

SUSTENTABILIDADE E POLÍTICAS DE DESENVOLVIMENTO

POPULAÇÕES TRADICIONAIS: INTRODUÇÃO À CRÍTICA DA ECOLOGIA POLÍTICA DE UMA NOÇÃO

Henry T. Barretto Filho

Introdução

Nos marcos do debate em torno do suposto problema da presença de grupos humanos em áreas protegidas – definidas como instrumentos de conservação da biodiversidade *in situ* – forjou-se uma noção que tem sido empregada com liberalidade para referir-se a grupos sociais historicamente específicos e distintos entre si. “População tradicional” tornou-se uma “categoria-ônibus” (ESTERCI, 2001) para aludir, no Brasil, a grupos sociais que, conquanto culturalmente distintos no tecido da sociedade nacional e caracterizados por formas cultural e historicamente específicas de apossamento da terra e de apropriação dos recursos naturais, estão desprovidos de tratamento legal diferenciado¹ que reconheça o seu direito às terras que tradicionalmente habitam, tais como índios e grupos remanescentes de quilombos (cf. LIMA, 2001b). A noção é ambivalente, pois, ao tempo em que opera como categoria residual de sentido negativo, abrangendo tudo o que não é índio, nem quilombola, nem seringueiro (como sugeriram LIMA & ROLA, 2001), abarca e compreende todas estas categorias – e outras mais – de grupos sociais cuja distintividade cultural se expressaria em termos de territorialidades específicas.

Neste trabalho proponho-me a esboçar uma sociogênese da noção de “populações tradicionais” e uma crítica sociológica do seu emprego na caracterização dos conflitos envolvendo grupos sociais residentes em – ou nas imediações de – áreas protegidas, em particular as estabelecidas na Amazônia brasileira. O foco na Amazônia justifica-se, entre outros fatores, pelo fato daquela noção ser sistematicamente empregada no âmbito das políticas de conservação e “desenvolvimento sustentável” dirigidas à região, desde 1988 pelo menos, para identificar e fazer conhecer as sociedades camponesas ditas “históricas”, oriundas da incorporação colonial da região amazônica – os caboclos. Como observa Lima (1999), caboclo é uma categoria de classificação complexa que articula dimensões

1. Ou estavam, posto que, como assinalo a seguir, um dos efeitos da aprovação da Lei n. 9.985, de 18/7/2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), foi o estabelecimento de um estatuto das populações tradicionais embutido em seus dispositivos.

raciais, geográficas e de classe, representando para o senso comum – mas não só para este, como mostrarei adiante – o tipo humano característico da população rural da Amazônia, na galeria dos tipos regionais brasileiros. Esse tipo de formação social camponesa característico da região, que seria marcado por uma forma particular de organização social, uso dos recursos naturais e ocupação do espaço (LIMA, 2001b), ou por um dado modelo sociocultural de adaptação ao meio (ARRUDA, 1997: 353), por sua vez, tem sido contemporaneamente recoberto pela noção de “população tradicional”, recentemente convertida em categoria jurídica e *démarche* institucional para lidar com os grupos sociais da região. Assim sendo, uma antropologia atual do “sistema social caboclo” (NUGENT, 1993), como um dos segmentos das sociedades não-urbanas contemporâneas da Amazônia, não pode passar sem uma análise crítica da noção que me proponho focar aqui.

Analiso, assim, os elementos constitutivos da noção de “população tradicional” e suas implicações por meio de dois eixos. Primeiro, reconstituo como a noção se configura no âmbito do conservacionismo internacional. Em seguida, resenho as formulações de autores brasileiros contemporâneos que ajudaram a plasmar o seu conteúdo na conjuntura do debate sobre a conservação da biodiversidade nos trópicos. Para tanto, me apoio e dialogo com autores que já abordaram este problema de distintas perspectivas (VIANNA, 1996; CUNHA & ALMEIDA, 1999; ADAMS, 2000a, b; SCHWARTZMAN, 2000).

A perspectiva analítica aqui privilegiada situa-se dentro do conjunto de questões presentes nos estudos de história ambiental e ecologia política que tomam “as idéias como agentes ecológicos” (WORSTER, 1991: 211; cf. tb. DRUMMOND, 1991). A noção de “população tradicional” expressa um conjunto de valores culturais coletivos relativos ao meio ambiente – percepções, valores e estruturas de significação que orientam e estão na origem de certas políticas ambientais. Vocábulo incorporado ao nosso atual diálogo com o mundo natural e ao léxico dos organismos governamentais com responsabilidades pelo meio ambiente, a noção produz efeitos nas disputas simbólicas constitutivas da micropolítica das lutas camponesas em torno do acesso aos fatores de produção e nos processos políticos que influenciam os direitos territoriais – tema caro à ecologia política (MOORE, 1995). Na medida em que os significados culturais e as lutas simbólicas não são simples expressões da base material das formações sociais, mas forças constitutivas que também moldam a história e afetam a transformação material, cumpre constatar que a noção de “população tradicional” é parte importante da *situação histórica*² das sociedades caboclas contemporâneas da Amazônia. Por um lado, representa o molde conceitual constituído para lidar com e fazer conhecer esses grupos sociais, em princípio, sociologicamente invisíveis; por outro, é objeto do trabalho histórico ativo de posição em situação realizado por esses mesmos grupos, que muitas vezes se apropriam da noção, situando-a e situando-se face a ela, definindo o que conta como “população tradicional”.

2. No sentido em que Oliveira Filho (1988) cunhou o conceito e considerando o modo como Viveiros de Castro (1999) o emprega.

As preocupações expressas aqui refletem a microrregião e o segmento historicamente específico do campesinato amazônico junto aos quais desenvolvi minha pesquisa de campo de doutorado.³ Se consideramos seriamente a estrutura de agência característica do meio ambiente biofísico, o fato de falar do Baixo Rio Negro é especialmente significativo, pois quase toda a literatura sobre sociedades caboclas focaliza grupos rurais das várzeas dos rios de águas brancas do Médio e Baixo Solimões-Amazonas e seus afluentes. Se, como sugere Nugent (1993), as sociedades caboclas da Amazônia padecem de relativa invisibilidade sócio-política e se as formações sociais camponesas da região são problemáticas para a antropologia, aquelas situadas na microrregião do Baixo Rio Negro ainda mais. Oriundas, em sua maioria, das várzeas dos rios de águas brancas, elas ocupam, hoje, um espaço ambiental e epistemológico intersticial, entre, de um lado, os estudos sobre as estratégias adaptativas e os sistemas sociais caboclos das várzeas de águas brancas e, de outro, as análises sobre as respostas adaptativas às pressões ambientais resultantes da oligotrofia geral dos ecossistemas de águas pretas, elaboradas pelos povos indígenas do Alto Rio Negro.⁴ Ou seja, nem “outros originários” e “genuínos”, como os índios “do alto”, e “outros” ainda mais “incompletos” e “invisíveis”, posto que negligenciados pela pesquisa etnográfica contemporânea sobre caboclos da Amazônia. Campo fértil, portanto, para a generalização do emprego da noção de “população tradicional”.

A Invenção das “Populações Tradicionais” no Âmbito do Conservacionismo Internacional

O reconhecimento da existência de “estilos de vida tradicionais” no âmbito do conservacionismo internacional deu-se na conjuntura da incorporação oficial do princípio do zoneamento à definição das áreas protegidas e do surgimento das preocupações em relacionar conservação da biodiversidade *in situ* com o desenvolvimento sócio-econômico à escala local na gestão dessas áreas. Essas mudanças são mais visíveis no âmbito

-
3. A pesquisa visava analisar antropologicamente as unidades de conservação de proteção integral – parques nacionais, reservas biológicas e estações ecológicas – na Amazônia brasileira, definidas como instrumentos de política ambiental. Por meio de uma etnografia comparada de duas dessas unidades – o Parque Nacional do Jaú e a Estação Ecológica de Anavilhanas –, situadas na microrregião do Baixo Rio Negro, nas zonas rurais dos municípios de Manaus, Iranduba, Novo Airão e Barcelos, tentei, entre outras coisas, estimar os efeitos da criação e da implementação dessas duas áreas protegidas na paisagem social local (BARRETTO FILHO, 2001). A pesquisa foi feita com o apoio das seguintes fontes, às quais gostaria de agradecer: Dotação 66AB do Programa Ford/Anpocs de Dotações para Pesquisa em Ciências Sociais/1997; Predoctoral Grant # 6289 da The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research; e Apoio CSR 103-98 do Programa Natureza e Sociedade WWF/Ford.
 4. Moran toma essas respostas adaptativas, descritas pela pesquisa etnográfica e etnobiológica contemporânea, como um padrão adaptativo geral característico da “ecologia das populações humanas” dos rios de águas pretas (MORAN, 1990: 168 e seguintes).

das formulações e orientações produzidas nos fóruns internacionais de discussão sobre os estatutos, os objetivos e as metodologias de gestão das áreas protegidas.⁵

Muito antes de evidenciar-se para os planejadores da conservação da natureza o problema da ocupação humana e do uso dos recursos das áreas protegidas, em caráter temporário ou permanente, por populações locais, o princípio geral para parques nacionais enunciado na I Conferência Mundial sobre Parques Nacionais (Seattle/1962) admitiu a possibilidade de, na prática, existirem exceções à regra geral de ampla proteção legal contra a exploração de seus recursos naturais ou qualquer outro dano ocasionado pelo homem. Tais “exceções”, relacionadas a direitos privados de habitação, agricultura, pecuária, prospecção mineral e caça porventura existentes antes da criação do parque, deveriam ser manejadas como tais – ou seja, dever-se-ia aspirar à redução ou ao fim das mesmas (AMEND & AMEND, 1992: 459). Dadas as dificuldades de definir uma área inteira por uma categoria apenas, pela primeira vez foi proposta a divisão dos parques em zonas, definindo as atividades permitidas e proibidas em cada uma delas.

Prosseguindo em sua tentativa de estabelecer uma definição unitária de parque nacional de aplicação mundial, a União Internacional para a Conservação da Natureza (doravante IUCN), em sua 11^a assembléia geral, celebrada em Banff, no Canadá, em 1972, incorporou oficialmente o princípio do zoneamento à definição de parque nacional. Esta decisão foi ratificada no II Congresso Mundial sobre Parques Nacionais e Áreas Protegidas, realizado em Yellowstone no mesmo ano. A anexação do zoneamento ao conceito de parque nacional trouxe consigo o reconhecimento de que comunidades humanas com características culturais específicas faziam parte dos ecossistemas a serem protegidos, na figura das “zonas antropológicas”.⁶ Desse modo:

el concepto de parque nacional se amplió con *el principio de zonificación por el cual se reconoce a los pobladores del área como parte del ecosistema* (mediante la aceptación de zonas antropológicas protegidas), que ejecutan una agricultura tradicional adaptada al ecosistema y cuya herencia cultural es valiosa conservar y proteger (AMEND & AMEND, 1992: 461 – grifo meu).⁷

-
5. Refiro-me, aqui, às assembléias gerais da União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN) e aos Congressos Mundiais sobre Parques Nacionais e Áreas Protegidas, que têm sido promovidos pela Comissão de Parques Nacionais e Áreas Protegidas da IUCN em conjunto com o WWF Internacional, a Comunidade Econômica Européia e os Bancos Interamericano de Desenvolvimento e Mundial. Os Congressos Mundiais têm se realizado a cada década desde 1962 – quando foi realizado o primeiro, em Seattle – com o objetivo de promover o desenvolvimento e o manejo mais efetivo dos *habitats* naturais do mundo, de modo que estes possam oferecer a sua máxima contribuição para sustentar a sociedade humana. O mais recente foi realizado em Durban, na África do Sul, 2003. Cf. Barzetti (1993) e IUCN (1992).
 6. São elas: zona de ambiente natural com culturas humanas autóctones, zona com antigas formas de cultivo e zona de interesse especial.
 7. Doravante, todos os itálicos em citações de textos, incluindo legislação, correspondem a ênfases minhas.

Admitindo que o manejo demasiado restritivo é contraproducente aos princípios da conservação, não se adequando às situações encontradas na maioria das áreas protegidas do mundo, os Amend sugerem ser indispensável “fortalecer *el principio de la zonificación*, que en casos bien definidos *permite la presencia a largo plazo de asentamientos humanos*, involucrándolos al máximo en el manejo del parque” (1992: 462).

Reconheceram-se, assim, culturas originárias, autóctones, que efetuavam uma agricultura tradicional, supostamente adaptada ao ecossistema, e cuja herança cultural se considerava valiosa, apenas mediante a sua aceitação das zonas em que seriam administradas. É importante observar, como faz Nitsch, que “zoneamento é negativo” “não é outra coisa que [não] proibição abrangente, aplicada simultaneamente a todos os lugares [de um] território em questão” (1994: 502). É um aspecto da polícia administrativa, que representa forte intervenção no ordenamento e regulação da apropriação do espaço. A definição dos povos autóctones e originários como partes dos ecossistemas a serem protegidos, portanto, enquadra a diversidade cultural nos desígnios da conservação, numa clara expressão de *enforced primitivism*.⁸

Do mesmo modo, a 12ª assembléia geral da IUCN, em 1975, no Zaire, ao admitir que o estabelecimento de áreas protegidas poderia ocasionar a expulsão ou o reassentamento forçado de grupos étnicos, alertou formuladores e executores de políticas públicas para que o estabelecimento daquelas áreas não trouxesse como consequência a desagregação cultural e econômica dos grupos que não afetavam a integridade ecológica da área: “el establecimiento de áreas protegidas no debe traer como consecuencia el desalojo de indígenas o causar la ruptura de sus estilos de vida tradicionales, *siempre y cuando estos grupos no afecten la integridad ecológica del área*” (apud AMEND & AMEND, 1992: 461).

