

Na encruzilhada dos saberes e práticas: inserções antropológicas sobre estranhamento e alteridade no interior da Agroecologia

In the knowledge and practice crossroad: anthropological reviews about estrangement and alterity within Agroecology

SILVA JUNIOR, Roberto Donato da¹; DE BIASE, Laura²

1Doutorando em Ambiente e Sociedade - Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais (NEPAM), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas/SP - BRasil, robertodnt@yahoo.com.br; 2Doutoranda em Geografia Humana - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo/SP - Brasil, laudebiase@yahoo.com.br

RESUMO: O objetivo do artigo é apresentar elementos antropológicos que podem contribuir com o processo, já em curso, de edificação da agroecologia como campo de intersecção entre diferentes conhecimentos e práticas. O foco de atenção é a relação entre os agentes de saberes e práticas acadêmicas e os agentes de saberes e práticas locais e etnicamente determinadas. Para tanto, (1) buscamos discutir a incursão teórica da agroecologia sobre a diversidade cultural e suas decorrências práticas; (2) empreendemos uma destilação sobre as principais situações de estranhamento entre técnicos/cientistas e famílias agricultoras; e (3) apresentamos elementos conceituais da antropologia – “cultura”, “alteridade” e “simetria” – que podem contribuir tanto para superação dessas situações de estranhamento, quanto para relações de mútuo aprendizado entre os diferentes sujeitos imersos em contextos agroecológicos.

PALAVRAS-CHAVE: agroecologia, antropologia, diversidade cultural, alteridade, simetria.

ABSTRACT: This paper aims at presenting anthropological elements that can contribute to the ongoing process of agroecology construction as an intersection field for different knowledge and practices. The focus of attention is the relationship between academic knowledge and practice agents, and ethnically-represented local knowledge and practice agents. Therefore, we intend to (1) discuss the theoretical incursion of agroecology in its cultural diversity, as well as its practical consequences; (2) analyze main situations of estrangement between technicians/scientists and farming families; and (3) present anthropological conceptual elements, such as "culture", "alterity", and "symmetry", that may contribute both to the overcoming of these estrangement situations, and for relationships of mutual learning among the subjects that are immersed in agroecological contexts.

KEY WORDS: agroecology, anthropology, cultural diversity, alterity, simmetry.

*...Quem olha só por olhar
Pode ver, mas não conhece
O que é e o que parece...*
(Roque Ferreira)

Introdução

“A mentalidade extrativista do ribeirinho, que espera os frutos cair das árvores, não serve para o desenvolvimento sustentável que queremos”. Essa frase, proferida por um importante técnico envolvido na difusão de atividades de manejo florestal sustentável na Amazônia, expressa com rara clareza uma das dificuldades que permeiam os projetos orientados pelos princípios da sustentabilidade. Caracterizando-se como um dos fundamentos da agroecologia, o diálogo entre o saber-fazer acadêmico e o saber-fazer de populações etnicamente diferenciadas frequentemente materializa o encontro entre dois universos socioculturais, no qual a consequência inevitável é o estranhamento. Extensionistas, técnicos e cientistas, de um lado, camponeses e demais grupos etnicamente diferenciados, de outro, são os protagonistas desse encontro que guarda dentro de si uma dupla potencialidade. Do estranhamento¹ podem emergir tanto uma relação de mútuo aprendizado quanto situações que impedem o diálogo e podem colocar em xeque a viabilidade de projetos e estratégias de ação. Nossa proposta, portanto, é buscar na antropologia as condições teórico-metodológicas para a produção de práticas de alteridade – a capacidade existencial de colocar-se no lugar do ‘outro’ – como fundamentação de projetos que seguem os princípios agroecológicos.

O ponto de partida é o reconhecimento, por parte de alguns autores, de que boa parte das experiências agroecológicas demanda maior aprofundamento entre suas dimensões ecológico-agronômicas e socioculturais. Assim, este artigo tem por objetivos: evidenciar os fatores que levam à inevitável relação de estranhamento entre esses

diferentes agentes, assim como os possíveis problemas decorrentes dessa situação de encontro; e, também, ressaltar as contribuições da antropologia para a construção dos princípios agroecológicos de inclusão das especificidades socioculturais de famílias e comunidades rurais.

Para atingir tais objetivos, o artigo percorre os seguintes caminhos: num primeiro momento, discutimos como autores paradigmáticos da teoria agroecológica concebem a relação entre agricultura sustentável e diversidade sociocultural, expressa no campesinato e outros grupos etnicamente diferenciados; num segundo momento, discutimos as implicações dessas concepções para o desenvolvimento de políticas de extensão rural agroecológica; num terceiro momento, analisamos, a partir de uma destilação teórica, as formas mais comuns de estranhamento entre extensionistas e agricultores, a partir da nossa experiência profissional e acadêmica no tema abordado; e, por fim, elaboramos uma breve caracterização sobre abordagem da antropologia e suas possíveis contribuições para o fortalecimento da dimensão sociocultural implícita no saber-fazer agroecológico.

Agroecologia e a diversidade cultural

A integração entre aspectos ecológico-agronômicos e socioculturais é um dos princípios fundantes da agroecologia. Dentre os autores paradigmáticos, essa questão já se apresenta formulada e colocada como condição primordial para a promoção de estilos de agricultura sustentável. Stephen Gliessman, por exemplo, identifica os agroecossistemas “tradicionais” como ponto de referência para a conversão ou transição sustentável:

“Baseado no conhecimento obtido a partir desses sistemas, a pesquisa agroecológica pode desenvolver princípios, práticas e

desenhos que podem ser aplicados na conversão de agroecossistemas não sustentáveis. (...)” (GLIESSMAN, 2002, p. 303).

Miguel Altieri refere-se a essa questão de forma muito semelhante, reconhecendo aí uma fonte profícua para a agroecologia:

“(...) é possível obter, através do estudo da agricultura tradicional, informações importantes que podem ser utilizadas no desenvolvimento de estratégias agrícolas apropriadas” (ALTIERI, 2001, p. 21).

