

GESTÃO DE BENS COMUNS: TRAGÉDIA DOS COMUNS OU TRAGÉDIA DOS COMUNITÁRIOS? REFLEXÕES EM TORNO DA GESTÃO DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DE USO SUSTENTÁVEL

Luiza Landerdahl Christmann¹

Ricardo Stanziola Vieira²

RESUMO: Este artigo tem como objetivo problematizar o tema da gestão de bens comuns, para refletir sobre novos modelos de gestão no contexto das unidades de conservação de uso sustentável. Para isso, apresentam-se três modelos de gestão de bens comuns influentes para políticas públicas. Após, apontam-se os limites epistemológicos e práticos de tais modelos, atentando para o fato de que estão embasados no pensamento moderno abissal, o qual nega a condição de qualquer espécie de conhecimento (poder e ser humano) que não seja condizente com seus parâmetros. Portanto, para conceber diferentes formas de gestão, faz-se necessário perceber o *inexistente*, a fim de conceber o *impossível*; trabalha-se com a sociologia das ausências e das emergências. Por fim, realiza-se o encontro das construções teóricas com a previsão constitucional e infraconstitucional das unidades de conservação de uso sustentável, a fim de compreender as possibilidades e dificuldades de emergência de novas formas de gestão de bens comuns.

PALAVRAS-CHAVE: Unidades de conservação de uso sustentável; Gestão de bens comuns; Tragédia dos Comuns; Tragédia dos Comunitários; gestão comunitária participativa.

COMMON GOODS MANAGEMENT: TRAGEDY OF THE COMMONS OR TRAGEDY OF THE COMMUNITARIAN? REFLECTIONS ABOUT SUSTAINABLE USE CONSERVATION AREAS MANAGEMENT

ABSTRACT: This article aims at discussing the issue of common goods management, to reflect on new management models in the context of sustainable use conservation areas. For that, we present three models of commons management able for public policy. After that, the paper points out the epistemological and practical limits of such models, paying attention to the fact that they are based on modern thought which denies the abysmal condition of any kind of knowledge (power and human being) that is not consistent with its parameters. Therefore, to devise different ways of management, it is necessary to understand the non-existent in order to conceive the impossible; working with the sociology of absences and emergencies. Finally, the meeting of the theoretical constructs with the infra-constitutional and forecast of sustainable use conservation areas, in order to understand the possibilities and difficulties of new forms of common goods management.

KEYWORDS: Sustainable use conservation areas; Common goods management; Tragedy of the Commons; Tragedy of the Communitarian; communitarian participative management.

¹ Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (RS). Mestre em Direito pela UFSC, na linha de pesquisa Direito, Meio Ambiente e Ecologia Política. Professora no Centro Universitário – Católica de Santa Catarina (Jaraguá do Sul). Pesquisadora do grupo de pesquisa e extensão “Sustenta-Habilidade” – UNIVALI/SC. Email: luizalc.direito@yahoo.com.br.

² Pós-doutor em Direito Ambiental (Universidade de Limoges); Doutor em Ciências Humanas (UFSC); mestre em Filosofia do Direito (UFSC); Professor dos cursos de graduação, mestrado e doutorado em Direito na Universidade do Vale do Itajai – UNIVALI. Pesquisador-coordenador do grupo de pesquisa e extensão “Sustenta-Habilidade”. Email: ricardostanziola@univali.br

Introdução

O planejamento e a administração dos problemas/assuntos coletivos é uma preocupação que perpassa a história da humanidade. Desde a segurança da tribo frente aos inimigos até a provisão de alimentos que garantam a sobrevivência do grupo, o que está em questão são específicas representações, saberes e normas sociais que produzem certas instituições – e/ou simples mecanismos – destinadas a coadunar os desejos individuais com as necessidades coletivas (objetivos organizativos). A gestão do bem comum, em especial a paz, a guerra e a propriedade, é a própria justificativa da existência do Estado moderno, segundo as três principais teorias filosóficas do contrato social.

Atualmente, entretanto, a concepção correspondente à expressão *bens comuns*³ possui um significado mais delimitado e essencialmente dramático. Sem pretensão de estabelecer um conceito, entende-se que a mesma pode ser relacionada com um conjunto de bens⁴ que englobe, principalmente, aqueles “bens” que, ao longo da modernidade, de forma mais ou menos geral, não foram apropriados juridicamente por particulares nem pelo Estado.

Os *bens comuns*, nessa acepção, considerando o atual contexto conflituoso, em que emergem inúmeras demandas decorrentes da sociedade de risco (BECK, 2010), frente ao sistema mundial em transição (SANTOS, 2002a), não podem satisfatoriamente ser identificados nem como bens públicos, nem como bens privados, segundo a tradicional dicotomia que rege o Direito moderno (direito público *versus* direito privado). Ainda que em certos momentos e/ou em específicas dimensões possam corresponder à propriedade pública ou à propriedade privada, não o podem sê-lo completamente pelas suas próprias características naturais ou porque o relevante papel

³ Machado (2007, pp. 430 – 431), ao abordar o tema da proteção das praças e espaços livres, faz referência a trechos das Institutas de Justiniano (Direito Romano), nos quais se afirma: “destas [coisas], umas podem fazer parte do nosso patrimônio, outras lhe são estranhas. Pois certas são comuns a todos por direito natural, certas são públicas, certas pertencem a uma universidade, certas não têm dono, certas pertencem a particulares, que as adquirem por várias causas” e “por direito natural são comuns todas as coisas seguintes: o ar, a água corrente, o mar e o seu litoral”. Nota-se, nos trechos transcritos, a referência a coisas comuns, de modo que se pode constatar a existência dessa classe de bens já no direito romano.