O III Congresso Mundial de Parques Nacionais e Áreas Protegidas, realizado em Bali, na Indonésia, em 1982, é tomado por analistas e comentadores (BRITO, 1995; DIEGUES, 1996) como marco da preocupação com o desenvolvimento na definição do conceito de parque nacional. Refletindo as idéias expressas no clássico manual sobre planejamento de parques na América Latina de Kenton Miller (MILLER, 1982), que foi a figura de maior destaque no Congresso, as formulações oriundas deste postulavam que os parques deveriam desempenhar papel fundamental no desenvolvimento nacional e na conservação. Também, o III Congresso

reafirmou os direitos das *sociedades tradicionais* à sua 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

8. “The automatic assumption that indigenous peoples will accept or even welcome cultural stasis as a condition of their involvement in conservation management” (CLAD, 1984: 69).

as sociedades que tradicionalmente manejavam os recursos naturais e autoridades das áreas protegidas (DIEGUES, 1996: 100).

Um dos produtos do III Congresso foi um manual sobre manejo de áreas protegidas nos trópicos (MACKINNON ET AL., 1990). Nele há um capítulo inteiro dedicado ao tema da integração das áreas protegidas aos programas de desenvolvimento regional e outro à relação entre áreas protegidas e populações locais. Ambos sintomaticamente situados sob a rubrica de “obtenção de apoio para áreas protegidas” (Parte B) e não sob a rubrica das “bases para o estabelecimento de áreas protegidas” (Parte A).

O capítulo 5 sugere princípios para integrar

el desarrollo y el manejo de áreas protegidas con otras formas de utilización del suelo rural [...], trata algunas de las relaciones positivas y negativas que pueden existir entre un área protegida y sus alrededores, *sugiere como pueden reducirse los conflictos y habla de los beneficios a las comunidades locales* (MACKINNON ET AL., 1990: 81).

Busca-se demonstrar que as áreas protegidas melhoram as perspectivas de um “desenvolvimento sustentado” e propõem-se algumas maneiras de integrá-las ao processo de desenvolvimento em várias áreas: silvicultura, aproveitamento da vida silvestre e outros recursos naturais, turismo, agricultura, obras públicas, geração de empregos etc. – além das funções de estabilização do clima, dos ciclos hidrológicos e dos solos. Ao fazê-lo, tenta seduzir os responsáveis pela formulação e execução de políticas de desenvolvimento para a conservação por meio de áreas protegidas.

No capítulo 6, o manual nota que os governos têm criado áreas protegidas sem conhecimento adequado das populações que vivem nas áreas assim delimitadas e que “el éxito de manejo dependerá del *grado de aceptación y apoyo que las comunidades vecinas le concedan*” (1990: 109). Sugere-se que os *pobladores* podem beneficiar-se de muitas maneiras com as áreas protegidas, embora seja necessário estabelecer restrições que limitem a exploração das mesmas, para que cumpram o seu objetivo primário de proteção. É assim que, “para *brindar cierta compensación* cuando el establecimiento de una reserva hace que las comunidades rurales pierdan sus privilegios o derechos tradicionales de cosecha” (1990: 117), propõe-se a preferência local na promoção de oportunidades de geração de empregos e o desenvolvimento das zonas de amortecimento ou tampão (*buffer zones*).⁹ As propostas de compensação e substituição, que começam a delinear-se nesse momento, vieram a constituir o alicerce das iniciativas denominadas

9. Nessas zonas, poder-se-ia aproveitar diretamente, em caráter sazonal, temporário ou permanente, os recursos naturais no interior das áreas protegidas, sob forma controlada, manejada e em bases ecológicas – por meio do pastoreio, da coleta de produtos florestais não-madeireiros, da pesca etc. –, de modo a reduzir a dependência sobre os produtos aproveitáveis na área.

“projetos integrados de conservação e desenvolvimento” (*Integrated Conservation and Development Projects*; donde o acrônimo ICDPs).

Os ICDPs surgiram para repor a abordagem das “cercas e multas” – “*fences and fines*” *approach* – como técnica de manejo de áreas de proteção integral, em virtude dos conflitos resultantes desta como prática rotineira de minimizar os “impactos humanos” e desencorajar as atividades “ilegais” nas áreas protegidas: “hay que reconocer que la eliminación radical de la ocupación humana, como única estrategia de manejo explicitamente mencionada en los documentos, no se adapta a las realidades encontradas en la mayoría de los parques del mundo” (AMEND & AMEND, 1992: 462). Formuladores e planejadores destas passaram a propor, então, como condição *sine qua non* para o êxito a longo prazo do seu manejo, a inclusão da cooperação e do suporte das “populações locais”. Representando, para alguns, “the vanguard of what will undoubtedly be a broad array of initiatives attempting to link conservation and development” (BRANDON & WELLS, 1992: 557),¹⁰ sob a rubrica ICDP reúne-se amplo e diversificado leque de iniciativas que tentam articular a conservação da biodiversidade em áreas de proteção integral com o desenvolvimento sócio-econômico para grupos humanos em escala local, ofertando fontes alternativas de renda que não ameacem a flora e a fauna das áreas protegidas. Como observa Lima, em outro tom, “projetos integrados apresentam a intenção de promover a melhoria das condições de vida da população como ‘retorno’ por sua cota de sacrifício e como incentivo à sua aceitação da proposta de preservação” (LIMA, 1997: 288).

Voltando ao manual originário do Congresso de Bali, ali se enfatiza que

es imperativo realizar estudios socioeconómicos sobre las comunidades que pudieran afectarse por las decisiones de manejo de un parque. Estos estudios deben definir la diversidad étnica de las comunidades e su estructura social, incluyendo la ubicación y proximidad de grupos emparentados o los centros en donde se realicen rituales, intercambios de manufacturas o cualquier otra actividad importante para la comunidad. Dicho enfoque proporcionará una percepción profunda de las comunidades autóctonas y podrá evitar los malos entendidos y posibles problemas al establecer políticas de manejo en un parque (MACKINNON ET AL., 1990: 111).

Impossível não reconhecer nas recomendações do manual a analogia com o esquema da estratégia do “desenvolvimento comunitário”, tal como proposta por Bastide. Este autor divide esse processo da seguinte forma. A primeira etapa consistiria no estudo cuidadoso da população sobre a qual se vai agir, o conhecimento da cultura em todos

10. Assumindo a interdependência dos sistemas humanos e não humanos e que os desafios do desenvolvimento e da conservação são inextricáveis (IUCN, 1984), a filosofia central dos ICDPs revela-se na linguagem usada para descrevê-los: “‘community-based’ programs, employing ‘participatory’ methods to simultaneously ‘empower’ rural residents and conserve threatened species [and biodiversity]” (BARRETT & ARCESE, 1995: 1073).

os detalhes e setores – “que é exatamente a tarefa do etnólogo”. Segundo ele, é pela tarefa do etnólogo que se deve começar: a “pesquisa minuciosa e paciente das especificidades sociais ou culturais da população” (BASTIDE, 1979: 108). A segunda etapa da estratégia consistiria em

descobrir, no interior da cultura considerada, *fatores* que poderiam possibilitar a facilitação do desenvolvimento, em especial aqueles *que permitissem aos interessados compreender, primeiro o interesse da mudança, depois entusiasmar-se por ela*, em suma, *participar do trabalho dos peritos ou dos engenheiros sociais* (BASTIDE, 1979: 109).

Substitua-se “desenvolvimento” e “mudança” por “conservação” e “área protegida”, e compreenderemos o sentido das propostas dos planejadores da conservação.

O reconhecimento de que as instituições nativas funcionam, portanto, subordinada-se ao interesse prático dos estudos e à preocupação marcada com a harmonização das situações de conflito e das relações assimétricas dominantes no estabelecimento de decisões de manejo. Esta é a tarefa prática que, nos marcos desse modelo de conservação, os cientistas sociais têm sido chamados a cumprir. Predomina aqui o “modelo cartesiano” na concepção das relações entre teoria e prática nas ciências sociais – que implica o controle das forças sociais pela razão e o conseqüente domínio do homem, como parte de uma ação planejada (BASTIDE, 1979: 1 e seguintes). O planejamento de áreas protegidas sensível à dimensão cultural justifica-se, assim, em função do desejo de implementá-las a baixo custo social, harmonizando os conflitos e as assimetrias. Como observa Gray, “los pueblos locales son estudiados para hacerlos cambiar sus formas de producción y así llevar adelante los objetivos paralelos de la conservación y el lucro para los ingenieros” (1992: 26-7).¹¹

Em 1986, em Ottawa, Canadá, a IUCN realizou a conferência “Conservação e Desenvolvimento: Pondo em Prática a *World Conservation Strategy*”.¹² Segundo

11. A essa altura, o debate sobre grupos humanos em parques já havia conquistado audiência mais vasta que a das organizações conservacionistas. O diretor de pesquisa da ONG Cultural Survival e editor da revista homônima, em editorial do número especial “Parks and People” (vol. 9, n. 1, fev. 1985), critica a expulsão das populações humanas das áreas protegidas e expõe quais seriam, para ele, as funções destas: “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 more acceptable to 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: 2). Diegues endossa esta razão para se manter as “populações tradicionais” em áreas protegidas: “fazer com que elas [possam] *absorver, de maneira mais adequada, as mudanças sócio-culturais* provindas da sociedade mais ampla, tecnológica e industrial. Este *fator de amortecimento daria mais tempo e oportunidade* a essas populações de recriarem [...] suas relações com a natureza, em virtude das mudanças vindas de fora” (1996: 101).

12. Em 1980, atendendo a uma solicitação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (Pnuma), a IUCN, junto com aquele programa e o WWF, elaboram e publicam a *World Conservation Strategy* (IUCN 1984). Nela formulam-se explicitamente as ações requeridas tanto

Diegues, foi quando, pela primeira vez, “a situação dos povos tradicionais que vivem em parques” foi tratada de forma clara e explícita (1996: 103). O Workshop n. 3, que tratou dos “povos tradicionais” e o desenvolvimento sustentado, reconhecendo a relação particular que esses povos mantêm com a natureza, convocou governos, ONGs e outras instituições a assegurar-lhes: a) “participação no controle do uso dos recursos compartilhados”; b) “consulta e acordo [...] no estabelecimento e manutenção de parques”; e c) “que os governos nacionais dediquem atenção necessária às necessidades e aspirações dos povos tradicionais cujos territórios serão afetados pela criação de parques e reservas” (DIEGUES, 1996: 103). Segundo a mesma fonte, essa conferência teria recomendado de modo mais incisivo que os povos tradicionais não deveriam ter seu modo de vida alterado se decidissem permanecer na área do parque, ou que não seriam reassentados fora dela sem seu consentimento.

Assim, tudo se passa como se a IUCN, o Pnuma, o WWF e outras organizações internacionais tivessem, paulatinamente, chegado a reconhecer efetivamente os direitos dos “povos tradicionais”, entre os quais se destaca o direito à “autodeterminação”.¹³ Mas quem são esses “povos tradicionais”? Como eles são definidos, caracterizados e figurados por essas agências? Um conjunto de fatores vinculados, por um lado, à dinâmica sócio-política propriamente dita e, por outro, ao desenvolvimento da pesquisa científica pode nos ajudar a entender esse processo, posto que foram, paralela e simultaneamente, entretecendo a definição social do “problema” dos “povos tradicionais” face à conservação dos recursos vivos.

Primeiro, é importante destacar a própria resistência nativa e/ou autóctone à implantação de áreas protegidas, principalmente em África e no Sudeste Asiático, em que os sistemas de conservação são identificados à *colonial rule*. A resistência nativa à agenda

para aumentar a eficácia da conservação, quanto para integrá-la ao desenvolvimento. Ao “explicar a contribuição da conservação dos recursos vivos para a sobrevivência humana e o desenvolvimento sustentado”, a *Estratégia* enfatizou a manutenção dos processos ecológicos essenciais, a preservação da diversidade genética e o uso sustentado das espécies e dos ecossistemas como requisitos prioritários para: a sobrevivência e o desenvolvimento humanos; os programas de reprodução necessários para a proteção e o melhoramento das espécies; o progresso científico, a inovação técnica e a segurança de numerosas indústrias que empregam os recursos vivos; e o sustento de milhões de comunidades rurais e importantes indústrias. Gray discerne na *Estratégia* o embrião do viés neoliberal que ele criticaria na *Biodiversity Conservation Strategy*, qual seja, a modelagem dos programas de conservação de acordo com as lógicas do desenvolvimento e do mercado: “Explicando el valor económico de la conservación de la biodiversidad, las organizaciones [...] esperan hacer su estrategia atractiva a las fuentes de financiación internacionales como el Banco Mundial, gobiernos nacionales y, en particular, a las empresas privadas [que empregam recursos vivos]” (GRAY, 1992: 22).