Desse modo, o autor considera que uma abordagem etnociência é importante como estratégia frente ao eminente desaparecimento dessas práticas e conhecimentos, desencadeado pelos processos de modernização da agricultura: “(...) tal transferência de conhecimentos deve ocorrer rapidamente, ou essa riqueza de práticas se perderá para sempre” (idem).

Eduardo Sevilla Guzmán e colaboradores corroboram com o princípio de integração socioecológica na agroecologia, mas a partir de uma inversão no vetor de sua construção. O autor afirma a necessidade de a agroecologia partir “de dentro” de cada realidade social específica, ou seja, partir da própria lógica de organização. Nesse sentido, evidencia a necessidade do fortalecimento da identidade dos grupos sociais rurais frente ao processo de expansão do modelo desenvolvimentista da agricultura moderna. Para o autor

“não se trata de levar soluções à localidade, senão de detectar aquelas que ali existem e ‘acompanhar’ os processos de transformação existentes através de uma dinâmica participativa: este é o núcleo central de nossa escolha teórica e metodológica” (GUZMAN CASADO et al. 2000, p. 139).

Mais do que uma fonte de modelos de produção sustentável e formas de conhecimento sobre agroecossistemas, os grupos e comunidades agrícolas etnicamente diferenciadas tornam-se aqui a base da ação social coletiva de produção da própria agroecologia. A construção da agroecologia pelo endógeno se fundamenta numa concepção de saber-fazer etnicamente localizado diferente da perspectiva altieriana:

“(...) a evidência até agora acumulada nos permite desenhar sistemas de manejo dos recursos naturais de natureza agroecológica, com base no conhecimento local, inclusive naquelas zonas de manejo fortemente industrializado” (SEVILLA GUZMAN, 2001, p. 39-40).

Como é possível perceber, existe uma pequena diferença de concepção, principalmente entre Altieri e Sevilla Guzmán, que acabam por atribuir diferentes dimensões de potencialidade de ação às práticas e saberes localmente enraizados. Assim, enquanto Altieri preconiza o desaparecimento das formas de campesinidade como portadoras de vivacidade sociocultural frente aos processos de modernização, Sevilla Guzmán reconhece a persistência delas mesmo em contextos socioeconômicos intensamente desfavoráveis aos seus processos de reprodução. Essa diferença de concepção não se apresenta como mero refinamento discursivo entre os dois autores. São diferentes concepções sobre a dinâmica cultural, que têm implicações importantes nas práticas de extensão agroecológica decorrentes desses diferentes aportes teóricos.

A perspectiva apresentada por Sevilla Guzmán parte da premissa de que as diferentes configurações socioecológicas, ainda que assoladas por forças econômicas agroindustriais,

se mantém e se recriam. Nesse sentido, práticas e técnicas “tradicionais” não fazem parte de um acervo estanque, que remonta a um passado de pré-modernização. Sob condições socioeconômicas favoráveis, essas práticas culturalmente localizadas emergem, num processo de atualização dos elementos histórico-culturais tradicionalmente cultivados. Nesse sentido, o saber-fazer local não é visto como um livro de receitas passível de ser perdido ou extraviado. Mas, antes, como uma lógica de operação e de interação com os elementos sociais e ecológicos disponíveis em cada contexto, submetidos a processos constantes de atualização. A extensão agroecológica, informada por essa concepção, deve mais gerar as condições para o fortalecimento do potencial endógeno – principalmente no que se refere à relação com os elementos exógenos ao agroecossistema – do que assumir uma posição assimétrica de ensino e aprendizagem. Nessa perspectiva, prática política e vivacidade sociocultural não estão dissociadas: são os centros difusores das práticas agroecológicas.

Por outro lado, a inevitabilidade do “desaparecimento”, defendida por Altieri, implica em dissociar técnicas agrônomicas locais de seu contexto social de produção, como possibilidade de transferi-las para outros locais. Essa concepção engendra um antagonismo interessante de ser observado: por um lado, práticas ecologicamente ajustadas teriam condições de proliferar em contextos distintos à sua origem socioecológica e cultural; por outro, se essas origens desaparecem diante dos processos de modernização, significa que para seu livre desenvolvimento, as diferentes especificidades socioculturais dependeriam de certa “pureza”. Para esta visão, as especificidades culturais perdem seu conteúdo diante do processo de modernização, e se tornam homogêneas. Assim, nasceria um duplo processo de pauperização: econômica e sociocultural. Diante

das irreversíveis perdas culturais, caberia à extensão agroecológica a responsabilidade de promover o fortalecimento político-econômico, disseminando técnicas e práticas ecologicamente sustentáveis, economicamente viáveis e validadas pelo conhecimento de base científica. Nessa concepção, bem entendido, o que é “agrônômico”, “econômico”, “cultural” e “político” podem ser encarados como entidades autônomas.

Sem desvalorizar o mérito do esforço altieriano em reconhecer essas práticas como tão importantes quanto às científicas, alguns aspectos problemáticos, talvez imprevistos, podem decorrer dessa abordagem. Em primeiro lugar, ela desconsidera a relação interdependente entre essas práticas e significados socioculturais específicos que as construíram. Uma técnica agrícola localmente elaborada, muitas vezes, está diretamente articulada a relações de parentesco, padrões específicos de religiosidade, dinâmicas políticas e concepções de posse da terra historicamente instituídas. A mesma técnica pode não produzir o mesmo efeito em situações que não apresentam, em dosagens específicas, a mesma configuração sociocultural e ecológica. Esse “entrelaçamento” entre práticas, relações e concepções se esvai, se nos preocuparmos isoladamente com as técnicas sustentáveis. Em segundo lugar, essa dissociação facilita a gestão das estratégias de ação por parte de técnicos e cientistas, formados num contexto acadêmico de hiperespecialização, mas desfavorece a definição de processos de gestão e planejamento que parte dos próprios grupos sociais.

Longe de ser uma mera “elucubração” teórica, as questões levantadas acima explicam, em parte, alguns aspectos dominantes da atuação agroecológica em solo brasileiro. A prevalência dos aspectos ecológico-agrônomicos na agroecologia brasileira tem sido problematizada há algum tempo. Caporal e Costabeber (2004, p. 89), por exemplo, têm afirmado que

“(...) atualmente, um importante segmento da pesquisa e da experimentação em Agroecologia ainda se concentra em temas do campo agrônomo, ou seja, se apresenta bastante vinculado aos aspectos tecnológicos da produção agropecuária”.

