

# PRESENÇA

*REVISTA DE EDUCAÇÃO, CULTURA E MEIO AMBIENTE- Dez.-Nº21, Vol. IV, 2000.*



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA – UNIR

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA — UNIR**  
GRUPO DE ESTUDOS E PESQUISAS MODOS DE VIDAS E CULTURAS AMAZÔNICAS-GEPCULTURA  
LABORATÓRIO DE GEOGRAFIA HUMANA E PLANEJAMENTO AMBIENTAL

**PRESENÇA - ISSN 1413-6902**

Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente  
Ano IV nº21 - dezembro — 2000 — Porto Velho/RO  
PROVADO PELO CONSEPE/UFRO RESOLUÇÃO N°0122/1994

Editor:  
**JOSUÉ COSTA**

Fotos:  
**Josué da Costa**

Leiaute e Diagramação:  
**Eliaquim T. da Cunha**  
**Sheila Castro dos Santos**

CONSELHO EDITORIAL

Arneide Bandeira Cemin – antropóloga/UNIR  
Carlos Santos – geógrafo/UNIR  
Clodomir Santos de Moraes - sociólogo/UNIR  
Liana Sálvia Trindade – antropóloga/USP  
Maria das Graças Silva Nascimento Silva – geógrafa/UNIR  
Miguel Nenevé – letras/UNIR  
Nídia Nacib Pontuschka – geógrafa/USP

[revistapresenca@unir.br](mailto:revistapresenca@unir.br)

**PRESENÇA.** Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente. Porto Velho, fundação Universidade Federal de Rondônia.

**Trimestral**

1. **Educação-Periódica**
2. **Meio Ambiente — Periódico**

CDU 37(05)

## *SUMÁRIO*

|   |           |
|---|-----------|
| <b>EDITORIAL.....</b>   | <b>04</b> |
| <b>REFLEXÕES SOBRE CULTURA E MITO: REVISITANDO OS CLÁSSICOS.....</b>                    | <b>05</b> |
| HELENA DE JESUS ABREU ARAÚJO  |           |
| <b>REFLEXÕES ACERCA DA METODOLOGIA DE PESQUISA EM ANTROPOLOGIA SOCIAL.....</b>          | <b>13</b> |
| EXPEDITA FÁTIMA DE FIGUEIREDO   |           |
| <b>GESTÃO DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO E TERRITÓRIO: UMA EXPERIÊNCIA EM RONDÔNIA.....</b> | <b>20</b> |
| TÂNIA BARAÚNA   |           |
| <b>PUREZA E PERIGO: NA RELAÇÃO SOCIAL DAS POPULAÇÕES TRADICIONAIS.....</b>              | <b>30</b> |
| REGINA CHELLY PINHEIRO DA SILVA   |           |

## *EDITORIAL*

A revista Presença vem marcar mais uma publicação colocando como centro da discussão teórica aspectos voltados a comunicação, imaginário e significação para o homem em suas relações sociais. Neste sentido, as matérias aqui apresentadas vislumbram contribuir de forma significativa para a discussão sobre a pesquisa que utiliza a oralidade como referência em formar interpretações da realidade que têm, no entrevistado uma visão prioritária para essa aproximação, bem como a construção mítica e cultural que os rituais que trazem símbolos e códigos textuais que dizem muito mais do que o ato de realização cultural em si.

Em uma dinâmica que é peculiar ao caráter e existência dessa revista, propomos uma expansão da leitura do meio ambiente, sob o ponto de vista ético. Pensamos todas as discussões articuladas com o conhecimento da realidade amazônica (compromisso irrefutável, imbricado com o próprio existir da revista), publicando fatos acerca da construção histórica deste lugar, enquanto entidade federativa assim como espaço urbano. Ambos sob a égide da dependência política. Por certo não poderíamos deixar de contribuir com a discussão sobre o ensino superior refletindo sobre a seleção do conhecimento que lhe vem sendo inquirida através das reformas curriculares. Essas reflexões, neste número, enriquecerão e certamente contribuirão para o debate por todos aqueles que são interessados pelo tema. Isto nos estimula a confiar que no próximo número a disputa por um espaço nesta revista continuará acirrado.

## **REFLEXÕES SOBRE CULTURA E MITO: REVISITANDO OS CLÁSSICOS<sup>1</sup>**

**Helena de Jesus Abreu Araújo<sup>2</sup>**

**RESUMO:** O que é mito e o que é cultura? Qual a relação que existe entre ambos? Neste artigo falamos sobre estas questões, que nos parecem pertinentes, porque são responsáveis pelo movimento dos humanos sobre a Terra e, conseqüentemente, pelo movimento do mundo. Porque tratam das relações dos humanos entre si e destes com a natureza, envolvendo os devaneios que ligam os Humanos e a Natureza.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura, mito, humano, natureza, símbolo e devaneio.

**ABSTRACT:** What is myth and the one what is culture? Which the relationship that exists between both? In this article we talked about these subjects, that seem us pertinent, because they are responsible for the humans' movement on the Earth and, consequently, for the movement of the world. Because they treat to each other of the humans' relationships and of these with the nature, involving the dreams that tie the Humans and the Nature.

**KEYWORD:** Culture, myth, human, nature, symbol and dream.

### **Introdução**

A escolha deste tema foi resultado de muitas reflexões, do mergulho nas obras discutidas em sala de aula na disciplina de Antropologia Social.

Por vários dias fiquei me perguntando qual seria o meu *Kula*, ou seja, entre tantas leituras realizadas, de tantos debates participados, dos novos conceitos adquiridos: etnografia, poder, estado, magia, totem, mito e cultura etc. e das várias metodologias apresentadas, sobre o

---

<sup>1</sup>. Artigo apresentado à disciplina de Antropologia Social do Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional, ministrada pela Prof. Dra. Arneide Cemin;

<sup>2</sup>. Assistente Social do E. Tribunal de Justiça do Estado de Rondônia; Mestranda do Curso de Mestrado em Desenvolvimento Regional, da Universidade Federal de Rondônia - UNIR.

quê exatamente iria falar, acrescentar, modificar, concordar ou discordar? Que caminho escolher, que caminho percorrer, esse era o meu desafio.

Como unir Evans Pritchard, Malinowski, Cemin, Levi-Straus e Pierre Clastres? O que teriam eles de comum? O método empregado na pesquisa? Falaram de povos primitivos? São etnógrafos?...

Descobri, no entanto, que o comum em todos eles, é que falaram, cada um a seu modo e época, de vida, vida de gente em movimento, de homens, mulheres e crianças em ação, de normas, de signos, símbolos, de magia ... E neste meio não podemos esquecer da linguagem, da fantasia, dos devaneios...Então, resolvi que “meu *Kula*” seria falar sobre cultura e mito, entendendo os dois como teias responsáveis pela *práxis* humana.

A concepção de *práxis*, neste caso, é o de totalidade das ações humanas, responsáveis pela construção do mundo, ou é aquilo que dar sentido ao vazio em que nascemos.

Escolher estudar cultura e mito é a possibilidade de se compreender os seres humanos com suas construções simbólicas, entender o mundo de magia e encanto que envolve as relações entre eles e a natureza.

## **Kula e Cultura**

*Kula* é um sistema comercial praticado pelos nativos trobriandeses e que foi descrito por Bronislaw Malinowski (1884-1942). Consistia num sistema de troca organizada de colares e braceletes, intertribal, amplo, praticado pelas comunidades situadas no entorno da ilha de Trobriand.

Este autor foi responsável por iniciar na antropologia uma nova forma de se fazer pesquisa, alterando radicalmente as práticas existentes, destacando a necessidade de se viver, permanentemente algum tempo, na aldeia ou lugar a ser estudado. A tarefa básica e central é estudar o homem e tudo aquilo que mais intimamente lhe diz respeito, ou, o domínio que a vida exerce sobre ele.

Para isso, entende que é necessário ir além da simples coleta de dados, do esboço da estrutura social do grupo estudado, da aplicação de questionários ou do uso de informantes.

É preciso *perceber ou imaginar a realidade da vida humana, o fluxo dos acontecimentos cotidianos, as ocasionais demonstrações de excitação em relação a uma festa, cerimônia ou fato particular* (1978, p.27). É necessário observar as situações denominadas pelo autor como *imponderáveis da vida real*, a saber: *rotina do trabalho diário; detalhe de seus cuidados corporais, o modo como preparam a comida e se alimentam; o tom das conversas e da vida social (...)* (1978).

Chama atenção ainda, que a observação desses fatos não deve transformar-se em mera anotação superficial, mas, ao contrário, deve-se fazer um esforço para atingir a atitude mental expressa nas pessoas.

Após um período vivendo com os trobriandeses em Nova Guiné, Malinowski resolveu experienciar tudo isso através do *Kula*, que descreveu na obra *Os Argonautas do Pacífico*.

A relação que faço entre a descrição desse sistema comercial de povos tão distantes para nós, no espaço e no tempo, com a cultura é simples: Ele expressa a cultura de um povo, adotando-se neste caso, o conceito ampliado do termo, ou conceito antropológico, conforme nos fala Marilena Chauí (2001):

**A Lei Humana é um imperativo social que organiza toda a vida dos indivíduos e da comunidade determinando o modo como são criados os costumes, como são transmitidos de geração a geração, como fundam as instituições sociais (religião, família, formas de trabalho, guerra e paz, distribuição das tarefas, formas de poder etc.), (grifo nosso). (CHAUÍ; 2001, p. 294).**

A tudo isso a autora chamou de *ORDEM SIMBÓLICA*, ou seja, é uma *ordem existencial não natural* criada pelos humanos e que só é possível entre eles. *Cultura*, nesta perspectiva, é: *invenção de uma ordem simbólica, é nela e por ela que os humanos atribuem à realidade significações novas (...)* (2001, p.294).