⁴ Adota-se aqui o conceito geral, ainda que demasiadamente tradicional, tendo em vista que a discussão do conteúdo do termo não é objeto deste trabalho. Assim, entende-se por *bem* ou *bens* tudo o que pode proporcionar aos seres humanos alguma utilidade; é aquilo que tem valor, possuindo ou não utilidade econômica (pecuniária). Para saber mais: VENOSA, 2005.

ecológico que desempenham gera questionamentos em torno da adequação de tal classificação.

Assim, a noção de bem comum que nos tempos atuais recebe destaque corresponde propriamente a recursos naturais como a água, o ar, os oceanos, a Antártida, as florestas nativas, a biodiversidade, dentre outros. Estes novos bens, antes concebidos como recursos ilimitados, questionam as classificações jurídicas tradicionais; geram dificuldades para sua mensuração e precificação pela economia (para aqueles que entendem que isso é possível⁵); problematizam as fronteiras políticas, cujas definições são estéreis em termos naturais; pressionam os limites disciplinares da ciência para a compreensão de sua complexidade (BECK, 2010; MORIN, 2001a). Enfim, os *bens comuns colocam em xeque as instituições e os mecanismos tradicionais de gestão*.

Entretanto, a percepção crítica a respeito dos limites jurídicos, econômicos, políticos, científicos e, até mesmo, epistemológicos das instituições e perspectivas tradicionais de gestão em razão das necessidades e especificidades dos *bens comuns* é uma construção longa e tortuosa; a visualização de alternativas é um processo ainda mais difícil. Compreender esses passos, identificar seus elementos e lançar os olhos para um horizonte de possibilidades é o objetivo desse artigo no que concerne à gestão de bens comuns.

Assim, o artigo divide-se em três momentos distintos. No primeiro, o objetivo será apresentar, a partir das propostas e críticas de Ostrom (2002), Hardin (1968) e Diegues (2001), três diferentes modelos de gestão de bens comuns, os quais são relacionados aqui com concepções que se entendem como predominantes a respeito da gestão desses bens. Para melhor entendê-las, buscar-se-á identificar os elementos de configuração desses modelos e as consequências que podem gerar para tais tipos de bens se adotados como políticas públicas.

No segundo momento, o artigo dirigirá-se para o objetivo de ressaltar as bases epistemológicas nas quais tais concepções predominantes estão assentadas. Assim, pretende-se viabilizar a percepção de que alternativas são possíveis, apesar de não serem visualizadas pelas concepções predominantes em razão dos seus próprios limites paradigmáticos.

⁵ Ressaltando o valor dos serviços ecossistêmicos que a natureza presta para os seres humanos, o instrumento econômico e jurídico do pagamento por serviços ambientais (PSA) propõe que se pague (monetariamente) àquele que realizar e mantiver práticas de conservação. Para saber mais: NUSDEO, 2013.

Por fim, o terceiro momento visa dedicar-se à problematização da gestão das unidades de conservação, especialmente as de uso sustentável, previstas pela Lei 9985/2000, frente às contribuições teóricas trazidas nos momentos anteriores. Propõe-se, portanto, refletir em que medida a gestão das unidades de conservação de uso sustentável pode vir a se constituir em tragédia dos comuns, tragédia dos comunitários ou gestão comunitária participativa.

1 Três modelos influentes: da tragédia dos comuns à tragédia dos comunitários

Elinor Ostrom (2002) destaca que a problemática da destruição de recursos naturais é uma constante na atualidade, mas que não há consenso sobre como resolver o problema. Ostrom ressalta que as políticas públicas formuladas para tal são, em sua maioria, embasadas em premissas teóricas, por vezes metáforas, segundo as quais somente instituições estatais ou mecanismos privados poderiam solucionar a questão. Ela estatui essas premissas teóricas e/ou metáforas como três modelos influentes a respeito da gestão de bens comuns: *a tragédia dos comuns*, *o jogo do dilema dos prisioneiros* e a lógica da ação coletiva⁶.

A expressão *tragédia dos comuns*, que dá nome ao primeiro modelo de Ostrom, tornou-se conhecida mediante o artigo publicado por Garret Hardin, em 1968, no qual o biólogo faz uma crítica à ausência de controle de natalidade⁷, opondo-se a políticas que defendem o planejamento familiar⁸ (HARDIN, 1968). Hardin utiliza-se da expressão cunhada pelo matemático William Forster Lloyd, em 1833, como metáfora para o problema da superpopulação, defendendo que a falta de controle sobre a questão pode conduzir à tragédia de todos, com o fim dos recursos naturais.

Para explicar a metáfora da *tragédia dos comuns*, Hardin (1968) pinta um cenário: um pasto amplo, aberto a todos, com diversos pastores cuidando dos animais.