Almeida (2003, p. 503), por sua vez, questiona a capacidade dos agentes e técnicos em agroecologia de agir de forma sistêmica². O autor chama atenção para o fato, ainda, de que a dificuldade em lidar com essa complexidade tem levado à construção de “pacotes agroecológicos” como forma de “facilitar a ação tecnológica, a metodologia e a obtenção dos resultados” (ALMEIDA, 2003, p. 503).

Nesse sentido, a tendência observada, que privilegia os aspectos ecológico-agrônomo em detrimento dos socioculturais, deve se constituir num problema a ser enfrentado pelos propositores da agroecologia. No que diz respeito ao escopo desse artigo, a questão a ser levantada reside no encontro entre extensionistas e agricultores, compreendidos aqui como representantes de universos socioculturais distintos e expostos a uma inevitável relação de estranhamento. Em nossa inserção profissional e acadêmica sobre o tema, temos recolhido uma série de relatos sobre situações de estranhamento que, no limite, têm levado a sérios empecilhos à conclusão satisfatória de muitos projetos de sustentabilidade de maneira geral e de agroecologia de forma particular. Sintetizamos aqui três situações que consideramos relevantes para o tratamento do problema.

Em primeiro lugar, *as diferentes concepções de “temporalidade” e “trabalho” entre técnicos/cientistas e famílias agricultoras, levam a uma série de conflitos sobre a expectativa de resultados da implantação dos projetos de agricultura sustentável. A suposta “malemolência”*

do caipira e “preguiça” do caipira podem expressar a incompreensão de técnicos e cientistas em relação a uma concepção de trabalho muito diferente daquela construída em contextos sociais fortemente influenciados pela dinâmica capitalista. O famoso lema racionalista “tempo é dinheiro”, diz muito pouco para culturas onde frequentemente se ouve que “o futuro a deus pertence”. Essas diferentes concepções de tempo – uma manipulável e outra aberta ao imponderável – podem apresentar grandes dificuldades na implantação de projetos de sustentabilidade. De um lado, um técnico insatisfeito com baixa adesão aos projetos e pressionado pelas agências de financiamento; de outro, agricultores desiludidos com grandes promessas realizadas pelos extensionistas, que “somem” com o trabalho ainda inconcluso.

Em segundo lugar, *o encontro entre técnicos/cientistas e famílias agricultoras tem sido estruturado por uma relação de superioridade e inferioridade. A expectativa pré-concebida sobre a dinâmica desse encontro acaba por influenciar decisivamente os termos no qual a relação é efetivamente estabelecida. Certa concepção salvacionista e missionária de ciência – repleta de sinceras boas intenções – persiste na extensão agroecológica, que se traduz numa abordagem educativa de “garantir acesso” ao conhecimento científico e contribuir politicamente para a elevação da condição de pobreza dessas populações. Mesmo sem intenção, essa postura acaba por moldar uma posição de superioridade que impede um diálogo simétrico entre os diferentes sujeitos postos em relação.*

Finalmente, *a estrutura científica de formação de pesquisadores e técnicos, fundamentada na hiperespecialização, dificulta severamente a compreensão de realidades muito complexas como as camponesas, indígenas ou etnicamente diferenciadas. Como vimos, nessas sociedades,*

uma técnica de plantio pode estar intimamente conectada a questões socioculturais, como relações familiares e de gênero, religiosidade ou ordenações morais. Treinados para compreender uma técnica de plantio simplesmente como uma estratégia de ajustamento ecológico e de eficiência econômica, extensionistas frequentemente tem dificuldades em conceber o conjunto de relações que compõem certas práticas culturalmente determinadas. Não raro, interpretamos esses costumes como destituídos de racionalidade. Do ponto de vista da antropologia contemporânea, eles são apenas guiados por outra racionalidade.

Podemos, nesse momento, realizar uma pequena síntese das questões discutidas até aqui sobre as implicações socioculturais envolvidas na teoria e prática agroecológica. Em primeiro lugar, vimos que, entre os autores “clássicos” da agroecologia, pairam duas abordagens sobre a diversidade cultural: de um lado saberes-fazeres localmente enraizados – potencialmente ameaçados – reconhecidos como fonte de técnicas e conhecimento aplicáveis ao cabedal agroecológico; de outro, como dinâmicas étnicas dotadas de capacidade de recriação e reconfiguração em constante processo de atualização, sendo, assim, o ponto de emergência da própria agroecologia. Em segundo lugar, dessas diferentes concepções decorrem respectivamente dois tipos fundamentais de extensão agroecológica: uma extensão fortemente atrelada aos aspectos ecológico-agronômicos e, outra, que pretende mediar a relação entre a mobilização endógena e os processos exógenos implícitos na ação agroecológica. Em terceiro lugar, vimos que, em solo brasileiro, o modelo tecnicista é predominante, levando, assim, a uma assimetria entre aspectos ecológico-agronômicos e socioculturais no interior da agroecologia. E finalmente, vimos que tal assimetria implica num processo de potencialização das situações de

estranhamento entre técnicos e agricultores, colocando em xeque o fundamento agroecológico do diálogo entre saberes.

Como pode a antropologia contribuir para o tratamento dessa problemática?

As contribuições da antropologia

Campo científico jovem, se comparado com a física, e maduro, se comparado com a agroecologia, a antropologia se estruturou como ciência reconhecida na segunda metade do século XIX, sob os auspícios da biologia, ocupando um vácuo temático deixado pelas outras ciências humanas e sociais. Mais coletiva que a psicologia, menos documental que a história e não atrelada ao boom da modernização capitalista oitocentista como a sociologia, a antropologia se responsabilizou por abordar cientificamente a enigmática e difusa figura do “outro”. Assim, a ampla rubrica de “sociedades não ocidentais” passa a definir o objeto da antropologia. Maurice Godelier, antropólogo francês, prefere o escopo metodológico para precisar a atuação da antropologia: o estudo de sociedades nas quais a única alternativa ao antropólogo seja “recorrer à observação direta e ao inquérito oral” (GODELIER, 1978, p. 50). Do século XIX até a atualidade, a antropologia foi sucessivamente ampliando seu campo de estudos, a ponto do próprio “sujeito” da investigação científica – o cientista – tornar-se um dos possíveis “objetos” de interesse antropológico. Nesse sentido, o recorte analítico identificado por Godelier parece mais atual do que nunca. O “outro”, então, surge aos olhos do antropólogo mais como uma construção metodológica – um recurso heurístico – do que uma distância geográfica e culturalmente localizada, para expressar a miríade de modos de vida que emergem mesmo em sociedades “modernas”.