Assim, o comportamento de homens e mulheres, as formas de vida de um e de outro, não é determinado pela genética, mas *pelo aprendizado e pela inteligência*. Por esta característica ele é capaz de se adaptar às condições ambientais, modificando o seu sistema cultural, portanto, não depende apenas da genética e da evolução biológica.

A adaptação do homem ao meio é permitida ou favorecida pela *maximização do universo de objetos e comportamentos que possam vir satisfazê-lo*. Isto só é possível através da cultura, que é capaz de propiciar maior variedade de escolha possível entre várias estratégias adaptativas.

É esta capacidade que diferencia, afasta os humanos dos demais animais, ou que os distancia da sua condição animal. Sobre isso nos fala, LARAIA (2000):

**A grande qualidade da espécie humana foi a de romper com suas próprias limitações, um animal frágil provido de insignificante força física, dominou toda a natureza e se transformou no mais terrível dos predadores (...) Tudo isto, porque difere dos outros animais por ser o único que possui cultura (2000, p.24).**

Reforçando o argumento acima, LARAIA (2000) destaca o pensamento de mais dois antropólogos:

Lévi-Strauss, para quem *a cultura surgiu no momento em que o homem convencionou a primeira regra, a primeira norma* (2000, p.54).

Leslie White (contemporâneo), segundo o qual *a passagem do estado animal para o humano ocorreu quando o cérebro do homem foi capaz de gerar símbolos* (2000, p.55).

Contribuindo, ainda mais, com essa discussão GEERTZ (1989) destaca o pensamento de Max Weber, que define o homem como um *animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu* e concluiu dizendo que *culturas são essas teias e sua análise não deve ser assumida como uma ciência experimental, em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significados* (1989, p.15).

E não foi isso que Malinowski fez ao descrever o *kula*? Apresentou-nos com propriedade singular, um estilo comercial de um povo e através dele, mostrou-nos todas as teias ali evidenciadas: as instituições, as relações familiares, os mitos e crenças, as proibições, as relações deste grupo com a natureza etc.?

Da mesma forma Evans Pritchard, ao descrever as relações dos Nuer com o gado, também, não interpretou as teias estabelecidas entre aquele povo, nos mostrando como vivem, suas estruturas familiares, as linhagens, suas relações com o meio ambiente, com a ecologia, com o tempo, sua forma de viver? No trecho a seguir, que serve de exemplo do que falamos, este autor expressa: *Morar em um acampamento Nuer é preciso submeter-se aos costumes Nuer, estes se tornam visitantes persistentes e infatigáveis (...). Os Nuer não permitem viver de outro modo, que não o deles (...)*. (1993, p.21).

Conforme assinalamos antes, isso só é possível quando praticamos uma etnografia que vai além do aparente, da conversa informal, da aplicação de simples questionário, das anotações sem a observação das emoções, das expressões do momento, dos significados culturais.

Sendo necessário compreender, entender, respeitar e aceitar todo o movimento que tece e entrelaça as vidas ali existentes e que lhes dá vida e significado. Denomina-se a isto, *compreender a cultura de um povo*.

GEERTZ (1989), chama atenção, no entanto, que o antropólogo tem a complexa tarefa de “estar com”, sem, contudo, “tornar-se um”. Deve, neste caso, adquirir a capacidade de conversar com outros povos, *concluindo que o objetivo da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano* (1989, p.24).

Somente assim, pode-se entender que *cultura* é movimento, é vida, característica que é própria e inerente somente aos seres humanos. Não é única, varia de acordo com o contexto, constituindo-se *em estruturas de significados socialmente estabelecidas* – comportamentos, poderes, instituições etc.

Tem por missão oferecer meios para que se utilize o ambiente externo para satisfazer as necessidades físicas e mentais dos humanos (sensações de prazer e dor, de desejo e aversão). É ainda, a possibilidade de que tais estruturas sejam descritas de forma inteligível.



Enriquecendo esta discussão, Lévi-Strauss (1989) em *O Pensamento Selvagem*, onde afirma que *cada civilização tende a superestimar a orientação objetiva do pensamento*, traz a idéia de *totem*, que nada mais é que um símbolo, ou nas próprias palavras do autor: *são códigos aptos a veicularem mensagens transponíveis nos termos de outros códigos e a exprimir em seu próprio sistema as mensagens recebidas pelo canal de códigos*.

Estes símbolos ou códigos são próprios de cada grupo ou população, de cada lugar e possuem significado diante das relações, proibições e permissões, não sendo comportamento ou característica aplicada a todas as tribos. *Compreender a cultura de um povo é expor sua normalidade sem reduzir a sua particularidade*.

É através da cultura que enxergamos o mundo, que nos relacionamos com o outro, com a natureza, com o meio ambiente, que *adquirimos uma ordem moral e valorativa, comportamentos sociais e posturas corporais*.

É isto que encontramos na descrição dos Nuer – na relação que estabelecem com o gado; no relato de Malinowski sobre o *Kula* dos trobriandeses de Nova Guiné, e; no estudo apresentado por CEMIN sobre as novas relações instituídas com o campesinato em Rondônia, sobretudo, porque, neste caso, significou a vinda de outros grupos populacionais de outras regiões do país para uma região desconhecida, seja nos aspectos climáticos, ambientais e dos próprios costumes, propiciando a formação de uma nova cultura.

Segundo CEMIN, este processo gerou um *estranhamento* em face das diferenças entre as regiões de origem desse campesinato e a floresta tropical. Segundo a autora:

**Há uma ação inversa do meio ecológico sobre o homem, que resultou em duplo empobrecimento do homem e da natureza (...) a relação social do homem com a natureza em Rondônia se constituiu na implantação de um novo campesinato em uma floresta tropical.(1992, p.184).**

Analisar cultura é entender estes processos ou, na opinião de GEERTZ: *é adivinhar-se os significados e avaliar-se as conjecturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjecturas (...)*. É o envolver-se, sem pertencer, nos vários *Kulas* existentes nas culturas de todos os povos.

## **Mito**

O mito situa-se entre essas zantas teias tecidas pelos humanos através da cultura, conforme a citação de Max Weber.

E neste tecido cultural, os mitos são construções simbólicas e metafóricas elaboradas pelos humanos para dar sustentabilidade às regras, pois permitem a formação de estereótipos que

induzem os membros de uma sociedade a comportamentos específicos e funcionais à manutenção da ordem e dos vínculos.

Sobre isto, Marilena Chauí (2001) destaca:

**O mito tem por função resolver, num plano simbólico e imaginário, as antinomias, as tensões, os conflitos e as contradições da realidade social que não podem ser resolvidas ou solucionadas pela própria sociedade, criando uma segunda realidade (...) O mito cria uma compensação simbólica e imaginária para dificuldades, tensões e lutas reais tidas como insolúveis. (2001, p. 310).**

Neste sentido, o mito é uma *narração pública de feitos lendários da comunidade* (sentido etimológico) ou, ainda, é uma fala, um relato de uma narrativa, que tem como tema principal – a origem de tudo no universo humano (sentido antropológico).

Ele pertence ao cotidiano de uma comunidade, dar-lhe sentido, vida própria, participa de sua organização, estando na base de sua fundação – são os *mitos fundadores*. Isto é, são narrativas que falam da origem de uma localidade, *sobre o que nela aconteceu, acontece e o que acontecerá* (2001:296), oferecendo *explicações satisfatórias para todos, sobre o presente, o passado e o futuro* (2001, p.296).

Estão presentes na memória popular, constituindo-se em campo de estudo favorável à *compreensão da identidade social de um povo*, uma vez que eles garantem a integração social do grupo (SILVA;2000, p.181). Neste sentido, são lendas, histórias ou narrativas com significados simbólicos transmitidos de geração em geração dentro de um determinado grupo e considerados verdadeiros para ele. São capazes de atravessar as fronteiras da sociedade onde foram criados, na medida em que se propõe a explicar algumas *estruturas universais do espírito humano e do mundo* (2001, p. 310).

Levi-Strauss (1989) identifica o discurso mítico com o mecanismo da *bricolage*, técnica que se constitui em juntar pedaços e partes de objetos antigos para fazer um novo. Assim é o mito – a construção de uma narrativa a partir do arranjo ou da junção de pedaços de narrativas já existentes.

Este autor eleva o mito à condição de pensamento científico, o qual identifica *dois modos diferentes: um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado* (1989:30), sendo eles – magia e ciência, que se constituem *em modos de conhecimentos desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos* (1989, p.28).

E continua, dizendo que mitos e ritos oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, ainda que de forma residual, *modos de observação e de reflexão que foram adaptados a descobertas de tipo determinado: somente aquelas que a natureza permitia, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos do sensível* (1989, p.31).

E afirma, essas descobertas eram limitadas, porém, não menos científicas, nem seus resultados menos reais e por isso *serão sempre os substratos da nossa civilização*.

Uma outra perspectiva de análise sobre a criação de um mito é aquela que o adequa ou o apresenta como um devaneio, resultante de uma atitude contemplativa do homem sobre a natureza, processo ontológico em que busca explicar a origem do mundo e da própria existência.

Segundo LOUREIRO (2001) o mito surge de uma atitude de contemplação devaneante e insaciável do homem junto aos elementos da natureza, seja o céu e as estrelas, os rios, as florestas, que desperta neles um *desejo de explicar as coisas através delas mesmas e, ao mesmo tempo, ultrapassando-as*.

Este autor, apóia sua idéia em BACHELARD, que diz: *Em seu devaneio solitário, o sonhador de devaneios cósmicos é o verdadeiro sujeito do verbo contemplar, a primeira testemunha do poder de contemplação* (2001, p.197). Assim, o mito seria uma atividade humana, resultado das reflexões que faz sobre o mundo ou dos fragmentos de percepções que tem desse mundo, que une para construção de um novo mundo.