13. Retorno a este ponto adiante, na segunda parte e nas considerações finais do artigo, chamando atenção para os limites desse horizonte de “autodeterminação” – dados pelas aspirações modernas de bem-estar e de níveis de consumo, via de regra, manifestadas por alguns desses grupos. Até que ponto as instituições conservacionistas internacionais estariam dispostas a reconhecer a autonomia desses grupos decidirem sobre o seu próprio futuro, principalmente se escolhessem um caminho distinto daquele vislumbrado para estes por aquelas?

conservacionista implicou na flexibilização da parte de seus formuladores e executores na direção de “farejar as resistências” para melhor levar adiante seus intuítos. Por sua vez, há mais do que “necessidades básicas” de geração de renda e de provisão de alimentos no uso e manejo contínuos de *habitats*, ecossistemas e espécies protegidas em reservas, por parte dos grupos sociais nativos dessas áreas. Caça, pesca, coleta e agricultura itinerante, enquanto práticas, articulam-se a inúmeras outras dimensões da vida social desses grupos e estão investidas de valores outros, e de uma importância que não é só de subsistência (ver MURRIETA & WINKLERPRINS, neste volume).

Em seguida, deve-se considerar o resultado do aprofundamento do conhecimento sobre as especificidades culturais de algumas sociedades e os ecossistemas ocupados por estas, em particular as florestas tropicais. Para isso contribuíram, fundamentalmente, a antropologia em sua vertente ecológica, a etnobotânica e a ecologia histórica.

Analisando padrões de regeneração das florestas tropicais após distúrbios e/ou catástrofes naturais de diferentes escalas – quedas de árvores, “roças de vento”, incêndios, inundações etc. –, e comparando-os com diferentes distúrbios provocados pela ação humana, botânicos, engenheiros agrônomos e florestais chegaram às seguintes conclusões: i) o sistema regenerativo da floresta tropical úmida parece bem adaptado às atividades do “homem primitivo”, mormente à agricultura itinerante, porque esta é similar à destruição ocasional, de pequena escala, de fragmentos de floresta por causas naturais (GÓMEZ-POMPA ET AL., 1972: 763); e ii) na medida em que os distúrbios provocados pela exploração humana da floresta imitem e/ou reproduzam os distúrbios naturais de pequena escala, em tamanho, duração e frequência, a integridade funcional do ecossistema tende a ser protegida (UHL ET AL., 1989: 237). Nos termos de Uhl et al. (1989), um uso humano sustentável dos recursos deveria tirar lições dos distúrbios naturais, ou seja, espelhar-se no exemplo da natureza. Gómez-Pompa et al. (1972), por sua vez, ainda hoje observam a prática da agricultura itinerante em muitas áreas tropicais nas quais encontra-se um padrão de mosaico - amplos pedaços de floresta tropical primária e fragmentos de florestas perturbadas de diferentes idades desde o seu abandono. Eles afirmam que os estudos disponíveis dessas séries de sucessão florestal tendem a concordar, na maioria dos casos, que “shifting agriculture has been a *natural way* to use the regenerative properties of the rain forest for the benefit of man” (GÓMEZ-POMPA ET AL., 1972: 763) – em condições de baixa densidade populacional e de austeridade tecnológica, é bom que se diga. Ou seja, além de espelhar-nos no exemplo da natureza, poderíamos espelhar-nos no “modo natural” de proceder dos nativos das florestas tropicais.

Isso significa reconhecer que a biodiversidade que encontramos hoje nesses ambientes seria o resultado de complexas interações históricas entre forças físicas, biológicas e sociais. A composição atual da vegetação madura/adulta pode muito bem ser o legado de civilizações passadas, a herança de campos cultivados e florestas manejadas abandonados há centenas de anos atrás – especialmente na Bacia Amazônica, na qual, conforme apontam evidências arqueológicas, etnohistóricas e etnobotânicas, uma alta densidade populacional e uma ocupação humana contínua teriam tido lugar

(GÓMEZ-POMPA & KAUS, 1992; DENEVAN, 1992a, b; ROOSEVELT, 1994; CLEARY, 2001).¹⁴ Portanto, equivoque-se a *Manual* da IUCN de 1986, quando afirma que “al mantener su cultura tradicional, las poblaciones autóctonas protegen extensas zonas constituídas esencialmente por ecosistemas naturales” (MACKINNON ET AL., 1990: 109). Do mesmo modo, seria incorreto falar em florestas e/ou áreas “naturais” para muitas das circunstâncias em que se pensa na criação de áreas protegidas, sendo mais adequado mesmo falar em “florestas culturais” (BALÉE, 1989a, b, 1992). Resumindo e generalizando o argumento, McNeelly observa que virtualmente todas as florestas e *grasslands* do planeta foram afetadas por padrões culturais de uso humano e a paisagem resultante é a de um mosaico em permanente mudança de fragmentos de *habitats* manejados ou não-manejados, cuja diversidade reflete-se em seu tamanho forma e arranjo (McNEELLY, 1993: 252).

Esse reconhecimento tem se traduzido em proposições normativas como as do próprio McNeely, para quem, quando se decide que um atributo ecológico particular é digno de proteção, deve-se considerar as necessidades e desejos daqueles que contribuíram para moldar a paisagem e que precisarão se adaptar às mudanças desta (McNEELLY, 1993: 252). Posey et al. argumentam, por sua vez, que os sofisticados e abrangentes sistemas indígenas de percepção, uso e manejo dos recursos naturais poderiam contribuir significativamente para estratégias alternativas de desenvolvimento “humano, produtivo, e ecologicamente prudente”, constituindo o produto lógico da pesquisa etnológica aplicada (POSEY ET AL., 1984: 96). Estes autores expressam um entendimento sobre a generalidade e extensão dos “engenhosos sistemas” de manejo de recursos e de conhecimento indígenas, que legitima em larga medida a noção genérica de “populações tradicionais”. Reconhecendo o verdadeiro caboclo – *the true caboclo* – como o herdeiro intelectual do conhecimento ecológico indígena em muitas áreas, os autores asseguram que tudo o que afirmam sobre o conhecimento etnoecológico dos índios se aplica *mutatis mutandis* aos caboclos. Os colonos estariam excluídos desse universo porque seriam migrantes recém-chegados – *newcomers* – sem conhecimento sobre a ecologia da região, ao contrário dos que estariam vivendo na região há gerações (POSEY ET AL., 1984: 105). Clay, no editorial citado na nota de rodapé n. 11, afirma:

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*

14. Entre as evidências etnográficas contemporâneas mais expressivas encontram-se os estudos de ecologia histórica sobre as estratégias de forrageio de grupos caçadores-coletores, realizados por Balée na pré-Amazônia maranhense (1989a, b, 1992), e os de Posey sobre o manejo de floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados pelos Kayapó, o valor adaptativo das estratégias de convivência com o ambiente em que estes encontram e os seus conhecimentos sobre os ciclos naturais e processos ecológicos (POSEY, 1987).

understanding sustained activities in fragile environments begins with local residents. Their knowledge is valuable to the future of the earth's environment and peoples (1985: 5).

Nas publicações mais recentes das organizações internacionais que venho resenhando, identificamos esses elementos e essa perspectiva. A IUCN, no documento *From strategy to action*, de 1988, no qual recomenda medidas para colocar em ação as propostas do “Relatório Brundtland” - *Our common future* -, afirma que

há muito tempo vem se preocupando com a perda da diversidade das culturas humanas, conscientes 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 de espécies* (apud DIEGUES, 1996: 104).

Ainda que a naturalização das culturas humanas esteja matizada pela noção de “inter-relação” – que pressupõe uma história comum e não uma adaptação passiva das culturas humanas aos seus *habitats* –, ao equacionar a perda de culturas à perda de espécies, reinsere-se, subrepticamente, a visão desses povos como sociedades da natureza. No documento, o termo “povos tradicionais” refere-se “às minorias culturalmente distintas da maioria da população que estão quase que inteiramente fora da economia de mercado”. Reconhece, contudo, a necessidade de “uma interpretação mais ampla [...] para incorporar as 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” (apud DIEGUES, 1996: 104).

Vianna, em abordagem crítica original à questão, sugere haver diferenças entre o emprego do termo “populações tradicionais” no Brasil, referido às chamadas “sociedades rústicas” (ver adiante), e o discurso internacional. Este, segundo ela, malgrado servir-se de uma pleora de termos pouco definidos, expressaria um acordo conceitual subjacente, por tratarem-se de “populações étnicas” (VIANNA, 1996: 107-8). Não me parece ser este o caso, se consideramos tanto as exortações por interpretações mais abrangentes da noção de “povos tradicionais” – como nos documentos suprareferidos – quanto as noções empregadas nos documentos resenhados até aqui: povos e/ou culturas autóctones, grupos étnicos, indígenas, habitantes indígenas, nativos, povos tradicionais, culturas tradicionais, sociedades tradicionais, estilos de vida tradicionais, comunidades autóctones, comunidades rurais, comunidades e/ou populações locais, comunidades vizinhas às áreas protegidas – para ficar numa listagem preliminar. A diversidade de situações referidas reflete-se na variedade de termos empregados. Se alguns apontam para a ab-originalidade e outros para a etnicidade, outros sinalizam apenas para a escala espacial – a proximidade de áreas ecologicamente críticas e frágeis ou áreas protegidas. Além disso, como ela observa argumentamente, “tradicional” é empregado indistintamente como adjetivo “de tipo

de manejo, de tipo de sociedades, de forma de utilização de recursos, de território, de modo de vida, de grupos específicos e de tipos culturais” (VIANNA, 1996: 107-8). Por isso, ao contrário de Vianna e Adams, não me parece possível cunhar uma “conceituação mais precisa” para “população tradicional” (VIANNA, 1996: 89), nem formular “uma resposta científica ao problema” da presença humana em áreas de proteção integral (ADAMS, 2000a: 24 e 262), que venha auxiliar as iniciativas de conservação. Trata-se de construto ideológico cuja força reside exatamente na generalidade do seu significado e na flutuação do seu emprego.

Não obstante, como faz Vianna (1996: 107 e seguintes), é possível identificar alguns elementos na caracterização das “populações tradicionais”. Entre os critérios e referentes comuns que sustentam esse amplo guarda-chuva conceitual estão: a sua relação particular com a natureza, fundada em grande dependência dos ciclos naturais e, por isso, num conhecimento profundo dos processos bio-ecológicos, que gerou um corpo de saberes técnicos e sistemas de uso e manejo dos recursos naturais adaptados às condições dos ecossistemas localizados em que vivem; a sua posição periférica face à economia de mercado, decorrente de processos históricos específicos – mas que, eventualmente, é tomada como característica intrínseca, permanente e substantiva desses grupos; e o fato de elas hoje ocuparem as últimas áreas marginais às respectivas economias nacionais dos países em que vivem e, desse modo, relativamente menos transformadas do que as áreas em que se desenvolveram a agricultura intensiva, a industrialização e a urbanização - fato que, por si só, é tomado como confirmação do entrelaçamento entre biodiversidade e sociodiversidade.¹⁵

Para compreender adequadamente o conteúdo em jogo na noção de “população tradicional”, é interessante compará-la com a de autoctonia, tal como concebida no campo de lutas por hegemonia interpretativa constituído pela noção de desenvolvimento. Neste campo, a geometria variável da noção de autoctonia vincula-se estreitamente à variabilidade da noção mesma de desenvolvimento. Pietilä (1990) alude à “nova” perspectiva aberta pela compreensão da importância das economias domésticas – *household economies* –, do trabalho não remunerado – em especial o das mulheres e das crianças – e da “subsistência” não monetarizada. Trainer (1990) enfatiza as estratégias de maximização da auto-suficiência e da independência econômica das vilas camponesas, como um modo de facultar a estas um envolvimento cada vez menor na economia monetária. Stavenhagen (1985) define as unidades domésticas camponesas como o “novo” objeto do planejamento econômico e social, e gostaria de ver traduzido em prática efetiva o reconhecimento das comunidades étnicas como organizações funcionais intermediárias entre

15. “It is universally recognized that *indigenous*, that is, ‘tribal, native, ethnic, aboriginal or remote-dwelling’, people occupy as much as 19 percent of the world’s surface and are, as such, stewards of a significant portion of the earth’s fragile ecosystems” (KEMPF, 1993: 5). Esta assertiva, ao mesmo tempo em que corrobora o entrelaçamento, denuncia cabalmente a indefinição e a confusão conceituais a que me refiro.

o indivíduo e a política. A Comissão Amazônica de Desenvolvimento e Meio Ambiente (COMISIÓN, 1992) advoga a atribuição de valor de mercado aos “sistemas engenhosos” de apropriação e manejo de “recursos” naturais e às reservas de conhecimentos “tradicionais” dessas comunidades, sob a forma de “serviços ambientais prestados” e de contribuição para um “novo estilo de aproveitamento” dos recursos naturais.