O alicerce fundamental para a edificação antropológica é o conceito de cultura. Produto e,

ao mesmo tempo, produtor da inserção empírica da antropologia, o conceito expressa de maneira muito intensa o estado da arte desse campo de estudos. Para atender as necessidades específicas do problema discutido nesse artigo, nossa opção foi recorrer à vertente “social” da antropologia, para a seleção de algumas “perspectivas-sínteses” de cultura que contribuam com os nossos objetivos. Feita a ressalva, podemos simplificar a três o número de definições que marcam as transformações do conceito ao longo da história da antropologia. Um dos pais fundadores da antropologia, Edward Tylor formula sua definição nos seguintes termos:

“Cultura (...), é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade. A situação da cultura entre as várias sociedades (...) é um tema adequado para o estudo de leis do pensamento e da ação humana. De um lado, a uniformidade que tão amplamente permeia a civilização pode ser atribuída, em grande medida, à ação uniforme de causas uniformes; de outro, seus vários graus podem ser vistos como estágios de desenvolvimento ou evolução (...)” (TYLOR, 2005, p. 31).

Dessa concepção, dominante na virada dos séculos XIX e XX, é possível destacar dois aspectos importantes. O primeiro é a ideia do “todo complexo”. Desde muito cedo, firmou-se entre os antropólogos a noção de que cada realidade sociocultural se constitui por um entrelaçamento de elementos constitutivos, mais ou menos comuns a todas as formas de humanidade. O segundo é a concepção de “estágios de desenvolvimento ou evolução”. Nesse primeiro momento, a antropologia formulou teoricamente a ideia bastante corrente na Europa de que a diversidade

cultural deveria ser explicada em termos de “superioridade” e “inferioridade”, ou seja, entre “civilizados”, “bárbaros” e “selvagens”. Esses estágios não estariam desconectados entre si, tomados aqui por uma historicidade que vê a selvageria e a barbárie como pré-condição para a civilização. Os “inferiores” seriam, nesse sentido, “museus vivos” ou “reminiscências” fadadas ao desaparecimento. O fascínio dos antropólogos evolucionistas pelos “costumes selvagens” levou Lewis Henry Morgan, outro “pai” da antropologia, a afirmar que

“(…) a vida cultural das tribos índias degenera sob a influência da civilização americana; as técnicas e as línguas desaparecem, as instituições dissolvem-se. (...) Fazemos um apelo urgente para que abordem este vasto domínio e colham os frutos de tão rica seara” (MORGAN, 1978, p. 8-10).

Todas as gerações posteriores de antropólogos fizeram por destruir essa *perspectiva evolucionista* de explicação sobre a diversidade cultural. No entanto, parece que, mesmo com este esforço, a antropologia clássica contribuiu para a fixação de uma matriz cognitiva muito persistente no arcabouço cultural das sociedades industrializadas e científicas. Como é fácil perceber, essas concepções, que envolvem o lugar da diversidade cultural no mundo contemporâneo, pairam até hoje...

A reflexão crítica sobre a visão do evolucionismo antropológico levou a manutenção do “todo complexo” que envolve as configurações socioculturais e prescindiu da noção de “evolução”. Bronislaw Malinowski foi fundamental nesse esforço. Vejamos:

A) A cultura é essencialmente um aparato instrumental; através dela o homem é colocado em posição de melhor tratar os problemas

concretos e específicos que enfrenta em seu ambiente, no decurso da satisfação de suas necessidades; B) é um sistema de objetos, atividades e atitudes no qual cada uma das partes existe como um meio para um fim; C) é uma totalidade, em que os diversos elementos são interdependentes; D) tais atividades, atitudes e objetos estão organizados em torno de tarefas importantes e vitais, em instituições como a família, o clã, a comunidade local, a tribo e as equipes organizadas em atividades políticas, legais, educacionais e de atividade econômicas. (...) É uma totalidade que não podemos retalhar, isolando objetos da cultura material, sociologia pura ou linguagem com um sistema contido em si mesmo (MALINOWSKI, 1986, p. 171-172).

Muito importante nessa passagem é a ênfase no processo de constituição interna das culturas, vistas como totalidades que se organizam três níveis – materialidade, ações e propriedades simbólicas – que se entrelaçam em termos de “função” para a manutenção do “sistema”. Essa *perspectiva funcionalista* de cultura teve grande impacto no pensamento antropológico. Ela induziu o fortalecimento de uma interpretação relativista das diferenças, tomando as realidades culturais como únicas, sem qualificá-las em graus hierárquicos de evolução. Além disso, levou outro grande antropólogo da primeira metade do século XX, Marcel Mauss, a afirmar que a maior parte das sociedades constitui-se por “fatos sociais totais”, nos quais se exprimem

“ao mesmo tempo e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas, morais (...) e econômicas – supondo formas particulares de produção e consumo, (...) sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições”

(MAUSS, 1992, p. 41).

Claude Lévi-Strauss adverte que, para Mauss, a ideia de fato social total não exprime a homogeneidade dos elementos socioculturais, mas, antes, uma totalidade

“(...) folheada (...) e formada de uma multidão de planos distintos e justapostos. (...) Esta totalidade não suprime o caráter específico dos fenômenos (...), de tal modo que ela consiste, em suma, na rede de inter-relações funcionais entre todos esses planos” (LÉVI-STRAUSS, 1973. p. 14).