É neste processo incessante de devaneio, onde constrói e reconstrói mundos, podemos afirmar que o mito contribuiu ou contribui, ainda, com a formação das culturas, porque através de suas criações simbólicas e imaginárias, garante a permanência da organização social, *tornando-se uma lógica da conservação social, instrumento para evitar a mudança e a desagregação do grupo* (2001, p.310). Sendo no caso, responsável pela formação de instituições, geração de comportamentos, sentimentos, etc.

### **Considerações finais**

Estas reflexões sobre cultura e mito nos permitem afirmar que existe uma relação muito íntima entre ambos.

Que sendo a cultura uma *Lei Humana* que está estritamente ligada a um código de regras e de símbolos, que servem como elos de ligação dos humanos de um determinado grupo social. O mito nesse sentido, parece ser um desses elos, ou uma dessas teias, como disse Max Weber, cuja função principal é contribuir para a manutenção de uma determinada ordem social, para manter a estabilidade das estruturas sociais e para isso, apela para o imaginário, para o irreal, conforme nos diz LOUREIRO

**Um povoamento de seres com os quais os homens convivem sob a dominância de um sentimento estetizador que tece a teia dessa cultura, fator de coesão social e condicionador de comportamentos. Uma estética que 'englobe, mas também se estenda ao conjunto da existência social'. (2001, p. 194).**

A afirmativa acima apresenta com clareza a idéia de mito, bem como estabelece a relação deste com a cultura de um povo. Situa-o como um cordão, um fio condutor que une, liga e interliga os homens num determinado espaço através do tempo, pois é passado e repassado através das gerações.

Outro aspecto relevante a ser considerado nestas reflexões é a idéia de que, igual à cultura, o mito é uma atitude eminentemente humana, que nasce dos devaneios existentes entre os humanos e das relações que estabelecem entre si, com a natureza e seus elementos, por isso, tornam-se narrativas metafóricas, levando a construções simbólicas.

Concluimos, então, que pertencem à cultura de um grupo social e que cada grupo cria seus próprios mitos.

E, ainda, a cultura está mais relacionada ao *logos* (razão), enquanto o mito ao imaginário e como tal contribui para a afirmação da primeira.

### Referências Bibliográficas

- CHAUÍ, Marilena. 2001. *Convite à Filosofia*. São Paulo; Editora Ática;
- CEMIN, Arneide Bandeira. 1992. *Colonização e Natureza (Análise da Relação social do Homem com a natureza na colonização agrícola em Rondônia)*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Porto Alegre;
- GEERTZ, Clifford. 1989. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.
- LARAIA, Roque de Barros. 2000. *Cultura. Um Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor, 14ª Edições;
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1997. *O Pensamento Selvagem*. Campinas/SP, Papyrus Editora;
- LOREIRO, João de Jesus Paes. 2001. *Cultura Amazônica. Uma Poética do Imaginário*; São Paulo; Escrituras;
- MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. 1978. *Argonauta do Pacífico Ocidental*. Trad. CARR, Anton P. e MENDONÇA, Lígia Aparecida Cardieri. 1978. São Paulo. Abril Cultural;
- PRITCHARD, E.E. Evans. 1993. *Os Nuer. Uma Descrição do Modo de Subsistência e das Instituições Políticas de um Povo Nilota*. São Paulo, Editora Perspectiva S.A.;
- SILVA, Laura Maria Caetano e LEITE, Alex Sandro. 2000. *Mito e Memória: Uma forma de representação de identidade social em Jequié/BA*. In: LEMOS, Maria Teresa Toríbio Brittes e BAHIA, Luiz H. Nunes. UERJ – Rio de Janeiro.

## **REFLEXÕES ACERCA DA METODOLOGIA DE PESQUISA EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Expedita Fátima de Figueiredo<sup>3</sup>**

**RESUMO:** Através deste artigo, fazemos uma imersão em algumas leituras feitas acerca do trabalho do antropólogo com o objetivo de traçarmos um caminho metodológico entro do estudo da antropologia social, levando-se em consideração o contexto, os atores sociais da pesquisa e a inter-relação entre os mesmos.

**PALAVRAS-CHAVES:** antropologia social, etnógrafo, metodologia.

**ABSTRACT:** *Through this article, we make an immersion in some readings done concerning the anthropologist's work with the objective of we trace a methodological road I enter of the study of the social anthropology, being taken in consideration the context, the social actors of the research and the interrelation among the same ones.*

**KEYWORD:** *social anthropology, etnógrafo, methodology.*

### **Introdução**

Ao pensarmos em realizar pesquisa em antropologia social, surge uma preocupação importante que se refere à metodologia a ser utilizada. Aquela metodologia que nos remeta ao nosso objeto de estudo, que nos leve a uma melhor interpretação da população que estamos pesquisando, ao seu mundo e seu modo de viver, que seja uma diretriz para o nosso trabalho em campo e que nos leve à solução do problema inicial que motivou nossa pesquisa.

É por essa razão que resolvemos, através deste artigo, fazermos uma imersão em algumas leituras feitas acerca do trabalho do antropólogo com o objetivo de traçarmos um caminho, talvez não tecnicamente correto, pela incongruência de pensar que há apenas um, mas um caminho dialeticamente possível dentro do estudo da antropologia social, levando-se em consideração o contexto, os atores sociais da pesquisa e a inter-relação entre os mesmos.

---

<sup>3</sup> Assistente Social e aluna do Programa de Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas da Fundação Universidade Federal de Rondônia - UNIR

Estamos tratando de uma pesquisa que tem como objeto de estudo sociedades com as quais temos pouco contato e que por sua própria natureza possuem um modo de vida diferenciado do nosso. Embora diferentes, são sociedades que possuem experiências de vida preciosas, cheia de encantamentos e magias que um bom etnógrafo sabe demonstrar. Consideramos etnógrafo o sujeito da pesquisa que, entre outras coisas, estabelece relações com estas sociedades, seleciona informantes, transcreve textos e organiza os relatos para posterior consulta.(GEERTZ, 1989, p.15)

Dentro da metodologia utilizada estaremos também pontuando a postura que o pesquisador/antropólogo deve ter para o bom desenvolvimento da pesquisa, como ele deve se comportar em campo, que característica deve ter esse pesquisador dentro de uma pesquisa antropológica.

Discutíamos, durante a elaboração de um outro artigo, a necessidade do pesquisador de participar concretamente da comunidade com a qual está realizando o trabalho de pesquisa, considerando esta como condição indispensável para compreender, em sua totalidade, a maneira como vivem os indivíduos pertencentes a determinado grupo social.

Esta proposição é defendida por MALINOWSKI (1978, XIII) que institui a *observação participante* que, segundo ele, *só é possível através da convivência diária, da capacidade de entender o que está sendo dito e de participar das conversas e acontecimentos da vida da aldeia.* Condena os relatos realizados em curtas viagens à campo e preconiza, através de sua própria experiência, a permanência prolongada dos pesquisadores em campo, no seu caso as aldeias indígenas, sendo necessário *aprender-lhes a língua, assimilando categorias inconscientes que ordenam o universo cultural investigado.*(MALINOWSKI,1978, p.XIII-XIV)

Dentro da perspectiva do autor acima citado não é suficiente ir algumas vezes a campo e, através de relatos colhidos de informantes nativos e da observação do próprio pesquisador, elaborar textos com interpretações da cultura local e comportamentos observados no modo de vida da população estudada. Essa postura levaria o pesquisador a relatos superficiais e incompletos que se diferenciam do que poderíamos chamar de uma pesquisa etnográfica.

A contribuição de Malinowski para a Antropologia Social é inegável, principalmente para o estudo de grupos sociais ditos primitivos, como as sociedades indígenas, onde o pesquisador se defrontava com a língua nativa de difícil compreensão, costumes muito diferentes dos seus e por vezes uma certa resistência por parte da população a ser estudada, como ocorreu com Evans-Pritchard ao estudar *Os nuer*.

Outras posturas foram adotadas por antropólogos que, mesmo subtraindo o trabalho de campo de suas pesquisas, conseguiram relatos minuciosos de seus objetos de estudo utilizando outros caminhos metodológicos.

Nesta categoria citamos a obra de BENEDICT (1997), antropóloga cultural que em 1944 recebe a difícil missão de empreender um estudo sobre os japoneses numa época, justamente, em que a América e o Japão estavam em guerra. Por essa razão ela abstém-se do trabalho de campo mesmo considerando-o uma das mais importantes técnicas do antropólogo cultural. Através de relatos colhidos entre os japoneses que viveram no Japão e que durante a guerra estavam morando nos Estados Unidos, Ruth Benedict elabora um estudo minucioso sobre a cultura japonesa, com seus hábitos, costumes e pensamentos.

Um outro recurso empregado pela autora em questão foi a leitura de extensa literatura sobre os japoneses que *ao contrário de muitos povos orientais, manifestam um grande impulso de se expressarem através da escrita* (BENEDICT, 1997, p.14). Ela fazia as leituras assinalando aquilo que não conseguia compreender, procurando ler nas entrelinhas, ou seja, procurando ver o que estava além da aparência e fazendo a si sempre a mesma pergunta: *O que 'está errado com este quadro'? O que precisaria eu saber a fim de compreendê-lo?* (BENEDICT, 1997, p.14).

É interessante salientar aqui a diferença para a pesquisa empreendida por Malinowski que estudava sociedades sem escrita (ou ágrafas) impossibilitando o pesquisador de lançar mão deste recurso valioso. Hoje, graças a inúmeros estudiosos, tais como o próprio Malinowski e Lévi-Strauss, que se dedicaram à árdua tarefa de interpretar e descrever os acontecimentos passados, possuímos incontáveis relatos e interpretações de culturas as mais variadas, com uma riqueza de detalhes surpreendente, que podem ser consultados de forma a fundamentar nossos estudos. E temos notícia, ainda, de trabalhos que estão sendo feitos no sentido de criar a linguagem escrita em tribos indígenas. É o que aconteceu com o povo Amondava. Pesquisa lingüística desenvolvida a pedido dos próprios índios que entenderam ser a escrita uma arma poderosa para sua sobrevivência.(SAMPAIO, 1998, p.58)

Benedict situa a antropologia como um estudo comparativo onde os antropólogos obtiveram grandes resultados utilizando comparações culturais. A autora lança mão, também, desse recurso identificando *muitas disposições sociais e hábitos de vida no Japão com correspondentes próximos nas tribos primitivas das ilhas do Pacífico*. (BENEDICT, 1997, p.14)

Utiliza, também, para a elaboração de seu relato filmes e escritos produzidos no Japão, que depois de vistos ela comentava-os com os japoneses para apreender a forma que estes viam os enredos, personagens, e demais aspectos apresentados no filme que era diferenciada da forma que ela via.