Desse modo, as contribuições que se esperam das “vozes minoritárias” para o problema da conservação dos recursos vivos não diferem muito das identificadas por Stavehagen como elementos centrais do “desenvolvimento alternativo”:¹⁶ a valorização dos recursos – naturais, técnicos e humanos – *locais* orientada para a autonomia e a auto-sustentação; o aproveitamento das tradições culturais existentes; a abordagem do desenvolvimento segundo uma visão endógena; o respeito ao meio ambiente; e a preocupação com as “necessidades básicas”. Do mesmo modo que os modos de vida tradicionais (*indigenous lifestyles*) e as especificidades culturais desempenham importante papel na discussão sobre as alternativas ao desenvolvimento, a caracterização dos grupos sociais ditos “tradicionais” caminha *pari passu* ao reconhecimento da necessidade da sua “participação”, “consulta”, “acordo” e “consentimento” como condição de êxito dos programas de conservação baseados em áreas protegidas. Ou seja, não se pode dissociar um processo do outro, sob pena de não compreendê-los adequadamente. Não se trata tanto de uma “descoberta” das “populações tradicionais” – posto que “tradicionalidade” não é algo que se descobre –, mas da sua construção como *sujeito* – em seus múltiplos sentidos – do manejo de áreas protegidas, entendido como processo sócio-cultural e político pelo qual se transformam a natureza, essas populações e o nosso entendimento do que ambas são.

Destarte, para essa literatura, esses povos representariam a melhor custódia humana possível para a biodiversidade global, entre outros, pelos seguintes motivos: a) por sua relação particular com a natureza, traduzida num corpo de saberes técnicos e conhecimentos sobre os ciclos naturais e os ecossistemas locais de que se apropriam; b) pelo fato desses ecossistemas representarem, em muitos casos, remanescentes globais e derradeiras amostras de ecossistemas críticos e frágeis; e c) por situarem-se relativamente à margem da economia de mercado formador de preços, articulados em sistemas de produção baseados na organização familiar, orientados para a subsistência e segundo um modelo de uso dos recursos naturais intensivo em trabalho, tecnologicamente austero e, supostamente, de baixo impacto. Muralhas do sertão planetário, eis a razão pela qual esses grupos foram chamados a participar e dar a sua cota de contribuição ou sacrifício ao esforço de consolidação das áreas protegidas, chegando-se mesmo a reconhecer-lhes o direito de recusar-se a colaborar no “esforço comum” de conservação da biodiversidade

16. Alternativo porque fundado em princípios organizativos que teriam sido sempre ignorados pelo paradigma dominante do desenvolvimento e para cuja lembrança a *expertise* antropológica poderia contribuir.

por meio de áreas protegidas – como parecem indicar as já mencionadas recomendações da conferência de Ottawa.

As características desses grupos sociais “tradicionais” constituiriam, também, para muitos autores que partilham dessa perspectiva, o passaporte para a sobrevivência futura da humanidade no mundo moderno. Almeida, por exemplo, sugere que “a mensagem mais forte politicamente [que camponeses, indígenas e outros grupos marginais e destituídos da sociedade podem dar] é aquela na qual tais grupos apresentam-se como portadores de interesses gerais”. Para ele, far-se-ia necessário “despertar vocações universais em grupos de interesse”, “propor legitimamente políticas de alcance geral” e favorecer “uma linguagem de grupos com competências especiais que coincidem com interesses coletivos” (ALMEIDA, 1992: 116-7). Mas trata-se, de fato, de competências especiais coincidentes com interesses coletivos? Não corremos o risco de tornar tais grupos reféns de uma definição a-histórica e exógena dessas “políticas de alcance geral”? Valorizá-los por disporem de conhecimentos e tecnologias úteis para se viver em ambientes frágeis e críticos, que poderiam ser adaptadas para tornarem-se mais produtivas e ecologicamente mais sensíveis – como quer um dos documentos citados –, não instaura uma relação instrumental para com eles? O reconhecimento da via de mão dupla entre biodiversidade e sócio-diversidade finda por produzir o imperativo de proteção de ambas, abrindo a possibilidade de apropriação dos sistemas de uso e manejo dos povos “tradicionais”.

Aqui também, para compreender adequadamente o sentido da imprescindibilidade da “participação” desses povos como condição do êxito das iniciativas de conservação por meio de áreas protegidas, é interessante fazê-lo à luz da sociogênese da noção de participação e da abordagem *bottom-up* como “alternativas” ao *top-down* ou *trickle down approaches* ao desenvolvimento, efetuada por autores como Hoben (1982), Escobar (1991) e Huizer (1993).

Hoben e Escobar concordam em situar a crescente participação dos antropólogos em questões ligadas ao desenvolvimento no contexto da reforma das intervenções e políticas de ajuda externa dirigidas dos países centrais aos da periferia do sistema mundial. O otimismo e o entusiasmo das agências promotoras do desenvolvimento e dos governos dos “países em desenvolvimento” foi mingando à medida que os resultados das intervenções *top-down* e intensivas em capital ficavam muito aquém do esperado. Cedo se deram conta de que as soluções técnicas “esbarravam” em resistências desconcertantes oriundas de fatores sócio-culturais. Foi, em larga medida, a falência do “efeito percolação” – *trickle-down approach* – que impôs a necessidade de “farejar as resistências”. Para usar os termos de Bastide: “they began to realize that the poor themselves had to participate actively in the programs if these were to have a reasonable margin of success. Projects had to be socially relevant, culturally appropriate, and to involve their direct beneficiaries in a significant fashion” (ESCOBAR, 1991: 663).

Foi, portanto, a preocupação com o sucesso e a eficácia dos programas de desenvolvimento – e, acrescento, os de conservação por meio de áreas protegidas – o

principal fator responsável pela emergência de uma “nova sensibilidade” para com os fatores sócio-culturais nesses programas – o que acabou criando uma demanda sem precedentes pelas habilidades dos cientistas sociais. Se “cultura” tornou-se algo inerentemente problemático no desenvolvimento (ESCOBAR, 1991), o mesmo pode se dizer em relação às políticas de conservação por meio de áreas protegidas.

Uma instância dessa preocupação é o mais recente documento programático da *joint venture* IUCN, Pnuma e WWF. Em referência aos povos indígenas no capítulo intitulado “Permitir que as comunidades cuidem de seu próprio meio ambiente”, eles são caracterizados como

comunidades culturalmente diferentes, com direitos à terra e outros direitos baseados no uso e na ocupação históricos. Suas culturas, economias e identidades estão inextricavelmente ligadas às suas terras e recursos tradicionais. O componente de subsistência das economias indígenas permanece em nível pelo menos tão importante quanto o componente de dinheiro. [...] Além disso, *os índios transmitem às suas comunidades nativas uma percepção deles próprios como uma continuidade inegável de seu passado e como uma extensão do mundo da natureza* (IUCN, PNUMA & WWF, 1991: 67).

O mesmo documento indica a existência de uma opção para o futuro destes povos, que não “voltar à sua forma antiga de vida ou abandonar a subsistência e se agregar à sociedade dominante”. A terceira via dos povos indígenas seria “modificar seu modo de obter a subsistência, combinando as formas antigas e novas para poder manter e confirmar a sua identidade, permitindo, ao mesmo tempo, que sua sociedade e sua economia evoluam” (IUCN, PNUMA & WWF, 1991: 67). A esse respeito, sugerem três providências principais: i) “reconhecer os direitos aborígenes dos povos indígenas às suas terras e recursos”, incluindo a administração dos mesmos e a “participação efetiva na tomada de decisões que afetem seus recursos e terras”; ii) “assegurar que o prazo, o ritmo e a forma de desenvolvimento minimizem os impactos danosos ao meio ambiente, sociedade ou cultura dos povos indígenas, e que estes tenham uma parcela equitativa dos lucros”; e iii) assegurar a cooperação para com os povos indígenas, da parte de legisladores, planejadores, administradores e cientistas, “num esforço conjunto para a administração de recursos e desenvolvimento econômico”. Os povos indígenas aparecem, assim, como “alternativas *na* conservação” (1991: 67).

Por sua vez, o IV Congresso Mundial de Parques, realizado em Caracas, na Venezuela, em 1992, teria representado, para alguns comentadores, o ápice dessa discussão (BRITO, 1995; DIEGUES, 1996). A questão envolvendo populações humanas e áreas protegidas foi um dos temas centrais, atestado pelo fato do Workshop “Populações e Áreas Protegidas” ter sido o mais concorrido (DIEGUES, 1996: 107). Segundo a mesma fonte, a representatividade de países, sobretudo do “Terceiro Mundo”, neste Workshop foi muito maior do que nos outros. Esta reunião teria recomendado um respeito maior “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” (DIEGUES, 1996: 108). O congresso teria demonstrado que “o problema maior dos parques é *convencer as populações, sobretudo locais, dos benefícios das áreas protegidas*” (DIEGUES, 1996: 108). Destarte, problema de convencimento, de farejar resistências.¹⁷

Verifica-se, assim, ao final, uma ambivalência entre: de um lado, reconhecer os direitos dos grupos sociais locais à autodeterminação social, econômica, cultural e espiritual, efetuar consultas e obter consentimento ou acordo dos mesmos e assegurar sua participação efetiva em processos decisórios; e, de outro, conhecer melhor para poder convencer, persuadir, mudar o seu modo de produzir e viver para que evoluam, subordinar e instrumentalizar seus sistemas de manejo ao interesse prático de administrar as áreas protegidas, fazendo-os aceitar uma agenda exógena. Esta ambivalência reflete a ambigüidade intrínseca à caracterização das populações tradicionais: por um lado, inextricavelmente ligadas à natureza, quase que uma extensão do mundo natural, afetando os ecossistemas locais de modo mimético aos distúrbios naturais que os modificam; por outro, destacados da natureza, por possuírem profundo conhecimento empírico, objetivo e técnico – por conseguinte, distanciado – dos processos e ciclos ecológicos e dos recursos naturais, que manejam com maestria.¹⁸ A ambivalência característica das propostas de integrar desenvolvimento e conservação no manejo de áreas de proteção integral não tem encontrado outra resposta que não a proposição de mecanismos compensatórios e/ou substitutivos para os grupos sociais locais que sofrem os efeitos da limitação imposta pela restrição à apropriação dos recursos naturais valorizados. Se lhes reconhece as características apontadas *pero no mucho*. O caráter da participação, como forma de mediação de conflitos, não se estende ao ponto de colocar em jogo a estratégia de conservação da biodiversidade *in situ*.

A Apropriação da Noção de “População Tradicional” no Brasil

Tendo seus grandes lineamentos definidos no campo do conservacionismo internacional, em especial no âmbito da discussão sobre a relação de certos grupos sociais com a conservação da biodiversidade *in situ*, a noção de “população tradicional” consolida-se no Brasil, nos marcos do mesmo debate, pelas mãos do sociólogo Antônio

17. A pretexto desse congresso, é importante ressaltar que as conclusões e recomendações por vezes contraditórias oriundas desses grandes encontros devem-se ao fato deles serem organizados por simpósios temáticos, orientando, assim, os especialistas de distintas áreas do conhecimento para discussões setoriais. Desse modo, usualmente os cientistas sociais vão discutir o contexto sócio-cultural e econômico e a dimensão humana do planejamento da conservação, enquanto os especialistas das ciências naturais discutem os aspectos considerados mais “técnicos” e, supostamente, mais “científicos” da gestão das áreas protegidas.

18. O que corresponde antes a uma conjectura, um *parti pris*, do que a uma formulação com embasamento empírico, fruto de estudos específicos – como mostra Adams (2000a) para os caízaras.

Carlos Diegues – citado repetidamente neste trabalho como importante comentador das definições postuladas na esfera internacional e “pioneiro na discussão sobre populações e áreas naturais protegidas [no Brasil], sendo inclusive um dos responsáveis pela introdução de forma mais ampla desta discussão no meio ambientalista” (VIANNA, 1996: 20).¹⁹

Nesse processo, a incorporação da noção às distintas agendas conservacionistas da sociedade civil e do poder público no Brasil foi influenciada diretamente por dois outros vetores. De um lado, os formuladores nativos da noção de “população tradicional” foram beber em certas correntes do pensamento social brasileiro caudatárias dos estudos antropogeográficos e preocupadas em caracterizar os tipos culturais regionais brasileiros, definidos a partir do conceito de sociedades e/ou culturas “rústicas”. De outro, a noção ganhou novo ímpeto e significado em função de vários movimentos sociais, que incorporaram a variável ambiental como dimensão importante do seu ativismo - em especial os atores sociais diretamente afetados pelo desmatamento na Amazônia e cuja mobilização política enfoca os efeitos sociais das políticas públicas dirigidas para a região e toma corpo nos embates contra a ação do Estado.²⁰

Vianna, por sua vez, distingue duas perspectivas históricas a partir das quais deve se entender a incorporação, no Brasil, da discussão sobre o papel de certas populações frente à conservação da natureza:²¹ a primeira, referida ao “meio conservacionista, tanto na sociedade civil quanto no poder público”; e a segunda, referida aos “movimentos sociais rurais que aliam essas discussões a questões sociais mais amplas” – a primeira incorporando as populações ao discurso ecológico e a segunda incorporando este discurso ao das populações (VIANNA, 1996: 94-5). Por entender que há diferenças entre o emprego do termo “populações tradicionais” no Brasil, referido às ditas “sociedades rústicas”, e o discurso internacional, que aludiria exclusivamente às “populações étnicas”, Vianna sugere que “a adoção no Brasil do discurso [conservacionista] internacional [...] passou a designar populações não étnicas, mas consideradas, assim como as populações indígenas, como detentoras de características positivas para a conservação” – prevendo-se, assim, a possibilidade de alguns desses grupos usarem os

19. Diegues tem exercido grande influência nas idéias e discussões relativas a esse tema, na construção mesma do conceito de “população tradicional” e na formulação da legislação. Sistemáticamente referido em trabalhos acadêmicos e em relatórios e documentos oficiais, Vianna considera-o mentor de muitas organizações não-governamentais, ambientalistas ou não, que defendem essas populações (1996: 20-1).