A concepção de cultura como totalidades “não retalháveis” contribuiu também, como veremos, para a definição de uma orientação teórico-metodológica própria da antropologia. Mas foi duramente criticada tanto por desprezar os aspectos “invisíveis” de constituição das diferentes culturas, quanto por não explicar de forma adequada a relação entre as diferentes configurações socioculturais (LÉVI-STRAUSS, 1970; GODELIER, 1978).

A *contribuição estruturalista* de Claude Lévi-Strauss (1973) foi tentar compreender as “opções secretas”³ que possibilitam a articulação dessas relações em cada configuração sociocultural, a partir de um jogo de interações entre os elementos cognitivos do inconsciente humano e as condições ecológicas nas quais cada sociedade se realiza. Gregory Bateson, a partir de um longo e tortuoso percurso acadêmico que passa pela antropologia, ecologia, psiquiatria e pela teoria da informação, analisou as relações entre “organismos mais ambiente” através de uma *perspectiva ecológica* sobre a percepção. Essa teorização busca dar conta de uma epistemologia das relações entre os seres e o ambiente. Parte do princípio de que as relações metabólicas entre os indivíduos e seus contextos nunca estabelecem por si mesmas, mas

são mediadas através das percepções e concepções. Para a existência de uma ecologia ‘ecossistêmica’, é inevitável, para o autor, uma “ecologia da mente” (BATESON, 1972).

As abordagens de Lévi-Strauss e Bateson – que produziram intensamente de 1930 a 1980 – sobre a análise das interdependências exerceram grande influência no debate contemporâneo da antropologia. Nos últimos trinta anos, há um significativo esforço de se refletir sobre essa articulação entre propriedades simbólicas e práticas sociais de uma perspectiva que não privilegie os processos de constituição das identidades, mas para compreender como cada configuração socioecológica se constitui e se relaciona com elementos exteriores às suas próprias fronteiras. Como é possível definir cultura dentro dessa interpretação?

Uma cultura não é um sistema de crenças, mas antes – já que deve ser algo – um conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: ela é um dispositivo culturante ou constituinte de processamento de crenças. Mesmo no plano constituído da cultura culturada, penso que é mais interessante indagarmos das condições que facultam a certas culturas atribuir as crenças alheias um estatuto de complementaridade ou de alternatividade em relação às próprias crenças. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 209).

Essa perspectiva, denominada de *economia simbólica da alteridade*, traz aspectos muito importantes para superar uma tendência – dentro e fora da antropologia – de essencialização das identidades e práticas culturais. Compreende-se, nessa visão, que os elementos “exteriores” são utilizados a partir de uma lógica interna que se apropria deles de forma particular e diferente de

outras configurações socioculturais. Isso não significa que não existam situações no qual a relação com o exógeno se traduza em desestruturação completa. Mas, evidencia a possibilidade dos processos de desestruturação cultural serem mais um “decreto” de um olhar externo pouco acurado do que uma situação efetiva. O contato e incorporação de elementos exteriores se constituem, na maior parte das vezes, como fundamentos da formação e atualização das particularidades culturais.

Essa noção “centrípeta” de cultura traz consequências importantes. A noção de totalidade sistêmica, com fronteiras bem definidas, perde sentido. Mais adequado seria pensarmos em “redes sociotécnicas” como pretende Latour (1994), “esquemas de práxis” como sugere Descola (2000), ou ainda “sociabilidades relacionais” como propõe Ingold (2000). Outra decorrência importante é que, se as fronteiras entre o endógeno e o exógeno tornam-se difusas, isso não é só válido para a relação entre sociedades, mas também entre o “social” e o “natural”. Para esses autores, os intercruzamentos são tantos e dos mais diversos matizes, que já não faz muito sentido distinguir estes campos de existência. Isso tem levado a reformulações surpreendentes: de um lado, estudos etnológicos têm sugerido que a mentalidade ameríndia trata tanto os aspectos “sociais” quanto os “naturais” como uma grande comunidade de sujeitos nos quais os seres humanos são apenas um dos seus partícipes⁴ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Por outro, estudos arqueológicos defendem a tese de que não é mais possível pensar na Amazônia como um refúgio da natureza intocada, devido ao fato da ação ameríndia ter sido decisiva no processo de constituição de sua paisagem e biodiversidade (BALEÉ, 1994; NEVES, 1999). Desse modo, faria mais sentido pensar numa ecologia com aspectos culturalmente construídos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Corrobora com

esta tendência a perspectiva latouriana, que afirma que nas sociedades tecnocientíficas, quanto mais tentamos objetivar e manipular a “natureza” mais nos misturamos a ela. Estaríamos, assim, imersos em artefatos híbridos de “natureza” e “cultura” (LATOURE, 1994).

A partir desse caminho percorrido pela antropologia temos, então, condições de analisar a sua *primeira contribuição à Agroecologia*. No encontro entre dois universos socioculturais, representados pela figura do extensionista e do agricultor, é necessário considerar que dois diferentes modos de ser e estar no mundo entram em contato. Objetos, técnicas, tecnologias, relações e concepções sobre “sociedade” e “natureza” se articulam de forma complexa e diversa. O entendimento de como se dão esses dois universos, assim como a forma pela qual podem interagir, é fundamental para o êxito das atividades e dos projetos propostos. Isso é especialmente importante se considerarmos que as impressões derivadas do estranhamento inicial – muitas vezes, alimentadas por concepções anteriores ao próprio encontro – podem persistir, gerando consequências marcantes. Sem o esforço de ultrapassar a superficialidade dessas primeiras impressões, corre-se o risco de se cristalizar aquilo que os psicólogos denominam de “viés de confirmação” (MENDEL et al. 2011): a busca pelo entendimento do outro fica restrita à necessidade de legitimar ideias pré-concebidas e socialmente estabelecidas como “verdade”. Aqui, a hipótese sempre produz a tese. Esse processo, muitas vezes, consiste na projeção de nossas certezas e valores sobre o outro, impedindo-nos de “ver” sua condição existencial nos seus próprios termos, condições, conceitos e valores. Sem os instrumentos teórico-metodológicos adequados, a possibilidade de emergência das situações de estranhamento, como relatadas na primeira parte desse artigo, é eminente. Quais são as estratégias

que a antropologia dispõe para ultrapassar a barreira do estranhamento? Como alcançar uma forma de análise na qual aspectos objetivos e subjetivos de constituição das configurações socioculturais sejam atendidos?