⁶ Esse terceiro modelo, cunhado por Olson (1965), possui menor expressão no raciocínio desenvolvido por Ostrom (2002) – assim como menor importância para os objetivos desse artigo. Em razão disso, deixará de ser especificamente comentado aqui. Em poucas palavras, podem-se resumir as colocações do autor no sentido de que o mesmo desafia a presunção de que a possibilidade de benefício para um grupo seria fator suficiente para motivar uma ação coletiva no sentido de obtê-lo. Entende que, a menos que exista alguma coerção, indivíduos não atuam no sentido de obter seus interesses comuns.

⁷ O controle de natalidade é política pública centrada na limitação do número de filhos, a partir de decisões não democráticas do Estado, desrespeito a autonomia sexual e reprodutiva da mulher. Para saber mais: COSTA; GUILHEM; SILVER, 2006.

⁸ O planejamento familiar é política pública que procura trabalhar com autonomia sexual e reprodutiva da mulher, de modo que os filhos sejam planejados com cuidado e responsabilidade. Para saber mais: COSTA; GUILHEM; SILVER, 2006.

Inicialmente, poder-se-ia esperar que cada pastor mantivesse no espaço comum a maior quantidade de gado possível, situação que predominou por muitos séculos, visto que as guerras tribais, as doenças e outras adversidades mantiveram a quantidade de homens e animais dentro dos limites de renovação e conservação da natureza.

Alcançando-se a estabilidade social, a inata lógica dos comuns gera tragédia. Segundo Hardin (1968), nesse cenário, um ser racional faria a pergunta, consciente ou não, a respeito da utilidade que obteria se tomasse para si um animal a mais, decrescendo um animal do comum; e mais um, e mais um, e mais um. Esta é a tragédia existente por trás dos comuns: cada pastor está motivado a adicionar mais e mais animais porque ele recebe o benefício direto dos mesmos, enquanto os custos são divididos com todos – conduzindo ao esgotamento dos recursos naturais. Com base nesse raciocínio, ele ressaltou a problemática dos oceanos e dos parques nacionais, que afirmou tenderem à ruína se forem mantidos como bem comum.

O segundo modelo, conhecido como *jogo do dilema dos prisioneiros*, constitui-se em um jogo não cooperativo no qual os participantes possuem toda a informação disponível (estrutura do jogo e consequências decorrentes de cada opção), mas não podem/conseguem se comunicar. Neste jogo, há dois prisioneiros que são interrogados separadamente por um delegado. Eles podem negar a prática do crime, entregar-se ou utilizar-se do benefício da *delação premiada*, entregando o outro. Não podem se comunicar para combinar a estratégia a ser adotada; portanto, a decisão é tomada individualmente. Se ambos cooperarem, podem negar o crime e não haverá confissão/delação. Se um ou outro pensar em seu próprio benefício, pode utilizar-se da delação premiada, e assim o outro (ou ambos) terá sido entregue (OSTROM, 2002).

Segundo Ostrom (2002), o modelo de Hardin tem sido frequentemente apresentado como *dilema dos prisioneiros*. Assemelhando-se os modelos, os pastores de Hardin se colocariam diante de uma impossibilidade de comunicação, tornando-se inviável uma decisão conjunta a respeito da estratégia a adotar para administrar o pasto e os animais, maximizando os ganhos, diminuindo os prejuízos e viabilizando a atividade em longo prazo. Ressalta-se, da compreensão em torno desses modelos, que decisões individuais racionais podem conduzir a resultados coletivos irracionais, o que gera um paradoxo que desafia a crença nos resultados racionais (OSTROM, 2002).

Entretanto, o principal efeito deletério da aproximação do jogo do dilema dos prisioneiros à tragédia dos comuns – já identificável implicitamente – é que, para os mais sugestionáveis, gera-se a impressão de que seres humanos não podem, não

conseguem cooperar: como se a comunicação estivesse sempre proibida, como ocorre com os prisioneiros do dilema! Ademais, segundo Ostrom (2002), a leitura conjunta dos modelos pode sugerir que todos os envolvidos – em especial, a força externa representada pelo delegado – possuem completo conhecimento dos fatores envolvidos na questão, ou seja, que estão em posse de toda a informação necessária: com frequência, outra falácia!

De fato, os pastores podem conversar para decidirem em conjunto, ainda que de forma conflituosa, estratégias de administração do pasto. Ainda, de qualquer forma, não significa que eles possuem completo conhecimento sobre os limites de uso da terra, da água, entre outros recursos, e suas consequências. A realidade é muito mais complexa e, por isso, muito mais rica em possibilidades do que aquelas permitidas pelos limites dos modelos aqui apresentados⁹.

O uso desses modelos como base para políticas públicas geram prescrições normativas que conduzem, essencialmente, a duas possibilidades (“the *only way*”¹⁰), paralelas ou dicotômicas: atuação coercitiva do Estado e atuação do mercado (privatização). Para Hardin (1968), a resposta é a coerção; ele afirma que a temperança também pode ser obtida por meio da coerção, sendo que o uso de taxas é um bom instrumento para tal (confere destaque para o direito administrativo).