20. Viola e Leis referem-se a este segmento como “setor socioambiental”, um dos entre cinco a oito “setores” que eles vêem emergir e se consolidar na segunda metade dos anos 1980, nos marcos da disseminação, diversificação e complexificação do movimento ambientalista - período a que eles se referem como o do “ambientalismo multissetorial”, segundo a tipologia cronológica que desenvolvem (VIOLA, 1987, 1988 e 1992; VIOLA & LEIS, 1995a, b).

21. Por tudo o que disse, reconheço o eventual papel desses grupos sociais não tanto nas formulações normativas relativas à conservação da natureza em geral, quanto nas referentes às áreas de proteção integral como instrumento de conservação da biodiversidade *in situ* em particular.

recursos das áreas protegidas e nestas permanecerem (VIANNA, 1996: 94). Da perspectiva que adoto, a novidade não reside tanto na generalização do emprego da noção, movimento que identifiquei no âmbito do conservacionismo internacional, quanto na sua reorganização a partir da narrativa hegemônica da miscigenação, processo a um só tempo biológico e cultural constitutivo do povo brasileiro.

*Populações tradicionais, etnoconservação
e a narrativa da miscigenação*

Diegues caracteriza as “populações e culturas tradicionais não-indígenas” do Brasil como “camponesas” – entenda-se, rurais, não-urbanas – e “*fruto de intensa miscigenação* entre o branco colonizador, o português, a população indígena nativa e o escravo negro” (DIEGUES, 1996: 14). Arruda, por sua vez, ao dissertar sobre o modelo sócio-cultural de adaptação ao meio, ocupação do espaço e apropriação dos recursos naturais plasmado entre a população rural ao longo do processo de colonização, atribui a maior parte das suas características ao caráter cíclico e irregular do avanço da sociedade nacional sobre o interior do país – critério sociológico e histórico – e às influências das populações indígenas – critério tecno-ecológico e cultural (ARRUDA, 1997: 353). A “influência” indígena expressar-se-ia fundamentalmente na adoção de técnicas adaptativas e de plantio, de artefatos e implementos de cultura material, e de formas de organização para o trabalho e de sociabilidade (1997: 354). Embora não fale em miscigenação, esta noção se encontra subjacente ao argumento de Arruda, tal como expressa na terminologia da influência e da adoção de traços culturais.

Importa notar, nesta quadra, que a narrativa da miscigenação – ainda que não explícita – plasma muitas definições sobre caboclos na Amazônia, realçando a sua dimensão de tipo sócio-racial resultante da “mistura” do branco com o índio e enfatizando a sua continuidade com a matriz formativa indígena – apesar das inúmeras evidências em contrário hoje disponíveis, que apontam para descontinuidades desde o plano demográfico até o cultural (NUGENT, 1993). Posey et al. (1984), por exemplo, expressam essa concepção ao se referirem ao verdadeiro caboclo – supondo-se, assim, haver um falso (os colonos?) – como “herdeiro intelectual” do conhecimento etnoecológico indígena em muitas áreas. Ela também prevalece na coletânea editada por Parker (1985) – a já distante última tentativa de síntese sobre o caboclo amazônico na literatura antropológica –, tendo ele até cunhado um neologismo: “caboclicização”, para dar conta do processo de transformação do ameríndio, que ele identifica como tendo ocorrido sobretudo no período colonial – entre 1615 e 1800 –, como resultado das políticas para integrar os índios à sociedade colonial. A Cabanagem, então, segundo a perspectiva de Parker, já teria ocorrido em uma Amazônia caboclicizada.

A narrativa da miscigenação urde as séries biológica e cultural – mais especificamente, a tecno-ecológica adaptativa –, pressupondo continuidades entre as matrizes formativas do povo brasileiro e grupos sociais historicamente específicos contemporâ-

neos. A constituição do modelo da “cultura rústica” e a formação das subculturas regionais brasileiras explicam-se, em larga medida, com base no recurso à idéia de herança, descendência, sucessão e mistura, nos planos cultural e biológico, das três matrizes raciais, somada a outros dois elementos importantes: a) o isolamento em que teriam se desenvolvido face aos empreendimentos coloniais dominantes – a monocultura, a pecuária e a mineração etc. –, em espaços intersticiais, periféricos e pouco povoados, supostamente abundantes em recursos naturais, em que desenvolveram economias de subsistência, mas também produziram para o abastecimento daquelas empresas; e b) as peculiaridades históricas e ecológicas dessas regiões, que teriam contribuído para plasmar os vários modos de viver e ser dos brasileiros, ou ainda, as variantes locais da chamada “cultura rústica”. Em todas as formulações, concede-se especial destaque aos inventos adaptativos indígenas, dos quais as subculturas regionais – a cabocla amazônica, em particular – teriam herdado a maior parte dos elementos constitutivos de seu *cultural core*. Este seria, portanto, o elo de ligação dos caboclos com os povos indígenas, a lhes assegurar um lugar no guarda-chuva conceitual das “populações tradicionais”, detentores que seriam de características positivas para a conservação da natureza.

São inúmeras as referências em que os formuladores nativos da noção de “população tradicional” se apóiam, entre as quais destacam-se: Manuel Diegues Jr., que propõe a divisão do país em nove regiões culturais, caracterizadas por distintos “gêneros de vida” resultantes das formas ativas de adaptação humana à diversidade de aspectos fisiográficos do Brasil;²² Antonio Candido, que, baseado nos conceitos de *part society* e *part culture* de R. Redfield, define o “caipira” como um tipo cultural regional brasileiro, ou seja, a um só tempo um tipo racial, um modo de ser e um estilo de vida marcados por formas de sociabilidade e de subsistência apoiadas em soluções mínimas e suficientes apenas para manter a vida dos indivíduos e a coesão dos bairros rurais; e Darcy Ribeiro, que, empregando explicitamente a narrativa da miscigenação genética e cultural, tipifica as cinco regiões histórico-culturais, variantes da cultura brasileira rústica: a crioula, a caipira – que no litoral se apresenta sob a forma do caiçara –, a sertaneja, a cabocla e a dos “brasis sulinos” – que reúne os matutos, gaúchos e gringos.

No caso de Darcy, artífice do mais recente esforço de síntese sobre a constituição do “povo brasileiro”, a oposição entre o tradicional ou arcaico e o moderno traduz e repõe, em alguma medida, a oposição rural ou rústico e urbano. A diversidade do Brasil, para Darcy, é eminentemente rural, ao passo que o urbano representaria as forças da homogeneização. Assim, como observa Arruti (1995), Darcy inverte o significado convencional daquela oposição, ao identificar nas populações rurais, em sua diversidade, multiplicidade e riqueza, uma grande curiosidade e vontade de coisas novas e de mudança social, no que seriam obstruídas pelo conservadorismo das elites urbanas ou

22. São elas: 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 e a faixa industrial.

urbanizadas. “Empobrecido, embora, no plano cultural com relação aos seus ancestrais europeus, africanos e indígenas, o brasileiro comum [entenda-se, rural, rústico, tradicional] se construiu como homem tábua rasa, mais receptivo às inovações do progresso do que o camponês europeu tradicionalista, o índio comunitário ou o negro tribal” (DARCY RIBEIRO apud ARRUTI, 1995: 241). A fonte de nossa originalidade e identidade como povo estaria, portanto, na diversidade humana e cultural do meio rural, “gerada pela criatividade de um povo que teve de adaptar-se constantemente aos diferentes e sucessivos contextos biológicos e sociais” (ARRUTI, 1995: 241).

Comparemos, a título de exemplo, duas definições referentes a culturas e/ou sociedades “tradicionalis”:²³

Populações de pequenos produtores que se constituíram no período colonial, freqüentemente nos interstícios da monocultura e de outros ciclos econômicos. Com o 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. [...] 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 [...]. A conservação dos recursos naturais é parte integrante de sua cultura (DIEGUES, 1996: 14-5 e 87).

23. Limito-me aqui a autores cujas formulações foram produzidas no contexto do debate sobre como equacionar o problema da presença humana em áreas de proteção integral. Há algumas iniciativas teoricamente mais ousadas e sofisticadas como a de Lima & Pozzobon (2001), que tomam o conceito de sustentabilidade ecológica como base para construir uma nova classificação sócio-ambiental da ocupação humana e da diversidade cultural da Amazônia brasileira contemporânea: “o critério de valoração ecológica confere novas bases para uma valoração política [positiva] dos segmentos sociais [antes inferiorizados] e engendra um novo quadro ordenatório da diversidade social da Amazônia”. A classificação distingue nove “categorias sócio-ambientais de produtores rurais”: povos indígenas de comércio esporádico, povos indígenas de comércio recorrente, povos indígenas dependentes da produção mercantil, pequenos produtores “tradicionalis”, latifúndios “tradicionalis”, latifúndios recentes, migrantes/fronteira, grandes projetos e exploradores itinerantes. Embora abrangendo grupos supostamente não tradicionalis, a taxonomia não escapa do referente rural – incluindo os povos indígenas e os grandes projetos entre os “produtores rurais” – nem do “tradicionalis” para predicar duas categorias sócio-ambientais – pequenos produtores e latifúndios – e a “cultura ecológica tradicionalis cabocla” – característica destas duas categorias e dos povos indígenas dependentes da produção mercantil (LIMA & POZZOBON, 2001).

[A]quelas que apresentam um modelo de ocupação do espaço e uso dos recursos naturais voltado principalmente para a subsistência, com fraca articulação com o mercado, baseado em uso intensivo de mão-de-obra familiar, tecnologias de baixo impacto derivadas de conhecimentos patrimoniais e, via de regra, de base sustentável. [...] Grupos humanos que historicamente reproduzem o seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base em modos de cooperação social e formas específicas de relações com a natureza, *caracterizados tradicionalmente pelo manejo sustentado do meio ambiente*. Essa noção se refere tanto a *povos indígenas* quanto a *segmentos da população nacional que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos* (ARRUDA, 1997: 352 e 356).

Seguem-se às definições a enumeração de características pontuais das “populações tradicionais” e exemplos empíricos destas: os caiçaras, os caipiras, os vargeiros, as comunidades pantaneiras e ribeirinhas, os pescadores artesanais – como os jangadeiros –, os sitiantes e roceiros tradicionais, os quilombolas, os seringueiros e outros grupos extrativistas, os *caboclos* e, eventualmente, os próprios povos indígenas (DIEGUES, 1996: 14; e ARRUDA, 1997: 356). Arruda chega a enumerar exemplos empíricos de populações não-tradicionais: fazendeiros, veranistas, comerciantes, servidores públicos, empresários, empregados, donos de empresas de beneficiamento de palmito ou outros recursos, madeireiros etc. Nos vem à mente a “galeria arquetípica da geografia humana das cartilhas escolares brasileiras”, na feliz expressão de Arnt (1994: 11) – galeria esta que engloba os tipos humanos exóticos do vaqueiro, jangadeiro, gaúcho e outros.

Importa observar duas coisas. Em primeiro lugar, o contexto da produção de definições de “populações tradicionais”: o debate em torno da presença humana em áreas protegidas. Na qualidade de defensores dos direitos dos grupos sociais que vêm sofrendo impactos – tais como deslocamento compulsório, desorganização econômica e restrição de acesso a recursos naturais, entre outros - com a criação e a implementação de áreas de proteção integral, o argumento dos formuladores nativos da noção busca salientar as características positivas desses grupos para a conservação da natureza. Em vez de polemizarem claramente na arena política em torno do eixo dos direitos humanos e da justiça social, construíram um argumento supostamente técnico-científico, em torno da caracterização desses grupos como “ilhas de harmonia sócio-ambiental cercadas por sociedade de mercado por todos os lados” – na feliz expressão de Lima (2001a)²⁴ –, o que justificaria tais grupos a continuarem se apropriando dos recursos das áreas protegidas. Não obstante, os formuladores da noção foram além do/no trabalho de

24. Entre os autores de distintas vertentes que expõem e problematizam os pressupostos pseudocientíficos e ideológicos que sustentam certos trabalhos voltados à aplicação de conceitos como populações tradicionais e desenvolvimento sustentável – alguns dos quais, amplamente referidos neste artigo – estão Adams, 2000a e b; Escobar, 1991; Lima, 1997; Murrieta, 1998; Nugent, 1997; Ribeiro, 1992; Santos, 1991; e Vianna, 1996.

elaboração conceitual, ao tomarem parte ativa no processo de organização política desses grupos. Diegues participou do 1º Encontro de Moradores de Unidades de Conservação do Estado de São Paulo, em 1994, no qual se criou a Comissão de Moradores de Unidades de Conservação do Estado de São Paulo, que preparou o 2º Encontro, um ano depois, com a presença de 75 representantes de 23 comunidades rurais do Vale do Ribeira, localizadas em cinco unidades de conservação (VIANNA, 1996: 103). Estaríamos, portanto, diante do processo de constituição de uma identidade ecológico-política – tal como desenvolvo no próximo item.