Esta preocupação em ver a partir do olhar do outro ou ver com os olhos do outro é uma preocupação comum a vários antropólogos e frutos de muitos debates nos últimos quinze anos. Esta situação foi levantada por GEERTZ (2000) que analisa a necessidade de que os antropólogos vejam o mundo do ponto de vista dos nativos e coloca uma questão interessante: *Como é possível*

que antropólogos cheguem a conhecer a maneira como um nativo pensa, sente e percebe o mundo?(GEERTZ, 2000, p.86)

É uma questão interessante e muito intrigante, que nos levou a outros questionamentos: Como o antropólogo ou pesquisador pode realmente captar o modo de vida de uma determinada sociedade a partir do ponto de vista de seus informantes? Que característica excepcional deve ter este pesquisador para conseguir esse feito?

Vários estudos apontam a necessidade do antropólogo possuir este perfil altamente acurado e com habilidades específicas para dar conta de sua tarefa de interpretar culturas, como demonstramos a seguir.

Malinowski ressaltava como uma das características imprescindíveis do etnógrafo, a perspicácia, tal qual a de *um caçador ativo e atento, atraindo a caça, seguindo-a cautelosamente até a toca de mais difícil acesso* (MALINOWSKI, 1978, p.22). Todos os autores estudados dão ênfase à um acentuado poder de observação por parte desse etnógrafo. CLIFFORD (1998) destaca, como características do etnógrafo, um alto grau de intuição e uma habilidade suficiente para captar, a partir de um pequeno detalhe simbólico, o modo de ser de uma sociedade. E, ainda, ao falar de Marcel Mauss, pesquisador francês fundador do Institut de'Ethnologie, diz que *tinha um olhar acurado para o detalhe significativo*. (CLIFFORD, 1998, p.140)

A questão permanece e, então, recorremos a Geertz que propõe outro caminho para solucionar o problema ao invés de investigar o perfil desejado ao antropólogo. Ele utiliza dois conceitos formulados pelo psicanalista Heinz Kohut. São os conceitos de “*experiência-próxima*” e de “*experiência-distante*”, que transcrevemos a seguir:

**Um conceito de “experiência próxima” é, mais ou menos, aquele que alguém – um paciente, um sujeito, em nosso caso um informante – usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes vêem, sentem, pensam, imaginam etc. (...) Um conceito de “experiência-distante” é aquele que especialistas de qualquer tipo – um analista, um pesquisador, um etnógrafo, ou até um padre ou um ideologista – utilizam para levar a cabo seus objetivos científicos, filosóficos ou práticos. “Amor” é um conceito de experiência-próxima; “catexia em um objeto” de experiência-distante. “Estratificação social”(…) de experiência-distante; “casta” e “nirvana” são de experiência-próxima, pelo menos para hindus e budistas. (GEERTZ, 2000, p.87)**

Geertz defende que a melhor maneira de conduzir uma análise antropológica é trabalhar com os dois tipos de conceitos, pois se limitar em apenas um conceito seria por demais temeroso no que se refere à obtenção de resultados. Neste caso a habilidade do antropólogo seria a de captar os conceitos de experiência-próxima de seus informantes fazendo um intercâmbio com os conceitos de experiência-distante criados por teóricos para melhor elucidar os aspectos levantados. O que não é muito simples, uma vez que os conceitos de experiência-próxima são expressos de



forma tão natural e espontânea e estão, de certa forma, tão intrínsecos em seu modo de vida que os nativos não percebem que se tratam de conceitos.

Geertz relata a sua experiência com os javaneses, balineses e marroquinos e nos alerta que não é necessário colocar-se “*embaixo da pele do outro*” ou fingir ser um javanês, balinês ou marroquino para entender o pensamento desses povos. Uma outra maneira de fazer isso é *analisando as formas simbólicas – palavras, imagens, instituições, comportamentos – em cujos termos as pessoas realmente se representam para si mesmas e para os outros, em cada um desses lugares.* (GEERTZ, 2000, p.90)

Desta forma, uma outra habilidade esperada do bom antropólogo seria a de captar os sistemas simbólicos das sociedades estudadas e segundo Geertz aqui vale tudo, até mesmo entender uma piada, um provérbio ou interpretar um poema. (GEERTZ, 2000, p.107)

É importante frisar que é fundamentalmente necessário que o pesquisador/antropólogo esteja desprovido de seus preconceitos e se coloque numa posição de respeito à estas sociedades, à cultura e ao modo de vida que lhes são peculiar. Ratificando esta idéia encontramos em Malinowski (1978, p.22) a afirmativa de que *as idéias preconcebidas são perniciosas a qualquer estudo científico*; e ainda em GEERTZ (1989, p.91) temos que, para entender as concepções alheias é necessário que deixemos de lado nossa concepção, e busquemos ver as experiências de outros com relação à sua própria concepção do “eu”.

## **Conclusão**

Vimos que o trabalho de campo é indispensável numa pesquisa etnográfica. Mesmo Ruth Benedict teria utilizado essa técnica se não fosse o impedimento da guerra. Porém os estudos não deixam claro qual o tempo necessário para a permanência em campo.

Malinowski fala de um período prolongado, de convivência. A princípio, o tempo suficiente para aprender a língua e estabelecer relações amistosas com os nativos; ser aceito pelo grupo e diminuir um pouco a estranheza recíproca entre o pesquisador e pesquisado. E, ainda, o tempo para a coleta e registros de dados. Ele ficou entre os trobriandês cerca de aproximadamente dois anos.

Segundo CLIFFORD (1998) Margaret Mead, muito criticada por isso, argumentava que não era necessário aprender fluentemente a língua nativa, mas apenas o suficiente para introduzir perguntas e manter uma relação com os nativos. Era favorável a permanências curtas em campo e sua observação era focalizada em determinados temas que dava origem a uma síntese cultural.

Na mesma linha, encontra-se EVANS-PRITCHARD (1999) que passou onze meses em território Nuer em condições totalmente adversas. Sendo a pesquisa que realizou, em sua maioria,

fruto da observação direta, uma vez que teve grandes dificuldades para conseguir informantes nativos.

O trabalho de campo envolve muitas ambigüidades e contradições, num movimento dialético contínuo, onde a teoria é de grande utilidade para elucidar conceitos e procedimentos. Cada experiência em campo é uma experiência nova e as teorias são testadas e reinventadas na prática. Bem como os conceitos são adaptados e recriados atendendo as novas realidades observadas.

Parece-me coerente afirmar que o termômetro que vai nos indicar o melhor caminho metodológico a ser seguido pelo antropólogo é o trabalho de campo. Só em campo, com os atores em cena e as relações que se estabelecem entre os mesmos, que podem ser inicialmente baseadas na empatia ou verdadeiros dramas sociais, é que poderemos inferir os recursos, métodos e técnicas a serem utilizadas. A relação pesquisador/nativo e todos os episódios extraordinários decorrentes dela é que vão definir as condições para se escrever uma boa etnografia.

Agora, é importante que o pesquisador seja capaz de ultrapassar os obstáculos criando novos conceitos e testando novas metodologias, se preciso for, e não se prender a conceitos e valores arraigados em si mesmo. Como nos lembra DA MATTA (1981), isso *implica, realmente, num exercício que nos faz mudar o ponto de vista e, com isso, alcançar uma nova visão do homem e da sociedade no movimento que nos leva pra fora do nosso próprio mundo, mas que acaba por nos trazer mais para dentro dele.*

Seguindo esse raciocínio, CEMIN (1997), num artigo sobre o percurso utilizado no desenvolvimento de sua pesquisa sobre o xamanismo, faz referência à impotência dos “conceitos” como ponto de partida da pesquisa e acrescenta: (...) *as diferentes ‘significações’ que constituem o ser social jamais se enquadram nas categorias pretensamente universais de nossa vã ciência.*”

Donde se conclui que a realidade não está pronta e acabada nos remetendo a certezas e concretudes. Essa teia de significados, de detalhes aparentemente sem importância, se constitui num desafio importante para o pesquisador, que para interpreta-la precisa ter um olhar acurado e uma *escuta atenta, concentrada, receptiva, experienciada e internamente ‘nervosa’ porque em busca de sentido, de concatenações e de pertinências teóricas.* CEMIN (1997)

### Referências Bibliográficas

- BENEDICT, Ruth. *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. São Paulo, Perspectiva, 1997.
- CEMIN, Arneide Bandeira. *Trajeto Antropológico: ou como ter “Antropological Blues”*. Revista Presença, UNIR, v. 4, n. 10, dezembro de 1997, p. 29-35.

- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no séc. xx*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1998.
- DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva, 1999.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989
- \_\_\_\_\_. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos no arquipélago da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo, Abril Cultura, 1978 (Coleção Os Pensadores).
- SAMPAIO, Wany. *A saga dos Amondava: da horda selvagem à desordem pré-capitalista*. Revista Presença, UNIR

**GESTÃO DE UNIDADES DE  
CONSERVAÇÃO E TERRITÓRIO: UMA  
EXPERIÊNCIA EM RONDÔNIA**

**Tânia Baraúna<sup>4</sup>**

**RESUMO:** Este artigo trabalha conceitos como espaço, território e territorialidade, segundo os autores como Raffestin (1993), Corrêa (1995) e Santos (1997), na perspectiva de uma vez conhecidos, se possa estabelecer um paralelo com o significado da criação e gestão de unidades de conservação no contexto, especialmente, da 'construção' do território e de sua gestão.

