização Social" (1974), já propunha um conceito ampliado de camponês, ao afirmar que:

"(...) para a discussão fora do campo europeu, convém

ampliar o sentido do termo camponês, a fim de abarcar outros tipos de pequenos produtores, tais como o pescador ou o artesão rural, que participam do mesmo tipo de organização econômica simples e vida em comunidade. Pode-se argumentar que existe quase tanta diferença entre os sistemas econômicos camponeses pastoril e de cultivo europeus quanto entre um cultivador oriental e seu irmão pescador que pode de fato ser também agricultor durante parte do tempo" (FIRTH, 1974:102)

Atualmente, no que diz respeito ao manejo de áreas de conservação, já se considera a permanência de populações desde que essas sejam enquadradas no sentido restrito do termo, como povos estaticamente primitivos. A partir da discussão apresentada, pode-se perceber que essa imutabilidade não só é ilusória como vai contra a sobrevivência de qualquer comunidade, seja ela camponesa, extrativista ou ribeirinha. Então, a partir do percurso de Firth, mas, no entanto, tomando um sentido inverso, propõe-se uma noção ampliada de populações tradicionais, que possua entre suas prerrogativas características comumente enquadradas tanto em outras definições de populações tradicionais quanto em definições de camponeses, tais quais uma relação de subsistência com o meio natural, que passe por um sistema de representações e simbolismos, utilize técnicas de baixo impacto ambiental que não sejam voltadas para obtenção de lucro, e que inclua a capacidade de incorporar as mudanças em suas tradições, como forma de reprodução da comunidade e do meio em que se encontra. Assim, mais importante do que a distinção estática entre categorias sociais vinculadas à agricultura e categorias vinculadas essencialmente ao extrativismo, estaria sendo considerado o contexto geral de inserção dessa comunidade no meio natural e na sociedade envolvente.

Essa definição ampliada de populações tradicionais implica em conseqüências importantes na escolha de estratégias de conservação dos elementos naturais. Por um

lado, estende o leque de comunidades que podem ser consideradas parceiras na manutenção da biodiversidade, como por exemplo pequenas comunidades rurais e populações que não são isoladas de centros urbanos, até então vistas como ameaças à manutenção dos ecossistemas. Segundo COCKS (2006), pouca consideração tem sido atribuída aos valores culturais que as florestas e os recursos naturais têm para as comunidades consideradas não-indígenas, ou cujo modo de vida incorporou modificações devido à modernização. Dessa forma, descartam-se grandes setores da população mundial que poderiam somar significativos esforços de conservação.

Vários autores têm demonstrado que abordagens de conservação da biodiversidade que são baseadas em valores culturais e religiosos são freqüentemente mais sustentáveis do que aquelas baseadas apenas em legislações e regulamentações. Considerar esses valores oriundos das concepções das populações tradicionais que não são necessariamente indígenas, ou “exóticas”, nas estratégias de conservação, atribui às áreas protegidas um significado inalcançável pela ênfase exclusiva na diversidade biológica, na manutenção da paisagem ou nos aspectos econômicos (COCKS, 2006), aumentando a possibilidade das estratégias de conservação ambiental se tornarem eficazes.

E, quando amplia-se o foco para além das unidades de conservação de proteção integral – ou seja, aquelas em que é vedada a presença humana –, aumenta-se exponencialmente a eficácia das estratégias de conservação. Porque, como aponta GLIESSMAN (2001:539), “devido aos efeitos profundos da atividade humana sobre todos os ecossistemas, não é mais possível preservar a biodiversidade natural simplesmente protegendo ecossistemas naturais da influência antrópica”.

O que aqui está sendo proposto é considerar que as populações tradicionais não são exclusivamente aquelas que mantêm padrões imutáveis ao longo dos séculos. Pelo contrário, seria justamente na sua capacidade de adaptação aos novos contextos, sem ferir os seus valores tradicionais, que estaria a sua sustentabilidade. Em conseqüência, as estratégias de conservação não precisam considerar como parceiras apenas aquelas comunidades que aparentam certo anacronismo: serão bem mais eficazes se se voltarem também para comunidades que não são convencionalmente consideradas tradicionais, como pequenas comunidades rurais, que não são exclusivamente extrativistas mas também agrícolas. Essas comunidades podem apresentar soluções criativas para equilibrar sua inserção no meio, conciliando produção agrícola alimentar, reprodução social e manutenção ecológica do ambiente, o que, em outras palavras, seria a sustentabilidade.

Conhecer, entender e aplicar essas soluções é justamente um dos pressupostos da agroecologia, que, de acordo com GLIESSMAN (2001), visa ser uma síntese entre esse conhecimento tradicional e o conhecimento e métodos ecológicos modernos. Nessa perspectiva, a própria agroecologia configuraria-se como um amálgama entre tradicional e moderno, perpetuação e mudança.