Segundo Ostrom (2002), em outras palavras, também de acordo com outros autores, a solução da problemática exigiria o controle total do acesso e do uso dos bens, assim como das sanções a serem aplicadas àqueles que descumprissem as normas, pelo Estado: um novo Leviatã, realizando um manejo tecnocrático dos bens comuns, com base no conhecimento científico dos experts, pretensamente em posse de toda a informação necessária para administrar – com fortes tendências totalitárias.

A privatização – o outro “*only way*” prescrito pelas políticas públicas – constitui-se no estabelecimento de direito de propriedade privada sobre recursos comuns. Nesse caso, Ostrom (2002) explica que o pasto de Hardin seria dividido em dois, e cada um dos pastores teria metade dele, travando agora um jogo contra a

⁹ Nesse contexto, insere-se a importância de temas como o acesso à informação, à participação, assim como a transparência e a cidadania ambiental, na medida em que podem atuar, ao menos, como atenuante da lógica da tragédia dos comuns, fomentando a conscientização, a cooperação e a proteção do sistema contra os oportunistas (*free riders*, segundo Ostrom, 2002).

¹⁰ A expressão é utilizada por Ostrom (2002) para designar as posições políticas decorrentes dos modelos por ela trabalhados, que propõem que existe somente *um único caminho* para resolver a questão: o controle estatal ou os mecanismos de mercado.

natureza. Diante disso, a proposta pressupõe que eles tomariam os cuidados necessários para garantir a fertilidade da terra e a manutenção de sua produtividade em longo prazo.

No entanto, uma proposta como essa parte da premissa de que ambos os pastos são igualmente férteis, ganham e sofrem igualmente com as ações da natureza, dentre outras homogeneidades – presunção que é problemática para um funcionamento eficaz da proposta, especialmente diante da consideração de demandas por justiça social. De qualquer forma, questiona-se aos propositores como regulamentar direitos de propriedade privada sobre bens comuns como o ar, a água, a pesca. Segundo Ostrom (2002), as respostas parecem não existir, ainda – o que torna a proposta por vezes inócua no que se refere à gestão de bens comuns¹¹.

Ostrom (2002), então, defende a ideia de que não se trata de “the only way”, mas que existem formas alternativas para solucionar problemas diversos; formas que podem mesclar instituições estatais e mecanismos privados, para além da dicotomia existente entre direito privado e direito público. É necessário pensar em formas outras que, em alguns casos, sejam preferíveis à atuação do Estado ou do mercado, ou mesmo que possam se utilizar de seus instrumentos tradicionais de uma forma renovada.

Nesse caso, porém, cabe perguntar: é possível conceber caminhos alternativos? Por que parece difícil conceber caminhos alternativos? Afinal, que ser humano é esse que toma decisões racionais no sentido de maximizar seus benefícios individuais, conforme a metáfora de Hardin? Em que contexto espaço-temporal ele está inserido? No intuito de responder esses questionamentos, em consonância com o intuito de apresentar e refletir sobre os modelos influentes à gestão de bens comuns, acrescem-se as críticas de Diegues ao preservacionismo e ao mito moderno na natureza intocada.

Diegues (2001), no intuito de realizar uma crítica à concepção preservacionista de área natural protegida como natureza selvagem, vazia de seres humanos, que reporta à ideia bíblica de *paraíso perdido*, chama a atenção para a relevância dos mitos e das representações que envolvem a significação da natureza pelos diversos grupos humanos. Segundo ele, “toda concepção de ‘conservação’ passa necessariamente pela noção do mundo natural” (DIEGUES, 2001, p. 32), e essa noção é diferente para grupos humanos que partilham ideologias, representações e saberes distintos.

¹¹ Ressalta-se que, não obstante alguns bens sejam rotulados como comuns, por vezes os mecanismos de mercado conseguem, através do Direito, apropriar-se dos mesmos – se não em sentido físico, ao menos no sentido econômico e político – de definição dos seus usos prioritários. É possível refletir em que medida os recursos hídricos não foram apropriados, nesse sentido, por alguns setores econômicos, embasados na Lei 9433/1997 – Lei da Política Nacional de Recursos Hídricos. Para saber mais: CAUBET, 2004.

Nesse sentido, Diegues defende que, ainda hoje, esse significado “[...] não se restringe ao produto da ciência moderna, cartesiana, mas é representado por símbolos e mitos” (DIEGUES, 2001, p. 33). Nessa perspectiva, Diegues coloca em questionamento, indiretamente, o entendimento de muitos autores que fundamentam a modernidade no processo de destradicionalização das práticas sociais¹² (GIDDENS, 1991), o qual teria conduzido à completa racionalização da sociedade, não havendo mais espaço para representações desse gênero.

Entretanto, não obstante o fato da modernidade se caracterizar por esse processo de destradicionalização das práticas sociais, entende-se que o ser humano é um ser complexo, simultaneamente natureza e cultura, marcado pela **unidualidade originária** (MORIN, 2001b). Igualmente, ele é formado pelo circuito razão/afeto/pulsão, instâncias que se relacionam de forma complementar e, inclusive, contraditória, mas de modo coexistente, ainda que à razão seja conferida prioridade de ação. O ser humano é sapiens/demens (sábio e louco), faber e ludens (trabalhador e lúdico), empiricus e imaginarius (empírico e imaginário), economicus e consumans (econômico e consumista) prosaicus e poeticus (prosaico e poético) (MORIN, 2001b).