**PALAVRAS-CHAVES:** Espaço, Território; Unidades de Conservação; Gestão.

**ABSTRACT:** This article works concepts as space, territory and territorialidade, according to the authors as Raffestin (1993), Corrêa (1995) and Santos (1997), in the perspective at once known, she can establish a parallel one with the meaning of the creation and administration of units of conservation in the context, especially, of the ' construção' of the territory and of your administration.

**KEYWORD:** I space, Territory; Units of Conservation; Administration.

## **Introdução**

O presente texto tem como objetivo fazer considerações sobre o tema **Gestão das Unidades de Conservação e Territorialidade: uma experiência em Rondônia**, onde se pretende abordar o estabelecimento das Unidades de Conservação (UCs) na perspectiva da construção do território e da territorialidade, a partir dos textos dados e discutidos na disciplina:

---

<sup>4</sup> Reflexões produzidas por Tânia Baraúna, a partir de algumas obras indicadas como referências bibliográficas ao Por. Dr. Carlos Santos, como pré-requisito avaliativo da disciplina: Gestão de Políticas Territoriais do Curso de Mestrado em Desenvolvimento Regional – UFRO/jul de 2001.

Gestão de Políticas Territoriais, do curso de pós-graduação mestrado em Desenvolvimento Regional.

Discutir conceitos de: espaço, território e territorialidade, tornam-se um desafio diante da complexidade de polissemias que dominam os conceitos desses termos. Há que se considerar ainda, que embora consideremos o assunto relevante, não temos nenhuma pretensão em nos aprofundar, visto que a discussão epistemológica e dialética do tema é um exercício da produção do conhecimento, cuja tarefa requer esforço e dedicação intelectual, mas cujo embasamento teórico mais profundo nos falta.

Para Raffestin (1993), o território é uma construção conceitual a partir da noção do espaço. Etimologicamente, espaço – *spatium* – é extensão definida; capacidade de terreno, sítio ou lugar. Para Mônica Sampaio Machado<sup>5</sup>, a etimologia latina inclui a idéia de “passo”, o que é possível de ser mensurado com os passos; mas citando Neil Smith (1984), a mesma considera que o espaço geográfico é à base de materialização da atividade humana, em diferentes escalas da superfície terrestre.

A palavra espaço está geralmente associada ao espaço geográfico, para conceituar as relações entre sociedade e natureza. Corrêa (1995), discute as diferentes concepções de espaço vinculadas às diversas correntes do segmento da geografia, por exemplo: espaço e a geografia tradicional, espaço e a geografia teórico-quantitativa e espaço e geografia crítica.

Segundo o autor acima, Ratzel trabalha com o conceito de “território e espaço vital”, sendo o primeiro ligado “a apropriação de uma porção do espaço por um determinado grupo, enquanto que o segundo expressa as necessidades territoriais de uma sociedade em função de seu desenvolvimento tecnológico, do total de população e dos recursos naturais”.

Tem-se dessa maneira, o espaço transformado, através da política, em território. A palavra território deriva do termo latino “terra” e corresponde ao termo *territorium*. Por sua vez, este é construído pela adição à “terra” do sufixo “torium”, que designa o lugar de um substantivo qualquer: território, lugar da terra, âmbito terrestre localizado. É a localização de determinada porção do espaço envolvendo superfície, formas e limites.

O conceito de território tem origem dentro do campo das ciências naturais, na botânica e na zoologia, as quais designam território como área de disseminação de espécies vegetais ou animais. É Ratzel “quem desenvolve uma leitura jurídica como base de sustentação do conceito de território. Assim, o território passa a representar uma parcela do espaço terrestre identificada pela posse, uma área de domínio de uma comunidade ou Estado” (1882, op.cit. Sampaio, p. 20).

---

<sup>5</sup> Texto de Mônica Sampaio Machado: Geografia e Epistemologia: Um Passeio pelos Conceitos de Espaço, Território e Territorialidade. ([www.uerj.br/~dgeo/geouerj1h/monica.htm#Espaço](http://www.uerj.br/~dgeo/geouerj1h/monica.htm#Espaço)).

A palavra território está associada normalmente ao território nacional, pressupõe a existência de um Estado. Mas não deve ser necessariamente entendido apenas na escala nacional e associado com a figura do Estado. Territórios são também construídos nas mais diversas escalas.

De acordo com Le Berre, “O território pode ser definido como a porção da superfície terrestre, apropriada por um grupo social, visando assegurar sua reprodução e a satisfação de suas necessidades vitais” (1995, p.606 citado por Santos). E ainda que, o espaço é o *locus* da reprodução das relações sociais de produção.

Santos (1997), trata do conceito de território a partir de Raffestin, concluindo que “o território é a (re)produção de uma identidade étnico-sócio-cultural, ou seja, manifestação de uma nação. Nesse sentido, pode-se afirmar que a territorialidade implica numa análise a nível nacional, isto é, à escala do Estado-Nação, enquanto entidade jurídica autônoma e reconhecida como tal”.

Simplificadamente, o território pode ser definido, como o espaço concreto em si, com seus atributos naturais e socialmente construídos, que é apropriado e ocupado por um grupo social.

Segundo Souza (1995)<sup>6</sup>: “A ocupação do território é vista como algo gerador de raízes e identidade: um grupo não pode mais ser compreendido sem o seu território, no sentido de que a identidade sócio-cultural das pessoas estaria inegavelmente ligada aos atributos do espaço concreto (natureza, patrimônio arquitetônico, “paisagem”)”.

O território é fundamentalmente um espaço definido pelas **relações de poder** (grifo adicionado) e a partir delas.

Para Egler (1995, p.215)<sup>7</sup>:

**o conceito de território pressupõe a existência de relações de poder, sejam elas definidas por relações jurídicas, políticas ou econômicas. Nesse sentido é uma mediação lógica distinta do conceito de espaço, que representa um nível elevado de abstração, ou de região, que manifesta uma das formas materiais de expressão da territorialidade, como o é, por exemplo, a nação (grifos adicionados).**

Para Sack (1986, citado por Sampaio p. 23, s/d), a territorialidade “é uma estratégia de um indivíduo ou um grupo de afetar ou influenciar pessoas, fenômenos e relações através da delimitação e do controle sobre uma determinada área geográfica, área essa entendida como território”.

<sup>6</sup> SOUZA, Marcelo José Lopes de. O Território: sobre o Espaço e Poder, autonomia e Desenvolvimento. In. Geografia: Conceitos e Temas. Rio de Janeiro. 1995

<sup>7</sup> Egler, Claudio A. G. Questão Regional e Gestão do Território no Brasil. In. Geografia: Conceitos e Temas. Rio de Janeiro. 1995.

Temos assim, em pauta, a partir do território, a discussão sobre territorialidade, que pode ser entendida como uma correlação de forças espacialmente delimitada e operando sobre uma área geográfica específica. Segundo Raffestin (1993, p. 160), a vida é tecida por relações, que vão além da relação homem-território. “Daí, a territorialidade poder ser definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo em vias de atingir maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema”.

Para Sack, o território é um lugar que está sob o controle de uma autoridade, acatando a concepção de Soja (1971) de que se trata de um espaço organizado politicamente (1986, citado por Santos, 1998, p.9).

Santos (1997), sintetiza que a “territorialidade tornou-se, na modernidade, instrumento político-estratégico para alocar/deslocar significado ao espaço, de tornar impessoais as relações sociais e de obscurecer as fontes de poder. Entender o seu funcionamento significa aprender a interferir nos seus mecanismos de atuação, para usá-la como **contraponto ao poder** (grifo adicionado)”.

A territorialidade, em suma, tem o caráter de uma espacialidade econômico-política. Pode manter a integridade do corpo territorial como pode também extrair recursos do estoque ecológico-social desse processo. Santos, destaca que a territorialidade vai atuar no sentido de controlar o acesso aos recursos produzidos. Dessa forma, esse autor considera que o “entendimento” de seu processo e de seus mecanismos torna possível para os atingidos pela sua ação, a possibilidade de “direcioná-la a seu favor”. Nesse sentido conclui dizendo que o território é a *delimitação* e a territorialidade é o *controle*. A proposta é de buscar a ampliação da participação no gerenciamento territorial, no lugar de controle propõe-se a gestão.(Santos, 1998, p.11).

E a partir desse contexto, da territorialidade enquanto gestão, que se pretende discutir o processo do estabelecimento e gestão de Unidades de Conservação em Rondônia.

As transformações contemporâneas, exigem uma compreensão do processo da nova modelagem territorial e suas conseqüências. A preocupação com a questão ambiental na atualidade tem sido constante nas discussões sobre os paradigmas de desenvolvimento, principalmente, a do desenvolvimento sustentável.

A criação das primeiras Unidades de Conservação no Estado tem início na década de 60, quando ainda Território Federal, com a criação da Reserva Florestal Jaru e a Reserva Florestal Pedras Negras, que posteriormente passaram a denominação de Reservas Biológicas do Jaru (em 1979) e Guaporé (1982), respectivamente, dado que a categoria anterior nunca foi regulamentada pela legislação brasileira. Em 1979, foi criado o Parque Nacional do Picaás Novos.

Na década de 80, com a criação do estado, o processo acelerado de ocupação e do desmatamento, surge a necessidade de ordenar a ocupação de novas áreas e a proposição de um melhor uso dos recursos naturais. Uma vez que com a intensificação da ocupação da nova fronteira, os recursos naturais eram rapidamente consumidos.

Santos argumenta que “a valorização do território é um processo que reúne dois mananciais de recursos: o social e o natural”. Para Raffestin e para Milton Santos, o recurso não é algo natural é uma condição produzida socialmente a partir de materiais naturais (Raffestin, 1993; Milton Santos, 1996, citados por Santos, 1998).