Em segundo lugar, ao definirem a situação desses grupos como não trazendo danos para a conservação da biodiversidade *in situ* – muito pelo contrário até, contribuindo para a diversidade biológica das regiões em que vivem –, os formuladores nativos foram beber numa tradição do pensamento social brasileiro que mistura noções biológicas e culturais na definição dos “tipos culturais regionais” e das “regiões histórico-culturais”. Ao fazê-lo, contribuem ainda mais para alimentar expectativas conservadoras quanto aos modelos produtivos atualizados por esses grupos e para simplificar a diversidade de situações sociais obtidas nas diversas regiões onde há áreas protegidas. Vianna e outros críticos estão corretos em sublinhar, na definição de populações tradicionais, a idealização, a naturalização e o congelamento destas, ou seja, a expectativa de que o contexto da sua ocupação e a sua situação sejam imutáveis. Mas não se trata apenas disso. O estabelecimento de uma tipologia de “personagens histórico-culturais” leva à definição de grupos sociais segundo uma combinação de traços substantivos, restituindo, subrepticamente, a noção de raça e, com esta, a idéia de um código natural no qual cada espécie ou tipo – diferenciado tanto no tempo quanto no espaço – ocupa uma posição biológico-cultural determinada numa escala evolutiva. Trata-se, portanto, de uma noção que, por um lado, conspira contra a autonomia destes grupos decidirem sobre o seu futuro frente às aspirações modernas de níveis de consumo e definição de bem-estar (LIMA, 1997), e, por outro, implica uma relação instrumental para com os mesmos, ao torná-los reféns de uma definição exterior de si próprios e do problema que vivem (NUGENT, 1997; e MURRIETA, 1998).

Populações tradicionais e reservas extrativistas

Outra fonte da noção de “população tradicional” no Brasil foram os “novos movimentos sociais” protagonizados por segmentos do campesinato e grupos indígenas da Amazônia que ganharam visibilidade no final dos anos 1980, período a que Almeida se refere como “o tempo dos primeiros encontros” (1994: 524).²⁵ Como observa este autor,

25. No decorrer dos cinco primeiros meses de 1989, ocorreram: o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em Altamira, PA, em fevereiro, formalizando protestos contra a construção da UHE de Cararaô (ou Belo Monte), o plano de aproveitamento hidroelétrico do rio e a inundação das terras indígenas; o I Encontro dos Povos da Floresta junto com o II Encontro Nacional dos Seringueiros,

“a ‘crise ecológica’ vivida por segmentos do campesinato e por grupos indígenas da Amazônia tem uma dimensão marcadamente política e ideológica”, não correspondendo à “questão ecológica” posta por outros setores da sociedade abrangente. Trata-se, antes de tudo, de mobilizações pela manutenção de condições de vida pré-existentes a projetos e programas governamentais – ou induzidos pelo governo – e pela garantia do “efetivo controle de domínios representados como territórios fundamentais à identidade” desses atores sociais (ALMEIDA, 1994: 522). Expressam, assim, a crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia ao articular alteridades históricas em torno de identidades políticas.

Não obstante, ao promover a defesa dos ecossistemas amazônicos, por meio de suas lutas específicas e localizadas pela defesa dos recursos essenciais à sua reprodução sócio-cultural, as vítimas imediatas do desmatamento da Amazônia lograram articular coalizões transnacionais com ONGs ambientalistas e conservacionistas do Brasil e do exterior (M. ALMEIDA, 1992). Segundo Hurrell (1992), foi este o alicerce da politização da questão amazônica ao nível internacional e um dos principais elementos constitutivos da política internacional em torno do desmatamento da Amazônia. À forte pressão internacional e à emergência de propostas de gestão compartilhada do bioma amazônico por governos de outros países e ONGs do país e do exterior, articulados àqueles movimentos sociais, o governo Sarney responde internamente com uma política ambiental de caráter nacionalista e o afunilamento de seus canais de interlocução face às demandas daqueles movimentos, concentrando a autoridade num único centro de poder, visando disciplinar e centralizar as decisões relativas à Amazônia. Isso se deu através de várias medidas, entre as quais se destaca a criação do Programa de Defesa do Complexo de Ecossistemas da Amazônia Legal – *Programa Nossa Natureza* – pelo Decreto n. 96.944 de 12/10/1988 e do Ibama, pela Lei n. 7.735 de 22/2/1989.

Não obstante, refletindo a mobilização daqueles segmentos e a penetração das suas demandas na esfera governamental, quando ainda estavam em curso os trabalhos da Assembléia Nacional, o Incra criou, através da Portaria n. 627 de 30/7/1987, a figura do

em março, em Rio Branco/AC, definindo um amplo programa de lutas por uma imediata reforma agrária, pela demarcação de terras indígenas e pela implementação das reservas extrativistas; o I Encontro Nacional dos Trabalhadores Atingidos por Barragens, em Goiânia, GO, em abril, reivindicando não só uma nova política para o setor elétrico com a participação da classe trabalhadora, mas também reforma agrária, demarcação das terras indígenas e reconhecimento dos territórios das comunidades negras remanescentes de quilombos. Os “encontros” de Altamira e Rio Branco desdobraram-se, em maio de 1989, na Aliança dos Povos da Floresta, articulação formada pela União das Nações Indígenas e pelo Conselho Nacional dos Seringueiros. O I Encontro Nacional dos Seringueiros ocorreu em Brasília, em outubro de 1985, marcando o lançamento em nível nacional da proposta de criação das reservas extrativistas (cf. próxima nota) e no âmbito do qual se decidiu pela constituição do Conselho Nacional dos Seringueiros, que teria como uma de suas principais atribuições a viabilização das reservas (MENEZES, 1994: 52).

projeto de assentamento extrativista, encampando, assim, a reivindicação primeira dos seringueiros. No apagar das luzes do governo Sarney, em janeiro de 1990, cria-se a primeira reserva extrativista²⁶ do país: a ResEx do Alto Juruá, no Acre, com 506.186,00 ha (Decreto n. 98.863, de 23/1/1990) e população estimada de 6.000 pessoas. Uma semana depois baixa-se o Decreto n. 98.897 de 30/1/1990, que dispõe sobre as ResEx. Seguem-se as ResEx Chico Mendes (AC), rio Cajari (AP) e rio Outro Preto (RO), em 12/3/1990, já sob o governo Collor. Também em 1989 o Ibama contrata a consultoria da ONG Funatura (Fundação Pró-Natureza) para elaborar aquela que foi a primeira formulação da proposta de um Projeto de Lei – hoje, Lei n. 9.985/2000 – instituindo o Sistema Nacional de Unidades de Conservação.

Foi sob o impacto da questão Amazônica nos objetivos mais amplos de política externa do governo Collor que a região e as questões ambiental e indígena passam a ocupar um lugar distinto do que tinham no governo anterior. Na visão da Chancelaria, tornava-se necessário explorar as preocupações ambientais dos países industrializados para impulsionar os objetivos de política externa do país, necessidade esta reforçada pelas indicações de que a América Latina estava progressivamente marginalizando-se nos *world affairs*, dadas as mudanças que ocorriam no Leste Europeu, e de que as relações Norte-Sul haviam declinado sensivelmente. Percebia-se a interdependência ambiental global como uma exceção a essa tendência, que os países da semiperiferia do capitalismo dotados de extensos patrimônios naturais não poderiam ignorar. Daí se explica o conjunto de medidas em matéria ambiental tomadas pelo governo Collor, tanto as de caráter meramente pirotécnico e eficácia duvidosa, que contaram com grande cobertura midiática, quanto as que contribuíram para alterar a correlação das forças políticas locais na Amazônia. O objetivo imediato dessas medidas era cortejar os países industrializados e mostrar que o Brasil estava em posição de poder exportar bens públicos ambientais para o resto do mundo, trocando a conservação das florestas tropicais por ajuda financeira, tecnológica e institucional de seus parceiros

26. A reserva extrativista é um instrumento de política territorial, um tipo de gestão governamental do território, que existe devido a processos anteriores de gestão social do mesmo (LITTLE, 1994: 13). Surgiu entre seringueiros – produtores autônomos e posseiros – que exploravam borracha por conta própria e comercializavam-na com intermediários nos mercados locais, desenvolvendo a agricultura e a pequena criação para o consumo – uma configuração social que, segundo Allegretti, teria se consolidado na década de 1970, com mais expressão no vale do rio Acre. Resultou de “uma seqüência bem definida de estratégias” desenvolvidas pelos seringueiros, “visando garantir direitos de posse sobre áreas de floresta ocupadas por gerações seguidas” – estratégias estas que começaram com os “empates”, em 1973 (ALLEGRETTI, 1994: 22). A ResEx define, assim, um território e a forma de regularizar o acesso a ele. Ela expressa as demandas e experiências históricas de um segmento historicamente específico dos grupos sociais extrativistas, resultando da sua mobilização, das coalizões transnacionais que lograram estabelecer, das mudanças de abordagem à conservação da biodiversidade nos trópicos – já referidas – e de um conjunto complexo de articulações e intermediações envolvendo movimentos sociais, ONGs e governo.

internacionais (HURRELL, 1992, 419 e seguintes). Pelo menos dois programas na área ambiental surgiram nesse período que representam a concretização do princípio da transferência de recursos para os países ditos em desenvolvimento: o Programa Nacional do Meio Ambiente (PNMA), que iniciou as suas atividades em 1991; e o Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PP/G-7), instituído pelo Decreto n. 563 de 5/6/1992.

Resulta desse movimentado período o reconhecimento das “populações tradicionais” pelo poder público, expresso nas primeiras referências a estas em dispositivos legais e na criação de organismos governamentais para lidar com elas. Em 1992, o Ibama cria o Centro Nacional para o Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais, como “resposta governamental às demandas expressas pelas populações que tradicional e culturalmente subsistem do extrativismo e dos recursos naturais renováveis”. Atribuiu-se ao conceito, então, “certa flexibilidade [...] em virtude da grande diversidade de comunidades que podem e devem ser atendidas dentro do nosso programa”. Segue-se a previsível lista de “tipos humanos” abarcados pela noção: povos da floresta que subsistem do extrativismo da borracha e da castanha, quebradeiras de coco babaçu, pescadores e catadores de moluscos do litoral, vaqueiros calungas “compostos por negros fugidos da escravidão e que há dois séculos mantêm seus quilombos no interior de Goiás” (apud VIANNA, 1996: 105 e 115-6).

O Decreto Estadual n. 32.412/90, que dispõe sobre a Estação Ecológica Juréia-Itatins, em São Paulo, já definia em seu Art. 3º que “integram as populações tradicionais aqueles que têm moradia habitual e principal atividade de subsistência no local, em área de ocupação efetiva de até 10 hectares”. O § 2º do mesmo artigo dispõe que só “serão considerados integrantes de comunidades tradicionais [...] aqueles que exercerem suas atividades de subsistência de forma compatível com os objetivos de conservação previstos para a Estação Ecológica”. A Resolução n. 11 da Secretaria de Meio Ambiente do Estado de São Paulo, de 25/11/1993, referente ao Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira, define “moradores tradicionais”, para efeito de regularizar a sua ocupação, os “que preencherem simultaneamente os seguintes critérios: I – residir nas áreas há mais de 10 anos ininterruptamente; II – ter no uso da terra a base de sua subsistência, de maneira autônoma; e III – estar exercendo sua atividade de forma compatível com a conservação ambiental, não colocando em risco os atributos que motivaram a criação [...] do Parque”. A Lei Estadual n. 293 de 20/4/1995, que dispõe sobre a permanência de “populações nativas residentes há mais de 50 (cinquenta) anos em unidades de conservação do Estado do Rio de Janeiro”, define-as como equiparadas, em direitos, aos povos indígenas, “uma vez que, *praticamente vivendo isoladas e dependentes dos ecossistemas locais, desenvolvem formas próprias de organização social, costumes, crenças e tradições bem como de relação com o meio ambiente, o que permitiu a convivência harmônica com os ecossistemas*”. Concede-se-lhes o “direito real de uso das áreas ocupadas, *desde que dependam*, para sua subsistência, direta e prioritariamente dos ecossistemas locais” (ênfases minhas).

Nada muito distinto, portanto, das definições avançadas no âmbito do conservacionismo internacional e da tradução destas pelos formuladores nativos.²⁷ Note-se que a incorporação da noção em dispositivos legais e a previsão de programas governamentais para lidar com “populações tradicionais” em áreas protegidas constituem o cumprimento de recomendações emanadas daqueles mesmos fóruns internacionais e contribuição peculiar do Brasil à matéria.

Nesse sentido, a promulgação da Lei Federal n. 9.985, de 18/7/2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), traz conseqüências especiais. O Projeto de Lei (doravante PL) que lhe deu origem tramitou por mais de dez anos, nos quais o texto sofreu inúmeras reviravoltas. Um dos principais motivos para essa delonga foram os acirrados debates em torno da possibilidade de reclassificação das unidades de conservação de proteção integral já criadas, mas que tivessem pessoas residindo em seu interior, para categorias de proteção menos restritivas à presença humana – como as reservas extrativistas, por exemplo. Esse debate tinha relação direta com as acerbadas discussões em torno da noção de “população tradicional” e das diferentes definições contidas em distintas versões do PL. Em dado momento, com base em proposta de redação apresentada por Antônio Carlos Diegues, uma das versões do PL 2.892 assim definiu “população tradicional”: “grupos humanos culturalmente diferenciados, vivendo há no mínimo, três gerações em um determinado ecossistema, historicamente reproduzindo seu modo de vida, em estreita dependência do meio natural para sua subsistência e utilizando os recursos naturais de forma sustentável” (Inciso XV, Art. 2º, Capítulo I, das Disposições Preliminares). Tanto a matéria era polêmica e a definição contestada, que este inciso findou sendo vetado, não constando das definições preliminares norteadoras do que dispõe a lei.