Dessa forma, entende-se que a complexidade do ser humano implica reconhecer que também há mitos, símbolos, dogmas no homem moderno¹³. Nesse sentido, no que se refere à representação em torno da relação ser humano-natureza, Diegues defende que a concepção de áreas naturais protegidas como natureza intocada, em que não existam seres humanos, pode ser identificada como um *neomito*: o mito moderno da natureza intocada.

Diegues (2001) ressalta a inter-relação existente entre a atuação do ser humano na natureza e as representações que o mesmo carrega a respeito dela. Utilizando-se de um exemplo, afirma que aquilo que explica uma específica maneira de explorar um recurso natural não é somente o meio geográfico; os mitos e as ideologias que conformam as relações sociais da sociedade em questão também possuem influência

¹² A destradicionalização das práticas sociais ocorre mediante os processos de esvaziamento do tempo e do espaço, o que implica a perda da referência local e presente no desenvolvimento das atividades cotidianas dos indivíduos em comunidade, as quais passam, lentamente, a ser influenciadas e/ou regidas por fatores de tempo e espaço longínquos. A intermediação das relações sociais, nesse novo contexto, passa a ser realizada por meio de fichas simbólicas, como o dinheiro, e sistemas peritos, entendidos como “[...] sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social [...]” (GIDDENS, 1991, p. 35), elementos que se tornam característica essencial da modernidade (simples ou industrial).

¹³ Nesse sentido, o processo de modernização conduziu à dogmatização da ciência como nova forma de saber que se tornou inquestionável – conforme propõe Ulrich Beck (BECK, 2010).

nessa configuração. Ainda, no que se refere às sociedades urbano-industriais e às sociedades tradicionais, tem-se que as mesmas possuem *racionalidades intencionais* diferentes, ou seja, “apresentam sistema de regras sociais conscientemente elaboradas para melhor atingir um conjunto de objetivos” (DIEGUES, 2001, p. 49) que é distinto em uma e na outra.

Nesse momento, mostra-se relevante compreender, a partir dessas colocações, que o homem de Hardin não é um homem qualquer, nem um homem universal. É um homem inserido em uma sociedade capitalista, moderna, ocidental; e, paradoxalmente, na metáfora hiperbólica de Hardin, um homem hobbesiano. Trata-se de um ser humano que se relaciona com a natureza de forma dicotômica, como se fossem opostos inconciliáveis, em que ele, com base no paradigma cartesiano-mecanicista, pode e deve dominá-la e modificá-la para seu próprio benefício (OST, 1995).

Nessa perspectiva, de forma ambígua, ao reconhecer sua importância, defende que sua preservação exige a sua própria exclusão (pois, quando presente, sempre a destrói), e busca compreendê-la e administrar sua conservação por meio do único saber válido: o conhecimento científico. Em razão disso, nessa lógica, áreas naturais a serem protegidas e preservadas precisam se manter alheias a qualquer interferência humana.

Nessa esteira, são essas representações, ideologias, mitos, saberes que influenciam a conformação das instituições e dos mecanismos de organização da sociedade (dentre eles, o Direito), os quais também são o reflexo da natureza e das condições materiais de produção (DIEGUES, 2001). Assim, é esse homem urbano-industrial que protagoniza a *tragédia dos comuns* de Hardin, o qual engendra como únicas soluções (“the *only way*”) o Leviatã e a privatização.

É, portanto, a ação individual racional deste homem que conduz a resultados coletivos irracionais como o desequilíbrio ambiental, a perda da biodiversidade, a produção de políticas públicas inadequadas e, inclusive, o próprio *neomito* das áreas protegidas como natureza selvagem. É, logo, o ser humano moderno, europeu, branco, capitalista, científico, colonialista, masculino: dominante¹⁴.

O grande objetivo de Diegues, ao elaborar uma crítica tão complexa à definição de área natural protegida como natureza intocada, é ressaltar que em um país

¹⁴ A colonialidade do poder é a forma de poder específica e constitutiva do capitalismo que se consolidou ao longo da modernidade. A colonialidade do poder consiste na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial, com consequências nos mais diversos planos e dimensões da existência social cotidiana. Sobre o processo histórico de configuração do ser humano *europeu, branco, masculino, ocidental* como dominante, por meio da colonialidade do poder, vide: QUIJANO, 2009.

como o Brasil, rico em populações de diferentes etnias e culturas, essa concepção conduz – não à tragédia dos comuns, mas – à *tragédia dos comunitários* (DIEGUES, 2001). Elas são retiradas de seus territórios, perdendo as bases de sua reprodução material e social; assim, perdem-se também os conhecimentos por elas construídos em sua relação com a natureza, empobrecendo a sociobiodiversidade.

Nota-se, então, que a relação com a natureza de sociedades urbano-industriais é diferente de sociedades não urbano-industriais (tradicionais¹⁵). O *neomito* conforma a ideia de que “[...] toda sociedade é urbano-industrial, cuja relação com a natureza é marcada pela destruição e não pelo respeito” (DIEGUES, 2001, p. 47). Em outras palavras, as representações e ideologias do ser humano *dominante*, foram tomadas como as únicas existentes e relevantes, e, por isso, condutoras às soluções antes apontadas.