A utilização do recurso, enquanto produto de uma relação e da prática social, é que possibilita formas de gestão e manejo do território.

A compreensão da utilização do recurso é fato importante para entender o significado da sustentabilidade ambiental. É necessário perceber que por trás do discurso de preservação ambiental, mais que a manutenção do meio ambiente para gerações futuras, o que se tem é o exercício do controle que é uma das facetas da territorialidade.

Sob o discurso do desenvolvimento sustentável, Rondônia recebe financiamentos externos, com o aval do Governo Federal, para promover o desenvolvimento com preservação ambiental. O que de certa forma, em tempos de pós-modernidade, do domínio do capital é uma contradição.

Sem contar que novas reflexões surgem, quando se vê que a preservação, ou a proposta do desenvolvimento sustentável parte de quem já utilizou parte de seus recursos (países desenvolvidos) e hoje depende dos recursos dos sub-desenvolvidos para manter-se.

No caso da expansão da “*fronteira agrícola*”, a abundância de estoques naturais e terra disponível, foram com certeza fatores decisivos na atração de migrantes no processo de colonização em Rondônia. Entretanto, a ausência de um planejamento estratégico de ocupação (ordenamento territorial) que fizesse frente ao acelerado processo de ocupação que foi desencadeado, “testou” a relação com a matéria, ou simplificando, a capacidade de utilização dos recursos com racionalidade.

Na busca de um “modelo” de manejo sustentável para Rondônia, programas são financiados. É o caso do POLONOROESTE – Programa de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil, e anos depois o PLANAFLORO – Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia.

A criação de Unidades de Conservação em Rondônia, foi mais uma estratégia de preservação inserida no bojo das negociações do PLANAFLORO, sendo proposto um sistema estadual de áreas protegidas, já que o Banco Mundial estabeleceu como pré-requisito à efetividade



do projeto e condição de desembolso, a criação dessas unidades. Entretanto, é preciso analisar o processo em que tudo isso estava acontecendo.

Rondônia viveu alguns fatos relevantes na década de 80. Um era o fato da mudança da condição de Território para Estado; o segundo, era a implementação de um grande Projeto de Desenvolvimento Regional (POLONOROESTE), que entre outros, já começava a “expor” a preocupação (mais do Banco Mundial pressionado pelas opiniões internacionais) com a temática ambiental; e um terceiro, ainda no âmbito do projeto que se encerrava e no esboço de um outro que se iniciava, a inserção do *ordenamento territorial*, utilizando o Zoneamento Socioeconômico-Ecológico, como instrumento de planejamento, para corrigir problemas sócio-ambientais da expansão desordenada da fronteira amazônica, e ao mesmo tempo, **justificar a continuidade de recursos financeiros** (grifo adicionado) do Banco Mundial, após o encerramento do POLONOROESTE

A definição das UCs Estaduais, aconteceu sem que os estudos necessários para tal fossem realizados. Essa definição se deu a partir do **Mapa Cadastral da Situação Fundiária de Rondônia – do INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária/RO**, cabendo aos técnicos responsáveis pela elaboração do componente ambiental, analisarem as áreas disponíveis. Uma vez identificadas as áreas de domínio da União que ofereciam disponibilidade para destinação de UCs, segundo as categorias do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), e eram áreas não afetadas ao uso de terceiros, sendo estas passíveis de serem indicadas como unidades.

Foram decretadas até 1991, as seguintes UCs em diversas categorias de manejo: os Parques Estaduais Guajará Mirim e Corumbiara; as Estações Ecológicas de Samuel e 3 Irmãos; as Reservas Biológicas do Rio Ouro Preto e Traçadal; as Florestas de Rendimento Sustentado (FERS) Rio Machado , rio Vermelho B e Rio Vermelho C; e, as Florestas Estaduais Extrativistas (posteriormente Reservas Extrativistas) do rio Pacaás Novos e Rio Preto Jacundá.

Após 8 (oito) anos de implementação do PLANAFLORO, Rondônia tem hoje o seguinte quadro: dos 23.851.279,90 hectares, 17,54% correspondem a UCs de Proteção Integral e de Uso Sustentável. As 52 UCs estão distribuídas da seguinte forma:

| Grupo/Categoria  | Quantidade | Área (ha)    | % da Área do Estado |
|--|------------|--------------|---------------------|
| <b>Unidades de Proteção Integral</b> (07 Parques Estaduais, 04 Reservas Biológicas e 03 Estações Ecológicas)   | 14         | 1.490.995,59 | 9,96                |
| <b>Unidades de Uso Sustentável</b> (22 Reservas Extrativistas, 11 Florestas Estaduais, 01 Reserva Particular do Patrimônio Nacional e 01 Área de Proteção Ambiental) | 38         | 1.972.790,35 | 7,58                |

|              |           |                     |              |
|--------------|-----------|---------------------|--------------|
| <b>TOTAL</b> | <b>52</b> | <b>3.463.785,94</b> | <b>17,54</b> |
|--------------|-----------|---------------------|--------------|

Fonte: Lei Estadual N.º 233 de 06/06/2000.

Na gestão dos recursos naturais no Estado, tem-se aqui estabelecido uma relação no mínimo intrigante sobre a gestão do território. Vejamos: O Estado de Rondônia é formado pelo desmembramento de terras do Estado do Mato Grosso e do Amazonas. Quando da criação do Estado, a transferência de terras da União para o Estado não se configura totalmente.

Embora a Lei Complementar n.º 41/81, que emancipa Rondônia, determine a gestão fundiária ao Estado, isso não é possível pois esta lei não é auto-aplicável. Ela condiciona a sua aplicação à regulamentação, o que não aconteceu.

O Decreto Federal n.º 1.164, instituía que todas as terras a partir de 100Km das rodovias federais são de interesse e segurança nacional, e como tal estão sob a gestão da União. Este decreto foi revogado em 1987, pelo decreto federal n.º 2.375/87, que em seu artigo 1.º passava as terras para o Estado, estavam excetuadas as áreas de interesse da Marinha, Exército e Aeronáutica.

Diante desse contexto, mais que questionamentos propõe-se reflexões sobre: que terras “sobravam” ao Estado para serem geridas? Como o Estado “cria” unidades de conservação (territórios) em um espaço que não é dele? Qual é a configuração desse território? Como se dá a territorialidade nesse espaço, se os agentes sociais não possuem uma “legalidade” de ação? Qual a relação de poder estabelecida nesse processo?

Santos afirma que o território é a delimitação e a territorialidade é o controle. Sendo assim, é certo afirmar que: Rondônia é o território mas cabe ao Governo Federal exercer a territorialidade, já que esta, é controle.

Rondônia criou as UCs com base no respaldo da Lei 41/81, cuja regulamentação não ocorreu. Entretanto, o Estado requereu a transferência patrimonial de domínio do recurso fundiário da União para o Estado, das terras destinadas ao uso especial (no caso, as UCs), se comprometendo a compatibilizar e respeitar a hierarquia.

O Estado mesmo não tendo “terras”, criou as unidades. A União por sua vez, respeitou o ato, mas condicionou a implementação ao repasse das terras. O estado, então, requereu as mesmas, e como não há resposta negativa por parte da União à solicitação (na verdade, a União nem respondeu), o Estado continua com o processo de implantação das UCs. Das 41 UCs criadas, foram constituídos 26 processos de solicitação de transferência de áreas<sup>8</sup>, que se encontram em

<sup>8</sup> As informações sobre a questão fundiária do processo de criação e implementação das UCs, são baseadas em experiências pessoais e informações do Eng. Florestal Joel Mauro Magalhães, do INCRA e da autora.

análise na instância do Governo Federal. Porém, foram transferidas para o Estado, 03 (três) UCs de Uso Sustentável: Reservas Extrativistas Maracatiara, Massaranduba e Seringueiras, no município de Machadinho (informa-se aqui, que essa região do Município está fora das outras áreas cobertas pelo Decreto Federal já mencionado).

Uma coisa é certa. Há uma convivência tácita na relação União-Estado, na gestão do território em Rondônia. E o fato torna-se evidente diante do conflito estabelecido entre o ZSEE/RO e a Medida Provisória n.º 2.166-65 de junho de 2001.

Há também um outro ponto a ser analisado. É a relação de poder estabelecida neste processo. A relação BIRD-União; União-Estado e Estado-Município. Como elas acontecem e como se desenrolam. Não se pode esquecer, a relação **governo-sociedade civil**, sendo esta última, a que sofre as ações diretas das decisões governamentais, sem participar, na maioria das vezes, do processo de criação da UCs. Não é responsável direta pela gestão das relações, mas parte a ser controlada no uso dos recursos.

É óbvio que outros questionamentos e reflexões surgem dessa questão. Apenas para exemplificar: no processo inicial de “escolha” das áreas, a decisão sobre a utilização e destinação do território, coube somente ao lado governamental (político-administrativo), em função da tradição autoritária existente no país e, em virtude de ainda, à época, estar sob o regime militar. As comunidades a serem afetadas pela criação das UCs não foram consideradas, sequer ouvidas. Até porque naquele momento, não se tinha o segmento da sociedade civil tão bem organizado, que pudesse contrapor o que lhe estava sendo imposto.

A não-participação das comunidades do entorno dessas unidades, levou a um baixo comprometimento dessa população com a área. No lugar do sentimento de preservação, brotou um sentimento de “proibição”, de descontentamento. Como se pode demarcar um território, geralmente em um espaço já ocupado, com toda uma relação social, cultural e econômica acontecendo, e não levar em conta essas relações?

Em outros casos, a ausência do ordenamento territorial, o descaso do poder público aliado aos políticos irresponsáveis, que incentivavam (e ainda incentivam) a ocupação das áreas protegidas, como forma de especulação, despertou a “cobiça” sobre essas áreas. Com raras exceções, hoje a maioria das unidades está invadida. Algumas já tiveram sua área reduzida, e outras vivem ameaçadas.