O que a antropologia propõe para a resolução dessa problemática é a *busca pela alteridade*. Atento a esse dilema, Malinowski fundamentou sua experiência etnográfica num processo comumente denominado de *observação participante*, a pesquisa de campo no qual o antropólogo deve partilhar a convivência com o grupo estudado. Ela se constitui a partir de um duplo movimento de observação: um exterior ao grupo, que permite uma interpretação global da cultura estudada; e outro, interior, que visa “compreender o ponto de vista do nativo, a sua relação com a vida, perceber a sua visão do mundo” (MALINOWSKI, 1976, p. 36). Esse duplo posicionamento analítico pode ser considerado como uma importante contribuição da antropologia para a discursividade científica: a combinação de um princípio explicativo – típico de uma relação sujeito/objeto – com um princípio compreensivo de apreensão da dinâmica sociocultural, a partir de um deslocamento subjetivo (LÉVI-STRAUSS, 1973). Esse processo não se realiza sem uma entrega existencial do pesquisador que, não raro, passa por uma experiência subjetiva marcante para a sua vida. Dentre tantos exemplos possíveis na literatura antropológica, vale a pena ler a posição de Lévi-Strauss sobre o assunto:

Cada vez que está em seu campo de ação, o etnólogo vê-se abandonado a um mundo onde tudo lhe é estrangeiro, frequentemente hostil. Não tem senão este eu, do qual dispõe ainda, para permitir-lhe sobreviver e fazer sua pesquisa; mas um eu física e moralmente abatido pela fadiga, pela fome, o desconforto, o choque com os hábitos adquiridos, o

surgimento de preconceitos no qual nem suspeitava; e que se descobre a si mesmo nessa conjuntura estranha (...). Na experiência etnográfica, (...), o observador coloca-se como seu próprio instrumento de observação. Evidentemente precisa aprender a conhecer-se, a obter um si-mesmo, (...), uma avaliação que se tornará parte integrante da observação de outras individualidades. (...) Porque para conseguir aceitar-se nos outros, é necessário, primeiro, recusar-se a si mesmo (LÉVI-STRAUSS, 1973, p.44).

Assim, a alteridade traz um “efeito colateral” interessantíssimo, de implicações até hoje não totalmente exploradas: o “colocar-se no lugar do outro” exige do antropólogo certo “abandono” de si mesmo, uma “desnaturalização” de suas próprias práticas e concepções, por meio de um processo de descentramento, no qual a objetividade é alcançada por uma espécie de transição entre subjetividades. A partir da relativização de suas próprias verdades, o antropólogo tem condições de não somente *explicar*, mas também *compreender* a sociedade a que se propõe estudar. O olhar “por sobre os ombros” (GEERTZ, 1989, p. 321) daqueles que são analisados, permite captar a conexão entre os objetos materiais, as ações e as

intencionalidades que constituem determinada especificidade cultural.

Nesse sentido, o processo de produção da alteridade possibilita colocar “aspas” nos modos ocidentais de articulação entre cosmologias e práticas, na medida em que nos colocamos num ponto de vista exterior à nossa própria experiência tardiamente moderna. Podemos, assim, atribuir à nossa configuração sociocultural o mesmo tratamento lógico que é dispensado aos grupos não ocidentais. Ou seja, devemos conceber nossas concepções/práticas não como valores universais ou fatos científicos incontestáveis, mas como um campo de possibilidades (FOUCAULT, 2000) nos quais diferentes realidades podem emergir.

Isso nos leva à *segunda contribuição* antropológica para a Agroecologia: *o princípio da simetria*. O esforço de compreender o pensamento mítico e científico como diferentes, mas não desiguais, remonta aos trabalhos de Lévi-Strauss (1989) e aos debates entre sociologia e antropologia da ciência, sendo proposta por David Bloor (2008) através do Programa Forte de Sociologia da Ciência. Com o objetivo de evidenciar os fatores socioculturais como produtores não só da institucionalidade científica, mas, também, do próprio conteúdo teórico das



Figura 1: Alteridade como deslocamento

ciências, Bloor formula a simetria como um dos quatros postulados metodológicos de sua proposta: causalidade, imparcialidade, simetria e reflexividade. A simetria, para Bloor, garante a relativização da pretensão à verdade almejada pelo discurso científico, pois dá o mesmo valor aos “erros” e “acertos”. Desse modo, a análise da ciência

“(...) deverá ser simétrica em seu estilo de explicação. Os mesmos tipos de causa deverão explicar, digamos, crenças falsas e verdadeiras” (BLOOR, 2008, p. 21).

Ou seja, o importante é superar o julgamento de valor sobre o que é “fato” e “ilusão”, que segundo o autor, obscurece o entendimento sobre o processo de formação das concepções sobre a realidade, gerando, assim discursos “vencedores” e “vencidos”. Não se trata, contudo, de uma concessão ao relativismo e construtivismo radical, onde tudo é possível, mas, antes, de encontrar um caminho para compreender as diferentes formas de elaborar conceitualmente os elementos do mundo.

A incorporação da simetria ao discurso antropológico foi empreendida por Callon (1986) e sistematizada Latour (1994), a partir de uma reflexão crítica sobre o conceito. Para os dois primeiros autores, a proposta de Bloor configura-se como uma simetria “restrita”, ou digamos, uma simetria assimétrica, pois ela não rompe com as barreiras ontológicas de separação entre sociedade e natureza. Latour propõe, então, o princípio da simetria generalizada, que engloba a posição de Bloor e a expande para a relação entre humanos e não humanos. Essa possibilidade se efetiva para Latour (1994, p. 101-102) em três passos metodológicos fundamentais: [1] explicar “com os mesmos termos as verdades e os erros – é o primeiro princípio de simetria (restrita)”; [2] estudar “ao mesmo tempo a produção dos

humanos e dos não humanos – é o princípio da simetria generalizada”; [3] finalmente, ocupar “uma posição intermediária entre os terrenos tradicionais e os novos, porque suspende toda e qualquer afirmação a respeito daquilo que distinguiria os ocidentais dos outros”. Ou seja, como uma decorrência do desdobramento do procedimento simétrico dos erros e das verdades para as relações entre ‘natureza’ e ‘sociedade’, Latour advoga uma posição intermediária ao antropólogo, que lhe permite transitar, por exemplo, entre ameríndios e físicos, para descrever as respectivas redes sociotécnicas que formularam as suas diferentes relações entre natureza e de sociedade.