Em razão do exposto, defende-se aqui que a possibilidade de conceber formas alternativas de gestão de bens comuns exige uma abertura a diferentes ideologias, representações, saberes, a fim de compreender que distintas formas de relação com a natureza e de relação entre os homens são possíveis. Para isso, propõe-se trabalhar com a sociologia das ausências e a sociologia das emergências, conforme os ensinamentos de Boaventura de Sousa Santos.

2 Sociologia das ausências e sociologia das emergências: o inexistente e o impossível

A dificuldade de visualizar a existência de caminhos alternativos à solução da problemática da gestão de bens comuns – dentre tantos outros problemas surgidos com a modernidade – decorre, ao menos em parte, da dominação de específicas representações, ideologias e saberes sobre as demais, forjando-se aquelas como as únicas (válidas) existentes. Nessa esteira de pensamento, Boaventura de Sousa Santos entende que a modernidade se formou por meio do que chama de *pensamento abissal*.

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal, o qual “consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis” (SANTOS, 2009, p. 23). É abissal porque sua lógica se estrutura com base em linhas (por vezes geográficas, sempre metafóricas) que dividem o mundo entre *este lado*

¹⁵ Não obstante o termo *sociedades tradicionais* seja questionável, inclusive por parte do referencial aqui adotado e trabalhado, adotar-se-á o termo em razão da sua praticidade, tendo em vista que a sua discussão não é objeto desse trabalho.

e o *outro lado*. *Este lado* é o ocidental, branco, europeu, moderno, colonizador; o *outro lado* é o oriental, negro, índio, primitivo, colonizado.

Tal pensamento, então, assumiu-se como único possível, de modo que a epistemologia reconheceu-o como único e dominante, impondo suas ideologias, representações e saberes como únicas e universais por meio da força política do capitalismo/colonialismo (SANTOS, 2009; QUIJANO, 2009) – consagrando-se como *este lado*. Ao se constituir de forma abissal, faz com que somente *este lado* tenha valor, exista como relevante – o *outro lado* é renegado; a ele, resta a inexistência, a irrelevância (produzida por *este lado*). Dessa forma, *este lado* da linha esgota a realidade existente, inteligível, de modo que a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha é um elemento indispensável à caracterização do pensamento abissal (SANTOS, 2009).

Como consequência do pensamento abissal e tendo em vista a inviabilidade de co-presença dos dois lados, foi possível – sem que paradoxos perceptíveis pelo sistema fossem gerados – ao longo da modernidade, a defesa de princípios, valores e direitos n’*este lado* da linha, enquanto n’*outro lado* da linha as práticas consistiam no oposto a tudo isso. Dentre outras formas de expressão, pode-se destacar que d’*este lado* da linha a modernidade se construiu pelo paradigma da tensão entre *regulação social e emancipação social*¹⁶ (contrato social *versus* direitos humanos, por exemplo, respectivamente), enquanto que d’*outro lado* da linha teve vigência a dicotomia *apropriação/violência* (SANTOS, 2009).

As principais linhas abissais geográficas foram aquelas traçadas para separar metrópoles de colônias, colonizadores de colonizados, povos brancos de povos de cor, seres humanos civilizados de seres humanos primitivos – dicotomias, todas, estabelecidas a partir d’*este lado* da linha. A grande problemática, no entanto, é o fato de que as linhas metafóricas sobreviveram às linhas geográficas¹⁷; essa é a premissa da qual parte Santos (2009) para compor sua proposta. Ainda que as linhas tenham se movido ao longo do tempo, resíduos e consequências das lógicas de cada uma das linhas sobrevivem mundialmente, assim como internamente, nos contextos nacionais. Para este trabalho, a *linha abissal epistemológica* e os efeitos que ela carrega são de grande relevância, motivo pelo qual se dirigem os comentários para a mesma, nesse momento.

¹⁶ Para saber mais sobre essa compreensão, vide SANTOS, 2002b.

¹⁷ Um exemplo de linha geográfica apresentado por Santos (2009) é o Tratado de Tordesilhas.

A linha abissal epistemológica consiste na concessão à ciência moderna do monopólio do conhecimento, inferiorizando, dentro do conhecimento, a filosofia e a teologia; estes todos estão d' *este lado* da linha. Do outro lado da linha estão saberes que não são vistos como conhecimentos, mas como crenças, opiniões, idolatria, magia: são os "conhecimentos locais/contextuais"¹⁸, indígenas, camponeses, quilombolas, ribeirinhos, populares. Nesse processo, a produção do *outro lado* como inexistente em termos de conhecimento gerou, inclusive, a negação da natureza humana dos próprios agentes produtores de tal (não) conhecimento¹⁹. Dessa forma tornou-se possível aplicar a já citada dicotomia apropriação/violência do *outro lado* da linha em concomitância com a regulação/emancipação d' *este lado* da linha.

Em uma única palavra, o pensamento abissal moderno produziu um *epistemicídio* de práticas sociais e saberes (SANTOS; MENEZES, 2009), que implica o descarte desses conhecimentos *como conhecimentos* e, portanto, fontes distintas para compreender e transformar o mundo. Tendo em vista essa morte epistêmica, Santos (2008) defende que as práticas sociais e os saberes existentes são muito mais diversos e complexos do que até agora foi possível apreender por meio das tradições científica e filosófica ocidental. Esses conhecimentos ignorados constituem uma riqueza que está sendo desperdiçada: é o que chama de *desperdício da experiência*, visto que defende que saberes são criados no contexto de experiências sociais contextualizadas. Logo, sem conseguir transcender os limites do seu próprio cânone, o pensamento ocidental agora não consegue visualizar caminhos futuros, proclamando a ideia de que não há alternativas para além do já existente (d' *este lado* da linha)²⁰.