Para Milton Santos, o importante é falar de território usado, de modo a incluir todos os atores. O importante é saber que a sociedade exerce permanentemente um diálogo com o território usado, e que esse diálogo inclui as coisas naturais e artificiais, a herança social e a sociedade em seu movimento atual.

A manutenção dessas áreas de conservação, quer sejam para atender aos objetivos a que foram criadas (preservar a biodiversidade, manter estoques genéticos, entre outros), quer sejam como reservas de recursos, como alguns preferem, se torna um desafio, tanto para o poder público como para a própria sociedade, na construção do espaço e na gestão do território.

O que está em jogo, não é apenas preservar por preservar. Não teria sentido esse posicionamento. Mas para o capital, onde tudo é transformado em valor de uso ou troca, onde fica a questão social? E a relação homem-meio?

Segundo Santos (1997):

**o mercado, por ser seletivo, e não por qualidade mas por lucratividade, então excludente, não reconhece a ligação umbilical indivíduo/meio, isto é, entre cidadão e recurso (grifos adicionados). Desse modo a cidadania reclama uma territorialidade (o fazer do território, que, inclusive, expressa o fazer geográfico em toda a sua complexidade) que tenha uma formatação outra capaz de promover a troca das necessidades de qualquer participante de sua construção pelo recurso produzido. Ou seja, pleiteia-se um mercado que aceite a cidadania como meio exclusivo de acessibilidade (p. 54).**

A gestão de unidades de conservação, enquanto gestão do território, é um desafio a ser encarado no processo de construção de territorialidades. Portanto, a incorporação da dimensão sócio-ambiental, ao processo dessa construção, é fator preponderante.

Procurar tornar a sustentabilidade das formas sociais, parte da sustentabilidade dos recursos, é necessário não apenas encarar a questão ambiental como confronto de territorialidades mas, sim de admitir que esse confronto tem raízes na existência de práticas diferenciadas de poder no território originado da ação de diferentes grupos sociais que representam valores e interesses conflitantes.

## Referências Bibliográficas

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço, um Conceito-Chave da Geografia. IN: Iná Elias de Castro, Paulo Cesar da Costa Gomes, Roberto Lobato Corrêa (orgs.). *Geografia: Conceitos e Temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1995.

EGLER, Claudio A . G. Questão Regional e gestão do território no Brasil. IN: Iná Elias de Castro, Paulo Cesar da Costa Gomes, Roberto Lobato Corrêa (orgs.). *Geografia: Conceitos e Temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1995.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo: Ática. 1993.

SANTOS, C. A Territorialidade e a Sustentabilidade ou a Ecologia do Espaço Político. IN:

*Sociedade & Natureza*, Uberlândia: UFU, ano 9, n. 17, p. 41-56. 1997.

\_\_\_\_\_. *A Territorialidade na Colonização de Rondônia*. Rio de Janeiro: UFRJ. 1998. Tese (Doutorado em Geografia).

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre o espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. IN: Iná Elias de Castro, Paulo Cesar da Costa Gomes, Roberto Lobato Corrêa (orgs.). *Geografia: Conceitos e Temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1995.

## ***PUREZA E PERIGO: NA RELAÇÃO SOCIAL DAS POPULAÇÕES TRADICIONAIS***

**Regina Chelly Pinheiro da Silva<sup>9</sup>**

**RESUMO:** A cultura ocidental sempre se apoiou na idéia etnocêntrica de que os outros povos ignoram a verdadeira religião espiritual. Muitas das antigas obras da antropologia têm em comum o fato de considerar que, para os povos "primitivos", os rituais religiosos têm por finalidade uma intervenção mágica e imediata em seus assuntos. Dessa forma, conclui-se que todas as formas de religião baseiam-se na fé de seus membros e que, embora sejam muito variadas, não se pode classificá-las como certas ou erradas e mágicas ou espirituais, uma vez que todas elas oscilam entre esses temas.

**PALAVRAS CHAVES:** Populações Tradicionais; Preconceito; Religião.

**ABSTRACT:** The western culture always leaned on in the idea etnocêntrica that the other people ignore the true spiritual religion. Many of the old works of the anthropology have the fact in common of considering that, for the primitive " people ", the religious rituals have for purpose a magic and immediate intervention in your subjects. In that way, it is ended that all the religion forms base on the faith of your members and that, although they are very varied, she cannot classify them as right or wrong and magics or spiritual, once all of them oscillate among those themes.

**KEYWORD:** Traditional populations; Prejudice; Religion.

### **Introdução**

Os antropólogos procuram mostrar como é nos povos tradicionais que se preservam os costumes, a família, a moral, contra a dissolução da vida urbana.

Procurando, penetrar no esquema nativo respeitando a hierarquização que ele próprio estabelece entre suas categorias. Juntam-se aqui dois fatores primordiais para um antropólogo.

A realidade social evidencia como a interação do "homem branco" ocidental com outras civilizações é sempre traumática. Marcada pela expropriação, pelo etnocentrismo, pela violência

---

<sup>9</sup> Geógrafa, especialista em Geografia Humana e Meio Ambiente – PUC/MG, Mestranda do Curso de Desenvolvimento Regional – UNIR/RO.

física e simbólica diante daquele que aparece como estranho, imponderável, aparentemente rudimentar e menos humano. A despeito de proteger o "selvagem", as civilizações tradicionais, tem uma mensagem pessimista, uma vez que defende o ponto de vista de que, ciente das diferenças alheias, o melhor é que cada qual fique no seu canto.

Os diferentes seriam irredutíveis um ao outro. A propósito desta questão, a irredutibilidade de diferentes civilizações, proponho fazer uma rápida digressão sobre a evidência da precária redutibilidade do sujeito Seringueiro e Índio (populações tradicionais Amazônia) no meio social do Brasil. Douglas (1966, p. 106), afirma que:

**...o universo primitivo e indiferenciado é um universo pessoal. Pensa-se que ele se comporta como uma pessoa inteligente, que reage aos signos, aos símbolos, aos gestos e às dádivas, que distingue até as diferentes relações sociais.**

Por que não tematizar estes sujeitos neste meio social? Por acaso não há Seringueiros e Índios e intelectuais no Brasil? Claro que há. Por acaso o sujeito (população Tradicional) constitui uma realidade apartada, autônoma na academia e nos espaços de sociabilidade rural? É claro que não.

Na antropologia, ao procurar compreender uma sociedade, ou parcela desta sociedade, o antropólogo deve considerar as formas com que ela se representa e como hierarquiza algumas formas de representação, em detrimento de outras.

O problema é que ambos os meios sociais, no Brasil, ao mesmo tempo em que estão marcados por um discurso igualitário, universalista, humanista têm se mostrado refratários a afirmação da presença dos "povos da floresta", estigmatizando-a, Banalizando-a, negando-lhe compensações historicamente devidas.

No meio acadêmico, onde proliferam estudos sobre cultura e relações raciais, onde eminentes autores, em obras fundamentais, se reconhecem a desigualdade racial e a situação de inferiorização destes. Este é, sobretudo um "objeto" emudecido ou reconhecido nos termos previsíveis desde o senso comum.

Em várias cidades brasileiras, em ambientes Aculturados caros, aparentemente sofisticados, ligados com o que há de moderno nos costumes, já ouvi falas como "devemos aos índios" ou "devemos aos seringueiros". Que se passa então com a nossa civilização? O que pode explicar tamanho barbarismo e traição às nossas populações tradicionais da Amazônia? Ou isto é uma prática costumeira e exacerbada de hipocrisia?

Num clássico da Antropologia, chamado Pureza e Perigo, a antropóloga norte-americana Mary Douglas faz uma reflexão sobre os sentidos e conexões entre pureza, poluição e perigo em

"sociedades primitivas" que nos ajuda a pensar, em nossa sociedade, sobre a questão suscitada acima.

Mary Douglas afirma que pensar sobre pureza implica assimilar a poluição como experiência correlata e em seguida observar nesta correlação, entre pureza e poluição, há o perigo à continuidade das estruturas de um sistema social.

Mary Douglas defende que quando em uma sociedade os comportamentos, ações, idéias, categorias sociais, instituições são ordenados, são também classificados como puros ou impuros de modo que o perigo da desestabilização social seja evitado. Neste sentido, o grau de organização e de estabilidade de uma sociedade reflete o nível de consenso e legitimidade alcançado pela ordenação e hierarquização de experiências, puras ou impuras, em si mesmas não unitárias, inerentemente desordenadas.

Para Douglas a sujeira é desordem e o pensar sobre as coisas impuras deve passar por uma reflexão sobre a ordem e à desordem e à forma e à não forma. Sendo a sujeira, as coisas impuras, vinculadas diretamente a desordem, a não-forma, fica evidente o porquê dos símbolos ambíguos serem considerados como perigosos. Visto que qualquer tipo de ambigüidade é contrário à ordem, e que a sujeira e a impureza devem ser afastadas, se quiser manter um padrão, por que estes símbolos ambíguos são ligados aos rituais e às atividades sagradas dos povos (nos termos de Douglas) "primitivos".

Segundo a autora de *Pureza e Perigo*, a função do ritual é "selecionar a experiência", "focalizar a atenção", "mudar a percepção", "formular uma experiência", "modificar a experiência". Com todos esses atributos não é de se estranhar à importância do ritual. Douglas chega a fazer um paralelo entre o dinheiro e o ritual. Segundo ela, o ritual torna visível sinal dos estados interiores, medeia a experiência social, padroniza as situações, faz união entre o presente e o futuro. Douglas conclui dizendo que o dinheiro é um ritual extremamente especializado. Deste modo, o puro, o poluído e o perigoso são classificações simbólicas atribuídas a práticas sociais e situações que fazem sentido para o sistema social estabelecido e legitima a ordem hierárquica, o poder de arbítrio de instituições e dos sujeitos que as representam de fato e de direito e que por isso são hegemônicos.