Outra decorrência possível a partir da adoção de uma noção mais abrangente de populações tradicionais relaciona-se com o sentido de tradição nela incluído. Enxergar a tradição como um componente mutável, flexível e, portanto, passível de reformulações pelas populações, permite fugir do mito do “bom selvagem ecológico” (*Ecologically Noble Savage*), termo cunhado por REDFORD (1991) para designar a visão romanceada de que todas as populações tradicionais são conservacionistas, desde que se mantenham intocadas, e apresentam via de

regra uma superioridade intrínseca em seus sistemas de uso de recursos, gerando sustentabilidade e preservação da diversidade animal e vegetal.

O estudo da literatura apresentada demonstrou, opostamente, que o modo de vida tradicional não é resultado de uma imutável "tendência natural" a viver de forma sustentável, mas sim de um equilíbrio entre necessidades e exigências do meio físico. E, nesse equilíbrio, mais do que valores conservacionistas similares aos valores da sociedade urbano-industrial, estão em jogo as próprias condições de reprodução social dessas comunidades.

Como destaca HOLT (2005), a noção de conservação ambiental, tal qual nós a conhecemos, emerge quando se encontra diante de uma situação de escassez, devida à superexploração dos elementos naturais. Dessa forma, segundo a autora, as populações tradicionais são colocadas em uma situação de "cath-22", ou seja, em um círculo vicioso, sem possibilidade de saída: quando vivem em um contexto de baixa densidade demográfica e abundância de elementos naturais, não apresentam uma preocupação ambiental de acordo com os critérios conservacionistas; contudo, à medida que incorporam atividades econômicas e tecnologias para sua sobrevivência em contextos de mudanças, essa incorporação é tida como evidência de que perderam suas tendências "naturalmente conservacionistas" e são alijadas dos processos de tomada de decisão em prol da preservação das áreas em que habitam.

HOLT (2005:201) afirma que "conservação" não é um estado natural, uma forma de ser, mas uma "resposta à percepção das pessoas sobre o estado de seus ambientes naturais e um desejo de modificar seus comportamentos para ajustá-los a novas realidades". Portanto, em vez de focalizar o debate na questão sobre as populações serem ou não naturalmente

conservacionistas - na expectativa de uma resposta do tipo "sim" ou "não" -, os esforços devem se concentrar em identificar as condições que podem fomentar a conservação em uma determinada comunidade. Como exemplo, a autora cita que não é incomum existirem nas comunidades instituições que regulem o manejo das áreas coletivas e cuja origem está mais relacionada à atenuação de conflitos na utilização dessas áreas do que em promover a sustentabilidade dos recursos, mas, ainda assim, essas instituições fornecem experiência e infraestrutura que podem ser usadas para lidar com problemas ecológicos, como superexploração de elementos naturais.

Essa perspectiva aponta para novos caminhos em uma abordagem que relacione populações tradicionais e conservação. Em um primeiro momento, ressalta a necessidade de se ter em mente que nenhuma população é imune a mudanças, permanecendo intacta quando todo o ambiente ao seu redor é alterado. Por isso, torna-se importante conhecer como as populações tradicionais interpretam e reinterpretam suas tradições e formas de lidar com a natureza, para que essas noções sejam consideradas ao se desenvolver planos de manejo para áreas protegidas e para se manter as estruturas necessárias para que esse equilíbrio com o meio persista, entre elas a disposição das terras e condições econômicas de reprodução da comunidade. Como afirma ABREU (2005:20), é necessário criar as bases estruturais para a produção de serviços ambientais para a nação e a humanidade, sendo que tais serviços "fundamentalmente precisam ser remunerados pela sociedade nacional ou internacional".

Segundo esta autora, essas populações tradicionais que habitam o ambiente rural poderiam ser vistas como "embriões de uma nova camada social", que, para vencer a crise econômica e aproveitar as "brechas" dos resultados da questão ecológica, reinventam sua

profissão de forma criativa – por exemplo, associando atividades de produção agrícola e de comercialização de produtos da floresta a atividades no setor de ecoturismo, artesanato etc. – estando sua reprodução social ancorada em um território ou localidade, e em sistemas de redes sociais fundadas em contatos interpessoais, cujas experiências estimulam novos rearranjos de organização coletiva.

Nesse sentido, esses grupos sociais tornam-se populações tradicionais “pela adesão a um contrato ou pacto social que orienta, regulamenta e controla os comportamentos e atitudes dessas populações diante do ambiente natural” (ABREU, 2005:45). Esse pacto social a que a autora se refere seria uma “decorrência natural das necessidades adquiridas no contato com novos grupos humanos e do fato dessas populações estarem atualmente articuladas com a economia mundial, através da comercialização de produtos florestais” (ABREU, 2005:46).