A inexistência de definição formal entre os incisos do Art. 2º, contudo, não embaraça o reconhecimento de uma definição imanente aos demais dispositivos, em especial os Arts. 18º e 20º que tratam, respectivamente, das reservas extrativistas (ResEx) e de desenvolvimento sustentável (RDS) – sintomaticamente, duas áreas protegidas de uso sustentável, em que a presença de grupos sociais gerindo as unidades associativa e coletivamente é pré-condição para a criação das mesmas. O Art. 18º define a ResEx como “área utilizada por *populações extrativistas tradicionais*, cuja *subsistência* baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte, e tem como objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura dessas populações, e assegurar o *uso sustentável dos recursos naturais da unidade*”. Já o Art. 20º define a RDS como “área natural que abriga *populações tradicionais*, cuja *existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos*

27. Para uma resenha completa e exaustiva das definições de “populações tradicionais” em dispositivos legais, documentos e relatórios governamentais oficiais e de ONGs, consulte-se Vianna (1996: 115 e seguintes).

recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e *adaptados às condições ecológicas locais e que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica*” (ênfases minhas). Desnecessário dizer que a caracterização da sustentabilidade de um “sistema de exploração de recursos naturais” é tarefa árdua, que demandará, para cada caso, estudos demorados e cuidadosos, se o disposto na lei for cumprido para efeito de caracterização dessas populações.

Não obstante, como ensina a antropologia do direito, “o texto de uma lei não deve ser somente considerado quanto ao grau de sua efetiva aplicabilidade”, posto que “ele produz outros efeitos quando [...] pensado enquanto *mecanismo de codificação* – situando de modo objetivo idéias e noções anteriormente dispersas – e como *instrumento de formalização* (no sentido de conferir uma dada forma)” (LIMA, 1995: 202). Como adverte o mesmo autor, “a simples existência da lei, enquanto limite e horizonte de possíveis modos de ver e intervir oficialmente face a certos problemas, torna-os passíveis de controle objetivo” – independentemente dela ser efetivada e/ou dispor de instrumentos para ser imposta (1995: 202). Assim sendo, um dos efeitos imediatos das definições supra-referidas é o estabelecimento de um novo estatuto social, como parte do sistema codificado de atribuições positivas e negativas contidas nas disposições do SNUC. Temos neste um “estatuto das populações tradicionais” a definir o modo como se dará – no âmbito das ações de conservação da biodiversidade *in situ* – o relacionamento da sociedade política inclusiva com um seu segmento, definido em termos de uma diferença genérica, reduzindo a diversidade de situações e descaracterizando configurações socioculturais e trajetórias históricas específicas.

Se considerarmos que o ato de categorização exerce poder por si e que a eficácia do discurso performativo é proporcional à autoridade daquele que o enuncia, as “populações tradicionais” são instituídas como realidade, em larga medida, pelo poder de revelação e de construção exercido pela objetivação no discurso normativo e administrativo. Ainda mais em se considerando o efeito simbólico exercido pelo discurso pretensamente científico, de onde, supostamente, se origina a noção de “população tradicional”: os vereditos mais neutros da ciência contribuem para modificar o próprio objeto da ciência, tanto mais quando incorporados em dispositivos normativos e administrativos, pelos quais se constroem os grupos. A utilização de critérios ditos objetivos nas lutas simbólicas pelo reconhecimento e por fazer conhecer os grupos, via de regra conduz à consagração de um estado das divisões e da visão destas divisões do mundo social (cf. BOURDIEU, 1989).

Considerações Finais e Perspectivas

Tentei mostrar ao longo deste artigo como as definições de “população tradicional” tendem, via de regra, a situar os grupos sociais que elas recobrem – aí incluídas as sociedades caboclas amazônicas – como partes dos ecossistemas a serem protegidos e como estando em uma espécie de sintonia natural com a natureza, como “populações

animais reguladas [...] por parâmetros naturais, independentes da práxis simbólica humana” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992: 25). Encontramos, assim, alguns referentes importantes do termo “população”: de um lado, a referência ecologista simplificadora, que naturaliza esses grupos como parte da paisagem natural; de outro, a clivagem demografista atomizadora, que apaga distinções e singularidades em favor da orientação censitária, que é a mesma orientação do cadastro – entendido como forma de controle social e de produção de conhecimentos para atender aos objetivos de intervenções governamentalizadoras.

Ademais, o emprego do termo “tradicional” para definir e/ou caracterizar seja esses grupos, o seu “estilo de vida”, a sua forma de apropriação dos recursos naturais e do território, dissimula a ausência de uma crítica semântica – todavia necessária. “Tradicional”, “arcaico”, “atrasado”, “primitivo” e outros termos imprecisos e mistificadores – alguns dos quais a antropologia contemporânea conservou por comodidade e preguiça intelectual para designar certo tipo de sociedade – indicam o quadro simétrico e inverso do modernismo ocidental (COPANS, 1989). São categorias classificatórias construídas de fora, ou seja, como nós os definimos aos nossos olhos e a partir das nossas preocupações – e não como o conjunto diferenciado de grupos que reunimos sob a rubrica “tradicional” se autodefinem.

Lima (1997), referindo-se também às sociedades caboclas amazônicas, observa que a generalização da noção de “populações tradicionais” tende a simplificar a diversidade de situações sociais e implica em uma expectativa de permanência no tempo da pequena produção familiar – privilegiada pelo movimento ambientalista justamente por ser mais propícia à aceitação de modelos de uso sustentável do que a produção capitalista. Contudo, sem uma reflexão adequada, as expectativas conservadoras dos modelos de uso sustentável podem conspirar contra a autonomia desses mesmos grupos decidirem sobre o seu futuro frente às aspirações modernas de níveis de consumo e definição de bem estar (cf. LIMA, 1997: 287-8).²⁸ Como vimos, é dessa expectativa de estabilidade e equilíbrio cultural, vinculada à pequena produção familiar voltada – em tese – basicamente para a subsistência, como característica da economia desses grupos, que resulta a inspiração de protegê-los – mas apenas na medida em que não afetem a integridade ecológica da área a ser protegida.

Não obstante, como nota Brito (1995: 20), tal atitude não equaciona o problema daqueles grupos não facilmente definidos como “tradicionais”, aí incluídos caboclos que tenham caminhado para a modernização de seus equipamentos e estilos de vida. West & Brechin (1991: 5) também observam que uma das maiores inadequações da abordagem

28. A história recente dos povos indígenas no Brasil, acorrentados à imagem pública equivocada do “selvagem” ecologicamente nobre e vítimas da hermenêutica jurídica enviesada que se construiu em torno do conceito constitucional de “terra *tradicionalmente* ocupada pelos índios” – advérbio ambivalente, que oscila entre o tempo e o modo – recomendam extrema cautela no emprego do termo “tradicional” e seus derivados em dispositivos legais.

à questão de residentes em áreas protegidas é o contexto limitado em que ela se dá: a ênfase recai sempre sobre os povos indígenas e sociedades “tradicionais”, com o intuito de distinguir os que vivem de modo ecologicamente harmônico em seu meio ambiente imediato daqueles que não – por definição, as sociedades “modernas”. Como notam os mesmos autores, não só este retrato não corresponde integralmente à complexidade do cenário real, como os pressupostos equivocados que o fundamentam distraem a nossa atenção dos problemas centrais que deveriam ocupá-la: se a residência de grupos sociais, não importa se “tradicionais” ou “modernos”, em áreas protegidas ou ecossistemas críticos e frágeis é ou não ecologicamente compatível com a maioria dos objetivos de conservação; e se ela é ou não politicamente evitável, dada a conjuntura sócio-ambiental de muitos países e regiões, em especial os situados no domínio neotropical (WEST & BRECHIN, 1991: 6).

Considerando o exposto, quero concluir sugerindo uma alternativa conceitual que permita reconhecer a especificidade histórica e sociológica dos grupos sociais residentes em áreas protegidas ou ecossistemas tidos como críticos e frágeis, abarcando aí as sociedades caboclas. É importante, por um lado, superar a referência naturalizante, a clivagem demografista e a orientação censitária implicadas no emprego do termo “população”, que simplifica, atomiza e assujeita. Por outro lado, faz-se necessário deslocar a ênfase da dimensão temporal, implicada na polissemia do termo “tradicional”, para a espacial. Esquece-se, com frequência, que as áreas protegidas, enquanto estratégia de conservação da biodiversidade *in situ* e de proteção de áreas “naturais” críticas e frágeis, implica operar em distintos “níveis e escalas da hierarquia bioespacial”, dependendo do objeto e do foco da ação conservacionista – sejam estes paisagens, ecossistemas, comunidades, populações, espécies ou genes – e da avaliação que se fizer dos diversos contextos sociais desta ação (SOULÉ, 1991).²⁹ Por fim, é imperativo substituir o rótulo cultural genérico, supostamente técnico e científico, porque ancorado em conceitos oferecidos pela tradição de estudos antropológicos sobre subculturas regionais – como quando o termo “tradicional” refere-se a estilos de vida –, por termos de conotação culturoológica menos densa, mas nem por isso politicamente neutros.

Para fugir dos ardis conceituais implicados na noção de “população tradicional”, o indicado é uma definição ainda mais genérica e de conteúdo menos denso, o que não significa dizer politicamente neutra, tal como a proposta por West & Brechin (1991: 6): “pessoas e/ou grupos sociais residentes” – sem necessidade de definição formal específica para fins previstos em leis reguladoras. Seriam aqueles indivíduos, famílias, comunidades e grupos³⁰ – “tradicionais” ou “modernos”, não importa – que ocupam, residem ou então

29. Soulé (1991), ao discutir as principais “táticas” e/ou “sistemas” de conservação que podem ser empregados por distintos países, defende um pluralismo tático no planejamento da conservação, não só baseado em áreas protegidas.

30. Grupo aqui entendido no sentido amplo e descritivo de qualquer coletividade cujos membros possuam uma semelhança qualquer.

usam, regular ou recorrentemente, um território específico dentro de ou adjacente a uma área protegida estabelecida ou proposta. A vantagem da noção de “pessoas e/ou grupos sociais residentes” reside justamente numa conotação menos densa e em ser um termo definido mais pelo espaço do que pelo tempo – como ocorre com “tradicional” – e do que por um rótulo cultural – como quando o termo “tradicional” faz referência a um modo de viver a um só tempo diferente e genérico.

Não desconsidero a questão dos direitos das minorias ou os problemas de desagregação cultural, nem as demais abordagens e/ou estratégias de conservação da biodiversidade e de proteção a direitos territoriais de grupos étnicos e/ou outros. Ocorre que importa defender *todos* os povos e grupos sociais que estão lutando para sobreviver e se reproduzir, em particular os mais desfavorecidos e explorados, incluindo aqueles mais facilmente identificáveis como da sociedade inclusiva e/ou da cultura dominante. Isso se aplica, em especial, às sociedades caboclas amazônicas, pois, como lembra Nugent (1993), quando estas são abordadas, ou são como um “outro” incompleto ou patológico, que não se presta para objeto antropológico, pois sua própria existência subverte a distinção observador/“outro”, ou como “outros falsificados”, seja por derivarem da colonização européias – não sendo sociedades autóctones –, seja por constituírem testemunho da influência perniciosa da “civilização”.

A definição que proponho aqui seria, também, um passo importante na ruptura com os mecanismos conceituais e administrativos de controle e subordinação dos processos de mudança cultural – via planos de manejo e gestão –, mecanismos estes vinculados à expectativa de estabilidade e equilíbrio cultural no tempo desses grupos. Divirjo, portanto, da sugestão de Cunha & Almeida (1999), para os quais poder-se-ia estabelecer um pacto neotradicionalista por meio do qual definir-se-ia como “populações tradicionais” as que se dispusessem a ocupar esta categoria, aceitando as implicações dos dispositivos legais e institucionais que exigem o “uso sustentável dos recursos naturais”: *supondo* um passado não predatório de uso de recursos naturais, *espera-se* delas que levem doravante um modo de vida coerente com a conservação da diversidade biológica – cenário futuro este a ser assegurado por tal pacto (cf. CUNHA & ALMEIDA, 1999: 5 e seguintes). Ao contrário da categoria “populações tradicionais” e dos esforços de construção de um conceito culturológico técnico que tenha expressão jurídica – que podem contribuir ainda mais para a essencialização das relações entre os grupos sociais abarcados pela noção (como os caboclos) e a natureza –, julgo importante assegurar uma definição legal que garanta abertura para identificar e caracterizar sociologicamente *quaisquer atores* presentes nas situações enfocadas – em que já há e/ou se pretende criar áreas protegidas – e com os quais se pode estabelecer parcerias – e não pactos – de diversos tipos, que possam viabilizar a conservação da biodiversidade no longo prazo, que obrem um enraizamento social local maior para as áreas protegidas e que garantam justiça social na distribuição dos custos e benefícios da ação conservacionista.