Finalmente, alteridade e simetria são recursos teórico-metodológicos que, acreditamos, podem contribuir significativamente para a realização do diálogo entre saberes previsto pela agroecologia. Em primeiro lugar, as práticas de alteridade podem criar as vias de acesso à complexidade das diferentes configurações socioecológicas a partir do entendimento de como se dão as articulações entre os aspectos tangíveis (elementos, objetos, instrumentos e práticas) e os intangíveis (relações, normas, valores e conceitos). Em segundo lugar, o exercício da alteridade permite, também, a construção de uma postura crítica em relação aos valores do próprio pesquisador/extensionista, no que se refere aos status – e condições sociais de produção – do conhecimento científico. Em terceiro lugar, ao permitir um acesso privilegiado ao “outro” e uma postura vigilante em relação ao “eu”, a alteridade engendra uma condição simétrica entre os diversos saberes e fazeres articulados na prática agroecológica. Nesse sentido, saberes científicos e saberes localmente enraizados devem ser ambos compreendidos como produtos socioecológicos e culturais, diferentes em aplicações e resultados, mas simétricos enquanto estratégias válidas de conhecimento e ação sobre o mundo. Concebê-los como conhecimentos

“inferiores” e “superiores” está fora de questão para o pensamento antropológico contemporâneo.

Conclusão: o agroecólogo como aprendiz

A problematização sobre a dimensão sociocultural no interior da agroecologia nos levou a quatro questões fundamentais que, por sua vez, estimularam a nossa proposta de aproximação teórico-metodológica com a antropologia. São elas: (1) dentre os autores paradigmáticos da agroecologia, podem ser encontradas duas abordagens sobre a diversidade cultural: de um lado saberes-fazeres localmente enraizados e potencialmente ameaçados como fonte de técnicas e conhecimentos aplicáveis ao universo agroecológico e, ao mesmo tempo, alvo de suas ações agrônomicas e político-econômicas; de outro, dinâmicas socioculturais dotadas de capacidade de recriação e reconfiguração em constante processo de atualização, sendo, portanto, o ponto de emergência da própria agroecologia; (2) dessas diferentes concepções, decorrem respectivamente dois tipos de extensão agroecológica: uma atrelada aos aspectos ecológico-agrônomicos e, outra, à mobilização endógena em relação aos processos exógenos implícitos na ação agroecológica; (3) o modelo tecnicista tem levado a uma assimetria entre os aspectos ecológico-agrônomicos e os socioculturais no interior da agroecologia; e, finalmente, (4) que isso implica num processo de potencialização das situações de estranhamento entre técnicos e agricultores, colocando em xeque o fundamento agroecológico do diálogo entre saberes.

Nossa proposta é que uma extensão agroecológica que respeite o fundamento acima mencionado pode encontrar buscar na antropologia as bases de sua ação. Considerando-se que os fundamentos teóricos não estão dissociados da ação, mas que, ao contrário, estão

intimamente relacionados, nosso ponto de partida foi compreender o conceito de cultura historicamente lapidado pela experiência antropológica. Genericamente, ele atende a duas características: (1) compõem-se de articulação complexa e, até certo ponto, específica entre uma miríade de elementos (ecológicos, econômicos, sociais, políticos e conceituais) que formam uma configuração; (2) essa configuração, longe de ser uma peça estanque, passa por constantes processos de atualização a partir da capacidade de interagir elementos endógenos e exógenos. Vimos também, que o “acesso” antropológico a essas configurações se dá através das (1) práticas de alteridade, que permite uma análise que integra princípios explicativos e compreensivos; e (2) do procedimento valorativo simétrico, ou seja, que analisa diferentes concepções com os mesmos instrumentos e condições, para além da dicotomia entre “erro” e “verdade”, “inferior” e “superior” ou “simples” e “complexo”.

Como esses elementos podem contribuir para a extensão agroecológica? Mais do que um catalogador e disseminador de técnicas e práticas, seria interessante ao agroecólogo (1) compreender como determinada prática ou técnica se articula com outras dimensões e aspectos da configuração sociocultural – relações de parentesco, concepções religiosas, relações de gênero e geração, dentre outros – buscando captar as formas de atribuição de sentido (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b) do ponto de vista daqueles estão imersos nesses contextos; (2) compreender como determinada realidade sociocultural se apropria e articula elementos internos e externos; para, então (3) agir como um mediador entre essas configurações e os conhecimentos, práticas e técnicas oriundos de outras realidades (científicas ou não). A posição de mediador, mais do que portador, não implica que não se devam promover intercâmbios de práticas e técnicas, mas, que

essas trocas possam ser realizadas respeitando-se a lógica de organização e articulação própria de cada realidade cultural.

Não se trata, portanto, de uma extensão que tenta “bloquear” os processos de intercâmbio entre as especificidades culturais e a sociedade “moderna”, para proteger uma pretensa pureza, tão idílica quanto inexistente. Também não se trata de facilitar o “acesso ao mercado” a todo e qualquer custo, em nome da urgência econômica e do decreto sobre o desaparecimento da singeleza cultural. Mas, antes, de captar e contribuir com as dinâmicas endógenas de apropriação e atualização dos modos de vida, de forma a garantir a autonomia político-econômica e as práticas de sustentabilidade específicas de cada realidade.