Por outro lado, a partir do momento em que se entende conservação ambiental como uma construção social, desenvolvida como resultado de experiências de aprendizado e com uma conexão inexorável a instituições políticas e sociais que influenciam no manejo dos recursos, é possível extrapolar “a percepção estática de ‘conservacionistas naturais’ para um entendimento mais refinado sobre os regimes de utilização dos recursos” (HOLT, 2005:210), possibilitando, então, um necessário avanço das estratégias de conservação.

Como afirmam WEST e BROCKINGTON (2006), as áreas naturais protegidas têm se revelado um instrumento de disputa em torno de identidades e uso de recursos. Por isso, tornam-se cada vez mais necessárias estratégias de conservação em que a complexidade social receba tanta atenção quanto a complexidade biológica. Melhores discussões entre campos distintos como as ciências biológicas, as ciências sociais e as populações locais, tanto ao se

estabelecer uma unidade de conservação quanto ao se mediar conflitos depois de seu estabelecimento, são fundamentais para aumentar o sucesso dos esforços de conservação.

À guisa de conclusão

No estado atual de degradação ambiental e disparidades sociais, não é fácil a relação entre sociedade e natureza e, portanto, não serão soluções simplistas como a exclusão de comunidades inteiras de áreas de preservação, tampouco a rotulação de determinadas comunidades como detentoras da sabedoria tradicional e, portanto, aptas a se encarregarem da conservação, que trarão benefícios efetivos em busca de uma melhor forma de se estabelecer uma relação sustentável e democrática entre sociedade e natureza.

Por outro lado, imaginar que apenas as populações tradicionais são aquelas que podem conservar o meio ambiente é excluir das possibilidades de conservação ambiental um leque importante de outros atores que podem contribuir com o desenvolvimento ambiental e socialmente sustentável. A agroecologia, na medida que se propõe a estabelecer uma efetiva interação entre os processos sociais tradicionais e modernos, poderá se transformar, pela ação teórica e política de seus propositores, em um caminho relevante para uma relação mais conservacionista da natureza e menos excludente nas relações sociais.

Referências

- ABREU, Lucimar S. **A construção da relação social com o meio ambiente entre agricultores familiares da Mata Atlântica brasileira.** Jaguariúna: Embrapa Meio Ambiente. 2005.
- CÂNDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida.** 4.ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades. 1977.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & ALMEIDA, Mauro W.B. "Indigenous People, Traditional People and Conservation in the Amazon". *Deadalus*. 129(2):315-338, 2000.
- CHAYANOV, Alexander V. **La organización de la unidad económica campesina**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. 1976.
- CHAYANOV, Alexander V. Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas. In: GRAZIANO DA SILVA, J.; STOLKE, V. **A questão agrária**. São Paulo: Brasiliense. 1981.
- COCKS, Michelle. Biocultural Diversity: Moving Beyond the Realm of 'Indigenous' and 'Local' People. *Human Ecology* 34 (2): 185-200, April 2006.
- DIEGUES, Antônio Carlos. **O Mito moderno da natureza intocada**. 5ª edição. São Paulo: Hucitec. 2004.
- FIRTH, R. **Elementos de organização social**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- FOSTER, George. "La sociedad campesina y la imagen del bien limitado" In: LEOPALDO, P. & BARTOLOMEU, E. **Estudios sobre el campesinato**. Buenos Aires: Ediciones Periferia, 1974.
- GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, A., BECK, U., LASH, S.. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.
- GLIESSMAN, Stephen R. **Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável**. 2.ed.. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001
- HOBBSAWN, Eric. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1984.
- Holt, Flora Lu. The Catch-22 of Conservation: Indigenous Peoples, Biologists and Cultural Change. *Human Ecology*, 33 (2): 199-215, April 2005.
- MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- PRADO, Emiliano D. do. "**Vila Ilze**": o viver fragmentado do "Bóia Fria" – um estudo sobre o cotidiano dos trabalhadores volantes de Itapira. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n.], 2001.
- REDFORD, K. H. The Ecologically Noble Savage. *Cultural Survival Quarterly* 15:46-48. 1991.
- SAHLINS, Marshal. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1990.
- SAHLINS, Marshal. **Sociedades tribais**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1974.
- WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. São Paulo: Cortez/ Unicamp. 1992.
- WEST, Paige; Brockington, Dan. An Anthropological Perspective on Some Unexpected Consequences of Protected Áreas. *Conservation Biology* 20 (3): 609-16, 2006.
- WOLF, Eric. **Sociedades camponesas**. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1976
- WOLF, Eric. **Tipos de campesinato latino-americano: uma discussão preliminar. Antropologia e poder**. Brasília: Universidade de Brasília, 2003.
- WOORTMANN, Klass. **O Modo de produção doméstico em duas perspectivas: Chayanov e Sahlins**. Série Antropologia 293. Brasília, 2001.
- WOORTMANN, Klass. "Com parente não se negueia". O campesinato como ordem moral In: **ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO 87**, Brasília/Rio de Janeiro: Editora UnB/Tempo Brasileiro, 1990.