Bibliografia

- ADAMS, C. *Caiçaras na Mata Atlântica: pesquisa científica versus planejamento e gestão ambiental*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2000a.
- _____. As populações caiçaras e o mito do bom selvagem: a necessidade de uma nova abordagem interdisciplinar. *Revista de Antropologia*, 43: 145-82, 2000b.
- ALLEGRETTI, M. H. Reservas extrativistas: parâmetros para uma política de desenvolvimentos sustentável na Amazônia. In: ARNT, R. (Org.). *O destino da floresta: reservas extrativistas e desenvolvimento sustentável na Amazônia*. Rio de Janeiro/Curitiba: Relume Dumará/IEA/Fundação Conrad Adenauer, 1994, p. 17-47.
- ALMEIDA, A. W. B. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. In: D'INCAO, M. A.; SILVEIRA I. M. (Org.). *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 521-37.
- _____. Desenvolvimento e responsabilidade dos antropólogos. In: ARANTES A. A.; RUBEN G. R.; DEBERT G. G. (Orgs.). *Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Ed Unicamp, 1992, p. 111-22.
- AMEND, S.; AMEND, T. Habitantes en los Parques Nacionales: una contradicción insoluble? In: AMEND, S.; AMEND, T. (Orgs.). *Espacios sin habitantes? Parques Nacionales de América del Sur*. Gland/Caracas: IUCN/Editorial Nueva Sociedad, 1992, p. 457-72.
- ARNT, R. *O destino da floresta: reservas extrativistas e desenvolvimento sustentável na Amazônia*. Rio de Janeiro/Curitiba: Relume Dumará/IEA/Fundação Conrad Adenauer, 1994.
- ARRUDA, R. V. "Populações Tradicionais" e a Proteção dos Recursos Naturais em Unidades de Conservação. In: Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação, 1, 1997, Curitiba. *Anais*, v. 1. Curitiba: IAP/Unilivre/Rede Nacional Pró-Unidades de Conservação, 1997, p. 351-67.
- ARRUTI, J. M. A. A narrativa do fazimento, ou Por uma antropologia brasileira. *Novos Estudos Cebrap*, 43: 235-43, 1995.
- BALÉE, W. The culture of Amazonian forests. In: POSEY, D. E.; BALÉE, W. (Eds.). *Resource Management in Amazonia: Indigenous and folk strategies*. New York: New York Botanical Garden, 1989a.
- _____. Cultura na vegetação da Amazônia Brasileira. In: NEVES, W. A. (Org.). *Biologia e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectivas*. Belém: MPEG, 1989b, p. 95-109..
- _____. People of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland South America. In: REDFORD, K.; PADOCH, C. (Eds.). *Conservation of neotropic forests: working from traditional resource use*. New York: Columbia University Press, 1992, p. 35-57.
- BARRET, C. B.; ARCESE, P. Are Integrated Conservation Development Projects (ICDPs) sustainable? On the conservation of large mammals in Sub-Saharan Africa. *World Development*, 23:1073-84, 1995.
- BARRETTO FILHO, H. T. *Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 2001. 2 v.
- BARZETTI, V. *Parques y progreso: áreas protegidas y desarrollo economico en America Latina*. Washington: IUCN/BID, 1993.
- BASTIDE R. *Antropologia aplicada*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa/ Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1989.
- BRANDON, K.; WELLS, M. Planning for people and parks: design dilemmas. *World Development*, 20: 557-70, 1992.
- BRITO, M. C. W. *Unidades de conservação: intenções e resultados*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2000.

- CLAD, J. Conservation and Indigenous peoples: a study of convergent interests. *Cultural Survival Quarterly*, 8: 68-73, 1984.
- CLAY, J. Parks and people. *Cultural Survival Quarterly*, 9: 2-7, 1985.
- CLEARY, D. Towards an environmental history of the Amazon: from prehistory to the nineteenth century. *Latin America Research Review*, 36: 65-96, 2001.
- COMISIÓN sobre Desarrollo y Medio Ambiente en América Latina e Caribe/ONU. *Amazonia sin mitos*. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo/PNUD, 1992, p. 65-74.
- COPANS, J. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Lisboa: Edições 70, 1989.
- CUNHA, M. M. C.; ALMEIDA, M. *Populações tradicionais e conservação*. In: Seminário de Consulta "Biodiversidade Amazônia", 1999, Macapá. Subsídio ao GT Povos Indígenas e Populações Tradicionais, 1999.
- DENEVAN, W. *The native population of the Americas in 1492*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992a.
- _____. The pristine myth: the landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers*, 52: 369-85, 1992b.
- DIEGUES, A. C. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- DRUMMOND, J. A. A história ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa. *Estudos Históricos*, 4: 177-97, 1991.
- ESCOBAR, A. Anthropology and the development encounter. *American Ethnologist*, 18: 658-82, 1991.
- ESTERCI, N. *Pescadores e ribeirinhos: questões acerca da organização e da representação*. In: Amazônia: Diversidade Sociocultural e Políticas Ambientais. Rio de Janeiro: Comunicação pública, 2001.
- GÓMEZ-POMPA, A.; VÁZQUEZ-YANES, C.; GUEVARA, S. The tropical rain forest: a non-renewable resource. *Science*, 177: 762-5, 1972.
- GÓMEZ-POMPA, A.; KAUS, A. Taming the wilderness myth. *Bioscience*, 42: 271-9, 1992.
- GRAY, A. Entre la integridad cultural y la asimilación: conservación de la biodiversidad y su impacto sobre los pueblos indígenas. *IWGIA Documento 14*, Copenhague, 1992.
- HOBEN, A. Anthropologists and development. *Annual Review of Anthropology*, 11: 349-75, 1982.
- HUIZER, G. Development anthropology in global perspective. *Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft Entwicklungsethnologie e. V.*, Heft 1, 2. Jg: 66-82, 1993.
- HURRELL, A. Brazil and the international politics of Amazonian deforestation. In: HURRELL, A.; KINSGBURY, B. (Eds.) *The international politics of the environment: actors, interests and institutions*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 398-429.
- IUCN. *Estratégia mundial para a conservação: a conservação dos recursos vivos para um desenvolvimento sustentado*. São Paulo: CESP, 1984.
- _____. *Parks, protected areas and the human future. The Caracas Declaration*. Caracas, 1992. (Mimeo).
- KEMPF, E. *The law of the mother: protecting indigenous peoples in protected areas*. San Francisco: Sierra Club Books, 1993, p. 3-11.
- LIMA, A. C. S. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LIMA, D. M. Equidade, desenvolvimento sustentável e preservação da biodiversidade: algumas questões sobre a parceria ecológica na Amazônia. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (Orgs.) *Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: Cejup, 1997, p. 285-314.
- _____. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações no meio rural amazônico. *Novos Cadernos do NAEA*, 2: 1999.

- LIMA, D. M.. Políticas ambientais e populações humanas na Amazônia. In: Amazônia: diversidade sociocultural e políticas ambientais. Rio de Janeiro: Comunicação pública, 2001a.
- _____. *Projeto de expansão e consolidação de unidades de conservação na região Amazônica (ARPA)*. Estratégia para o trato com as populações indígenas e populações tradicionais atingidas por sua execução (versão incompleta), 2001b. (Mimeo).
- LIMA, D. M.; POZZOBON, J. Amazônia socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social. In: VIEIRA I. C. G.; SILVA, J. M. C.; OREN, D.; D'INCAO, M. A. (Orgs.). *Diversidade biológica e cultural da Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2001, p. 195-251.
- LIMA, L.; ROLA, A. *Comunicação pública*. In: Amazônia: Diversidade Sociocultural e Políticas Ambientais. Rio de Janeiro, 2001.
- LITTLE, P. *Gestão social e sustentável do território*. Brasília: IEA, 1994. (Mimeo).
- MACKINNON, J.; MACKINNON, K.; CHILD, G.; THORSELL, J. *Manejo de áreas protegidas en los trópicos*. Gland: IUCN, 1990.
- MCNEELLY, J. Afterword. People and protected areas: partners in prosperity. In: KEMPF, E., *The Law of the Mother: protecting indigenous peoples in protected areas*. San Francisco: Sierra Club Books, 1993, p. 249-57.
- MENEZES, M. A. As reservas extrativistas como alternativa ao desmatamento na Amazônia. In: ARNT, R. (Org.). *O destino da floresta: reservas extrativistas e desenvolvimento sustentável na Amazônia*. Rio de Janeiro/Curitiba: Relume Dumará/IEA/Fundação Conrad Adenauer, 1994, p. 49-72.
- MILLER, K. R. *Planning national parks for ecodevelopment: cases and methods from Latin America*. Ann Arbor: Center for Strategic Wildland Management Studies/The School of Natural Resources/University of Michigan, 1982 .
- MOORE, D. Marxism, culture, and political ecology: environmental struggles in Zimbabwe's Eastern Highlands. In: PEET, R.; WATTS, M. (Eds.). *Liberation ecologies: environment, development, social movements*. London: Routledge, 1995, p. 125-47.
- MORAN, E. F. *A ecologia humana das populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MURRIETA, R. O dilema do papa-chibé: consumo alimentar, nutrição e práticas de intervenção na Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará. *Revista de Antropologia*, 41: 97-150, 1998.
- NITSCH, M. Riscos do planejamento regional na Amazônia brasileira: observações relativas à lógica complexa do zoneamento. In: D'INCAO, M. A.; SILVEIRA, I. M. (Org.). *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 501-12.
- NUGENT, S. *Amazon caboclo society: an essay in invisibility and peasant economy*. Oxford: Berg, 1993.
- _____. The co-ordinates of identity in Amazonia: at play in the fields of culture. *Critique of Anthropology*, 17: 33-51, 1997.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. "*O Nosso Governo*": os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo/Brasília: Marco Zero/MCT/CNPq, 1988.
- PARKER, E. The amazon caboclo: historical and contemporary perspectives. Williamsburg: College of William and Mary, 1985.
- PIETILÄ, H. Environment and sustainable development. *IFDA Dossier*, 77: 61-70, 1990.
- POSEY, D. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In: RIBEIRO, B. (Org.). *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1987, vol. 1, B, p. 173-84.
- POSEY, D.; FRECHIONE, J.; EDDINS, J.; SILVA, L. F.; MYERS, D.; CASE, D.; MACBEATH, P. Ethnoecology as applied anthropology in Amazonian development. *Human Organization*, 43: 95-107, 1984.
- RIBEIRO, G. L. *Ambientalismo e desenvolvimento sustentável: nova ideologia/utopia do desenvolvimento*. Brasília: Depto. de Antropologia/UnB, 1992.

- ROOSEVELT, A. C. *Amazonian Indians: from prehistory to the present*. Tucson: The University of Arizona Press, 1994.
- SANTOS, S. H. *Reflexões críticas sobre o Relatório Brundtland: as questões do “desenvolvimento sustentável” e da “nova ordem econômica internacional”*. Niterói: ICHF/UFF, 1991.
- SCHWARTZMAN, S. *Indians, environmentalists and tropical forests: the curious history of the “ecologically noble savage”*. Washington, DC, 2000. (Mimeo).
- SOULÉ, M. Conservation: tactics for a constant crisis. *Science*, 253: 744-50, 1991.
- STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico*, 84: 11-44, 1985.
- TRAINER, T. A rejection of the Brundtland Report. *IFDA Dossier*, 77: 71-84, 1990.
- UHL, C.; NEPSTAD, D.; BUSCHBACHER, R.; CLARK, K.; KAUFFMAN, B.; SUBLER, S. Disturbance and regeneration in Amazonia: lessons for sustainable land-use. *The Ecologist*, 19: 235-40, 1989.
- UICN; PNUMA; WWF. *Cuidar do Planeta Terra: uma estratégia para o futuro da vida*. São Paulo: UICN/Pnuma/WWF, 1991.
- VIANNA, L. P. *Considerações críticas sobre a construção da idéia de população tradicional no contexto das unidades de conservação*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 1996.
- VIOLA, E. J. O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecopolítica. *RBCS*, 1: 5-26, 1987.
- _____. The ecologist movement in Brazil (1974-1986): from environmentalism to ecopolitics. *Journal of Urban and Regional Research*, 12: 211-28, 1988.
- _____. O movimento ambientalista no Brasil (1971-1991): da denúncia e conscientização pública para a institucionalização e o desenvolvimento sustentável. In: GOLDENBERG, M. *Ecologia, ciência e política*. Rio de Janeiro: Revan, 1992.
- VIOLA, E. J.; LEIS, H. R. A evolução das políticas ambientais no Brasil, 1971-1991: do bissetorialismo preservacionista para o multisetorialismo orientado para o desenvolvimento sustentável. In: HOGAN, D. J.; VIEIRA, P. F. (Orgs.). *Dilemas socioambientais e desenvolvimento sustentável*. Campinas: EdUnicamp, 1995a, p. 73-102.
- _____. O ambientalismo multisetorial no Brasil: para além da Rio-92: o desafio de uma estratégia globalista viável. In: VIOLA, E. (Org.). *Meio ambiente, desenvolvimento e cidadania: desafios para as ciências sociais*. São Paulo/Florianópolis: Cortez/Edufsc, 1995b, p. 134-60.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Sociedades indígenas e natureza na Amazônia. *Tempo e Presença*, 14: 25-6, 1992.
- _____. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo/Brasília: Anpocs/Capes, 1999, p. 109-223.
- WEST, P. C.; BRECHIN, S. R. *Resident peoples and national parks: social dilemmas and strategies in international conservation*. Tucson: University of Arizona Press, 1991.
- WORSTER, D. Para fazer história ambiental. *Estudos Históricos*, 4: 198-215, 1991.