Com base nessas considerações, para combater o que chama de *razão indolente*²¹ – a razão subjacente ao pensamento moderno abissal – Santos (2008) propõe trabalhar com procedimentos meta-sociológicos: a sociologia das ausências em contraposição à razão metonímica²², e a sociologia das emergências como forma de

¹⁸ O termo é uma referência ao fenômeno complexo da globalização hegemônica, que torna locais aqueles conhecimentos, mecanismos, artefatos que não correspondem à perspectiva daqueles que regem o processo hegemônico – a qual é tomada como global. Para saber mais: SANTOS, 2002a.

¹⁹ Nos termos de Quijano (2009) e Maldonado-Torres (2009), tem-se que a colonialidade do poder conduziu à colonialidade do saber e, por fim, à colonialidade do ser (humano).

²⁰ Nesse sentido, Noam Chomsky ressalta que o neoliberalismo se apresenta como o único modo possível de capitalismo, embasado na democracia liberal e na não interferência do Estado. Para saber mais: Chomsky, 2002.

²¹ A razão indolente possui quatro facetas distintas: a razão impotente, a razão arrogante, a razão metonímica e a razão proléptica. Para esse trabalho, somente as duas últimas são relevantes.

²² Esta se reivindica como a única forma de racionalidade, não se mostrando aberta a conhecer outros tipos de racionalidade; como a figura de linguagem, ela toma a parte pelo todo.

questionar a razão proléptica²³. Neste trabalho, tais procedimentos devem auxiliar nos objetivos de perceber o inexistente (tragédia dos comunitários) e de conceber o impossível (caminhos alternativos à gestão de bens comuns). Para isso, é necessário entender por que eles são necessários e como podem, de fato, cooperar em busca de tais escopos.

Nas palavras de Santos (2008, p. 97), “a razão metonímica é obcecada pela ideia da totalidade sob a forma da ordem. [...] Há, pois, uma homogeneidade entre o todo e as partes e estas não têm existência fora da relação com a totalidade”. Nessa perspectiva, aquilo que é tido como parte só existe como tal e, portanto, jamais pode ser compreendido como uma nova totalidade. Qualquer movimentação estranha à lógica da totalidade é vista como uma particularidade isolada e ignorável, pois não influenciará o todo.

Para coadunar as partes da referida totalidade, são criadas as *dicotomias*, que nessa lógica criam aparente simetria entre as partes, camuflando a hierarquia que, efetivamente, rege as relações entre elas. Por isso, “na verdade, o todo é uma das partes transformada em termo de referência para as demais” (SANTOS, 2008, pp. 97-8), conforme se percebe das dicotomias homem/mulher, ser humano/natureza, conhecimento científico/conhecimento “tradicional”, civilizado/primitivo, dentre outros, em que o primeiro acaba se tornando o todo, hierarquizando e inferiorizando o segundo.

A razão metonímica, logo, ao tomar a parte pelo todo, nega às demais partes uma totalidade própria, recusando-lhes a própria existência – o que explica e reforça o pensamento moderno abissal e sua linha epistemológica. Nota-se, portanto, quando se toma como parâmetro os limiares do próprio conhecimento científico, conforme Morin (2001a), que a razão metonímica é a própria expressão do paradigma moderno, que nomeia de *paradigma da simplicidade*, o qual é regido pelos princípios de disjunção, de redução e de abstração.

Não sendo possível viajar ao passado, para recuperar a experiência desperdiçada é preciso lidar com o presente. Para isso, a crítica da razão metonímica é indispensável e deve atuar no sentido de ampliar e diversificar o presente – o que pode ser feito por meio da *sociologia das ausências*. É necessário pensar os elementos das dicotomias para além delas mesmas, fora das relações que os hierarquizam, admitindo que cada um deles pode ser uma totalidade nova, heterogênea e múltipla; novamente,

²³ Esta não se aplica a pensar o futuro porque acredita que sabe tudo sobre ele, que é visto como uma superação linear e determinista do presente.

nas palavras de Morin (2001a), é preciso considerar a complexidade que as envolve, de modo que “o todo está na parte que está no todo” (MORIN, 2001a, p. 109).

Para isso, o procedimento meta-sociológico da sociologia das ausências permitirá transformar em visível o que tem sido produzido como não visível, não existente. Em resumo, “[...] o objetivo da sociologia das ausências é revelar a diversidade e multiplicidade das práticas sociais e credibilizar esse conjunto por contraposição à credibilidade exclusivista das práticas hegemônicas” (SANTOS, 2008, p. 115).