Isso implica numa nova relação do extensionista com as tradicionais técnicas de inserção a aproximação agroecológica, tais como os Diagnósticos Rurais Participativos (DRP's). De um lado, esses instrumentos podem servir como uma primeira aproximação, mas dificilmente são capazes de abarcar toda a riqueza de relações que constitui um determinado grupo ou sociedade. Por outro, mesmo as informações obtidas por esses métodos podem ser lidas de forma mais sutil do que um dado factual. Ou seja, *é mais importante o significado e sentido que expressa a informação do que a informação em si*. Um “sim” pode ser um “não”, um “talvez”, ou mesmo um simples “sim”, dependendo das condições nas quais foi formulada a pergunta. Essa riqueza de relações entre aspectos tangíveis e intangíveis só pode ser apreendida se adotamos uma posição de aprendiz em relação ao modo de vida do outro. Assim, temos condições de compreender adequadamente e agir coerentemente com a perspectiva daqueles que são “alvo” e parte constitutiva dos projetos de agroecologia. Isso permite a frutificação de um ambiente não estruturado por relações hierárquicas de ensino-aprendizagem, que possibilita o

intercâmbio não só de práticas e técnicas, mas também de processos de definição de estratégias, a partir da criação de condições para processos de construção coletiva da decisão. Essa perspectiva pode ultrapassar as convencionais táticas “participativas”, tão presentes nas iniciativas de sustentabilidade.

Finalmente, talvez seja nesse sentido antropológico que a diretriz “não há docência sem discência”, formulada por Paulo Freire (1996, p.21), tenha seu significado mais amplo e efetivo. Essa perspectiva – tão anunciada quanto mal interpretada nas hostes do socioambientalismo – talvez tenha mais a dizer sobre o aprendizado de modos de conhecer, agir e apropriar, do que sobre ações, técnicas e objetos desconectados dos seus contextos de produção. Nada mais apropriado, então, do que o agroecólogo na condição de aprendiz dos mundos por anda caminha.

Notas

1 Duas considerações acerca do conceito: (1) compreende-se por “estranhamento” a condição de perplexidade diante do “outro”, ou seja, aquele que, de alguma maneira, não gera a identificação imediata com a “nossa” forma de viver; (2) enfatiza-se que a situação de estranhamento não se reduz ao encontro especificamente tratado neste artigo (cientista e técnicos, de um lado, e agricultores, de outro), mas trata-se de um fenômeno amplo e inerente a todo “encontro” vivenciado pela experiência humana.

2 Apesar da análise empreendida por Almeida (2003) ser circunscrita às atividades agroecológicas realizadas no Rio Grande do Sul, nossa inserção sobre o tema permite-nos tomar suas conclusões como um importante indicativo sobre a situação em contextos mais amplos.

3 A busca por uma lógica que orienta as configurações socioculturais é a busca fundamental do autor: “cada vez mais, a etnologia

moderna dedica-se menos a erigir um inventário de traços separados, do que a descobrir as origens secretas dessas opções” (LÉVI-STRAUSS, 1973. p. 349). Essas origens, para o autor, residem nas “estruturas” do inconsciente humano, que se constituem de propriedades universais, mas, a partir das interações com condições sociais e ecológicas específicas, combinam-se de maneira particular, gerando, assim diferentes modos de ser e agir no mundo.

4 No perspectivismo, “(...) os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma 'roupa') a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres trans-específicos, como os xamãs. Essa forma interna do espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica a consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, a primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de 'roupa' é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da metamorfose - espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais -, processo onipresente no "mundo altamente transformacional" (...) proposto pelas culturas amazônicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.351).

5 Nas palavras do próprio autor: “(...) Em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos

(...), mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõe e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômenos aos quais são aplicadas” (LÉVI-STRAUSS, 2007, p. 28).

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, J. A agroecologia entre o movimento social e a domesticação pelo mercado. **Ensaio FEE**, Porto Alegre, v. 24, n. 2, p. 499-520, 2003. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/pgdr/textosabertos/ensaio_agroecologia.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2011.
- ALTIERI, M. **Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável**. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2001.
- BALÉE, W. **Footprints of the Forest: Ka'apor ethnobotany - the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people**. New York: Columbia University Press. 1994.
- BATESON, G. **Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology**. Chicago: University Of Chicago Press, 1972.
- BLOOR, D. **Conhecimento e imaginário social**. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.
- CALLON M., Elements pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pecheurs en baie de Saint-Brieuc, **L 'Anee sociologique**, vol. 36, p. 169-208,1986.
- CAPORAL, F.R.; COSTABEBER, J.A. **Agroecologia e extensão rural: contribuições para a promoção do desenvolvimento rural sustentável**. Brasília: MDA/SAF/DATER, 2004.
- DESCOLA, P. Ecologia e Cosmologia. In: DIEGUES, A. C. (Org) **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo. Hucitec, 2000.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L. & RABINOW, P. **Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica – Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2000.
- FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia – saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

- GLIESSMAN, S.R. **Agroecologia: procesos ecológicos en agricultura sostenible**. Turrialba: CATIE, 2002.
- GODELIER, M. **Horizontes da antropologia**. Lisboa: Edições 70, 1978.
- GUZMAN CASADO et al. **Introducción a la agroecología como desarrollo rural sostenible**. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa, 2000.
- INGOLD, T. A Evolução da sociedade. In: FABIAN, A. (org.) **A Evolução: a sociedade, a ciência e o universo**. Lisboa: Terramar, 2000.
- LATOURE, B. **Jamais Fomos Modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. Rio Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- LEVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1970.
- LEVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus, 2007.
- MALINOWSKI, B. A teoria funcional. In: DURHAM, E. **Malinowski**. São Paulo: Ática, 1986.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanesia**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo. EPU/EDUSP. 1992.
- MENDEL, R. Confirmation bias why psychiatrists stick to wrong preliminary diagnoses. **Psychological Medicine**. 41, 2651–2659, 2011.
- MORGAN, L. H. **A sociedade primitiva**. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1978.
- NEVES, E. G. Changing Perspectives in Amazonian Archaeology. In: ALBERTI, B. (ed.) **Archaeology in Latin America**. London: Routledge, 1999.
- SEVILLA GUZMAN, E. Uma estratégia de sustentabilidade a partir da Agroecologia. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, Porto Alegre, v.2, n. 1, p. 35-45, jan./mar. 2001.
- TYLOR, E. B. A ciência da cultura. In: CASTRO, C. **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **O nativo relativo**. Mana, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, abr. 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 28 jan. 2012.