Para Mary Douglas, não há pureza ou impureza absoluta. Elas existem aos olhos de quem as vê, pode arbitrar e constituir verdade. A sujeira ofende a ordem de quem vê, arbitra e persegue a sujeira quando decora ou tinge um ambiente; persegue a doença, criando normas para se escapar do contato com a esta. Persegue os grupos marginais, excluindo-os, reprimindo-os ou mesmo exterminando-os. Por outro lado, para Mary Douglas, não há nada de amedrontador ou irracional em "nosso evitar a sujeira": é um movimento criativo, um esforço para relacionar forma e função das coisas, idéias e sentimentos, fazer da experiência uma unidade uma vez que sexo,



necessidades fisiológicas, impressões de objetos, sensações ou emoções, diferenciações entre sagrado ou profano, são realidades movediças que precisam ser coletivamente orientadas.

É fácil imaginar também que se este sistema social excludente e racista não quer ver destruída sua solidariedade interna, não tolerará tal desarticulação de sua coesão e artificial simetria, expressa em práticas corporais e discursivas de um corpo que aparece sempre como "curioso", "selvagem", "misteriosamente potente", "sexualmente irrefreável", "sujo" e também "ameaçador" uma vez que retém o sujeito "Tradicional/Étnico" num campo discursivo, o da natureza.

Douglas demonstra também que os rituais reconhecem o poder da desordem, justamente porque da mesma forma que a desordem estraga o padrão, ela também o alimenta com materiais para a construção desse mesmo padrão. E sendo que a ordem está diretamente ligada à restrição e sendo a desordem ilimitada, essa a desordem simboliza tanto o perigo quanto o poder. Um exemplo claro é a forma como antigos romanos viam o todo: dividia-se o todo em duas partes o *mundus* e o *imundus*, onde *mundus* era o limpo, ordenado, puro; e o *imundus* era a imundície, ou seja, estava ligado às coisas impuras, porém com poderosas forças de criação. Daí a importância dos elementos ambíguos e impuros nos processos rituais.

Douglas vê um jogo de duas faces nessas crenças: a) existe uma jornada pelas regiões perigosas da mente; b) há uma aventura para os limites da sociedade. A sujeira é relevante para esses rituais por colocarem à prova os iniciantes, pondo-os em contato com o poder da desordem. As coisas impuras são usadas para purificar. Vê-se que os limites do puro e do impuro são bastante tênues. Um enorme repertório referente à poluição e, conseqüentemente, à purificação, é usado para conferir poder ao ritual. É necessário salientar: no decorrer do rito os indivíduos não têm lugar na sociedade, e ter estado nas margens é ter contato com o perigo. Douglas diz que onde existe um sistema social bem articulado devem-se procurar poderes articulados, e onde o sistema social é mal articulado, deve-se procurar poderes inarticulados, investidos naqueles que são fonte de desordem.

O ritual possui as mesmas qualidades positivas encontradas em Douglas: os ritos dizem coisas, fazem e, sobretudo, fabricam coisas. Assim, os ritos não são simplesmente um conjunto de classificações cognitivas para estabelecer ordem no universo, mas também dispositivos que funcionam para despertar, canalizar e domesticar poderosas emoções.

A própria situação dos liminares evoca uma desordem: eles são destituídos de seus status, propriedades ou tudo que possa indicar sua condição social. Acatam punições e humilhações. Devemos lembrar a afirmação de Douglas, quando ela diz que é na relevância simbólica da sujeira que se pode entender como o ato de sujar, ou a utilização das coisas impuras.

Enfim, é um perigo para o sistema social repartir o poder de simbolizar a vida com aqueles cujos caracteres e idéias projetadas são ambíguas e anômalas, ou seja, não se enquadram na ordem social vigente. E se lembrarmos, com Mary Douglas, que, por um lado, o corpo humano possui formas variadas, assimétricas, interior e exterior, orifícios de entrada e saída de fluidos, “excrementos e objetos”, mas também, por outro lado, margens físicas que são margens de idéias, de experiências físicas e emocionais, sociais e culturais chegam a ponto de afirmar que ignorantes.

Mas, apesar desta oposição, o que se nota é que existe uma relação de unidade entre esses pólos. Tanto as forças do mal quanto à do bem são reverenciadas e temidas. Existe um eterno transformar entre esses opostos: uma coisa impura se torna pura e vice-versa. Tudo isto acontece porque ambos os pólos participam da esfera do sagrado. É a essa concepção que Durkheim se refere no seu clássico *As Formas Elementares da Vida Religiosa*:

**“O puro e o impuro não são, portanto, dois gêneros separados, mas duas variedades de um mesmo gênero que compreendem todas as coisas sagradas. Há duas espécies de sagrado, um fasto, e o outro nefasto, e não somente entre as duas formas opostas não existem solução de continuidade, mas ainda, um mesmo objeto pode passar de uma à outra sem mudar de natureza. Com o puro, faz-se o impuro, e vice-versa. É na possibilidade dessas transmutações que consiste a ambigüidade do sagrado”. (1989, P. 488)**

O puro e o impuro não são, portanto, dois gêneros separados, mas duas variedades de um mesmo gênero que compreendem todas as coisas sagradas. Há duas espécies de sagrado, um fasto, e o outro nefasto, e não somente entre as duas formas opostas não existe solução de continuidade, mas ainda, um mesmo objeto pode passar de uma à outra sem mudar de natureza. Com o puro, faz-se o impuro, e vice-versa. É na possibilidade dessas transmutações que consiste a ambigüidade do sagrado. (1989, p. 488)

Mas o que determina este transformar? Por que os pólos opostos transmutam-se? O que explica a ambigüidade do sagrado? Segundo Durkheim, a sociedade, quando em situações difíceis, por exemplo, exerce uma forte pressão sobre as pessoas, dizendo-lhes como se portar para que se reforce a "comunhão moral" do grupo.

É nesse processo que se padronizam os atos e se cria uma simbologia para que se possa enfrentar tais situações. Assim, as formas malignas são produtos sociais, são "estados de espíritos objetivadas" (Durkheim, 1989, p.489). A sociedade também cria as forças do bem. Essas duas formas têm em comum o fato de serem produtos sociais.

Daí conclui-se que tanto as forças do bem como as do mal, lado fasto e nefasto do sagrado, têm sua origem na sociedade. Apesar disso são opostas, mas não antagônicas, já que uma pode se transformar no outro. Estas forças são da mesma natureza, pois as partes puras e impuras, variando conforme o "estado afetivo" em que a sociedade se encontre. Se o lado fasto e o lado

nefasto são como que cristalizações simbólicas da sociedade, sociedade essa que vai utilizando uma forma ou outra, conforme o seu "estado afetivo", em busca de uma coesão moral, é evidente que haverá uma variação, uma transformação, uma transmutação nestas cristalizações, sempre que se alterar o ânimo da sociedade.

Uma das dezenas de formas populares de se abreviar a palavra Demônio. Toda vez que citar Douglas, estarei referindo-me às suas obras *O Processo Ritual* (1974) e *Pureza e Perigo* (1976), respectivamente. Pode se pensar *Deus e o Diabo* contendo uma série de momentos decisivos, pontos de mudança. Note-se a presença da violência em todos eles.

Pensando no Brasil, verifico como a violência passa a não ser vista sob o prisma moralizante e adquire dimensão própria, cultos esses que, são os únicos no Brasil a reconhecer como seus o caos e a violência. A existência de pares de oposição (*Deus e Diabo, Negro e Branco, Deus Negro e Diabo Branco*) possibilitaria uma análise estruturalista que enriqueceria bastante o meu trabalho. Nessa perspectiva, uma análise de gênero em *Deus e o Diabo* poderia ser frutífera.

## Conclusão

Temos então uma intrínseca articulação entre raça, etnias e poder no meio social e no cotidiano, tendente a beneficiar o branco e agradar muito mais à política de expropriação e exclusão. Além disso, é ordenada por hábitos de consumo de bens materiais e simbólicos quase sempre não disponíveis àqueles que em virtude da posição de classe, raça, idade ou origem étnica que ocupam, não podem usufruir. Do mesmo modo, constatamos que na sociedade brasileira não existe um humanismo devidamente legítimo. Isto porque, o consenso humanista nestas comunidades, em torno do que é justo, correto e atraente, segue a orientação do pensamento de uma sociedade predominantemente de branco, por eles e para eles pensada. Este pensamento nega ou ignora a presença de raças e níveis sociais diferenciados, para assimilar o indivíduo "mestiço" protegido pelo sistema e, uma vez repositores de desigualdades e mediações que não estão nos genes, ao contrário, são inferências político-ideológicas, ali posto, propositalmente.

Enfim, no meio rural especificamente às populações tradicionais brasileiras, não há, a rigor, um respeito. E, ao meu ver, isto é uma questão que o meio étnico precisa enfrentar com serenidade e senso de justiça. Numa sociedade como é a brasileira, tão hierarquizadas, resistentes à multiplicação de vozes sociais, à distribuição de poder, as populações tradicionais é uma ponta importante para a crítica a exclusão social do capital e dos direitos humanos, e sobre o que é puro e impuro, de certezas que orientam a opressão não apenas de populações tradicionais, mas de outras categorias sociais como pobres mulheres e, é claro, os negros.

O meio social brasileiro, por sua vez, se quiser realmente seguir uma orientação universalista, totalmente humanista, deve operar não no sentido de reproduzir tragédias e farsas da história nacional, mas no sentido de desmontá-las incorporando respeito às diferenças e a espaços sempre ocupados.

### **Bibliografia**

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. “Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu”. Lisboa, Edições 70 (col. Perspectivas do Homem, n.º 39), s.d. (trad. por Sônia Pereira da Silva, 1966).

DURKHEIM, Émile. 1989. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas.

GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.