Nesse caminho, Santos (2008) identifica cinco modos de produção de não-existência²⁴ (monoculturas) pela razão metonímica, resultante que é do pensamento abissal em termos epistemológicos, aos quais contrapõe cinco ecologias, caracterizadas como “[...] a prática de agregação da diversidade pela promoção de interações sustentáveis entre entidades parciais e heterogêneas” (SANTOS, 2008, p. 105, nota de rodapé n. 17)²⁵. Dentre todos, dois modos de produção de não-existência são indispensáveis para o objetivo aqui proposto de fazer *perceber um inexistente*, em especial – a tragédia dos comunitários: a) a monocultura do saber e do rigor do saber, e b) a monocultura do tempo linear.

A *monocultura do saber e do rigor do saber* refere-se essencialmente ao já citado monopólio da ciência moderna como conhecimento válido (único critério de verdade), assim como à alta cultura como critério único de qualidade estética. A não-existência assume aqui o caráter de *ignorância* e de incultura, referindo-se a formas de conhecimento e de cultura que não se enquadrem nos moldes de validação definidos pelo conhecimento científico e pela alta cultura (SANTOS, 2008).

No contexto da discussão que permeia esse trabalho, a monocultura do saber e do rigor do saber implica a desvalorização das práticas das populações que residem em territórios e se utilizam de recursos naturais para sua reprodução material e social, desprezando os saberes produzidos no contato com essas áreas naturais, assim como as representações que envolvem essas complexas relações entre seres humanos e natureza.

²⁴ Os cinco modos de produção de não-existência são: a) monocultura do saber e do rigor do saber; b) monocultura do tempo linear; c) a lógica da classificação social, que assenta na monocultura da naturalização das diferenças; d) a lógica da escala dominante (universal e global X particular e local), e e) lógica produtivista, que assenta na monocultura dos critérios de produtividade capitalista. (SANTOS, 2008).

²⁵ As cinco ecologias são: a) a ecologia de saberes; b) a ecologia das temporalidades; c) a ecologia dos reconhecimentos; d) a ecologia das trans-escalas, e, e) a ecologia das produtividades (SANTOS, 2008). As ecologias propostas podem ser mais bem compreendidas e delineadas por meio da concepção do pensamento pós-abissal, de modo que não serão abordadas nesse momento.

Assim, essas populações e seus saberes são produzidos como não existentes, de modo que as intervenções realizadas nos territórios que habitam – seja por meio de mecanismos estatais seja através de mecanismos de mercado – desconsideram sua presença e as consequências para seu modo de vida, seus saberes e representações. Vai-se forjando, dessa forma, a tragédia dos comunitários – que, no entanto, é invisível, inexistente, aos olhos d’*este lado* da linha.

Neste sentido, lembramos o pensamento de Giorgio Agamben (2010) e o conceito de *homo sacer* e de *vida nua*²⁶. O autor foi buscar na antiguidade clássica a noção de *vida nua*. Em linhas gerais, podemos dizer para os gregos não existia um termo único que exprimisse o sentido contemporâneo da palavra vida. Eles utilizavam o termo *zoé* (vida comum de todos os seres e que remetia à vida natural) e *bios* (forma de vida de um indivíduo ou comunidade e que remetia à vida qualificada, incluída no universo da política).

Para Agamben, o que poder soberano no Ocidente fez foi estreitar seus laços com a *vida desqualificada*. Agamben encontra numa figura do direito romano arcaico – *homo sacer* (aquele que foi julgado e condenado por um delito. e que, devido a esta condenação, encontrava-se numa situação peculiar: ao mesmo tempo em que não podia ser sacrificado, quem o matasse não seria condenado por homicídio) a metáfora dessa condição da vida nua diante do poder soberano. A proposição do autor é justamente a de que na atualidade presenciamos a inclusão praticamente total da vida nua nos cálculos do poder do Estado, conseqüentemente todos encontramos-nos, ao menos potencialmente, na mesma condição do *homo sacer* diante da exceção do poder soberano. O *homo sacer* encontra-se desamparado, assim como os indivíduos e as populações na política atual.

A situação das chamadas populações tradicionais, embora bem diferente da realidade dos presos em campos de concentração, nos remete aos conceitos de vida nua e *homo sacer*, na medida em que o modo de vida e reconhecimento destas comunidades está essencialmente associado ao espaço – território que ocupam. Neste sentido, a se

²⁶ Agamben (2010) encontrou na análise jurídico-política dos campos de concentração um espaço de experiências que comprovam as práticas da biopolítica. Os indivíduos encarcerados nos campos eram integralmente despojados de seus direitos e prerrogativas, de tal modo que contra eles se podiam cometer qualquer ato, tudo era possível. Para o autor, essa estrutura irá se multiplicar no mundo dominado pela biopolítica, tanto que podemos encontra-la hoje em campos de refugiados para imigrantes clandestinos na Itália, quanto nas *zones d’attente* dos aeroportos franceses ou nos mais diferentes espaços em que indivíduos se encontram totalmente à mercê do poder soberano.

levar a sério todos os fatores de reconhecimento destes “comunitários”, faz toda a diferença a forma de gestão destes territórios.

Por outro lado, a *monocultura do tempo linear*, por sua vez, concebe a história com um único sentido e direção, o qual deve ser percorrido por todas as populações, caminho sempre capitaneado por povos em específico – no caso, a partir da modernidade, a leitura é feita sob a ótica d’*este lado* da linha, que, portanto, conduz esse processo por meio da colonialidade do poder (QUIJANO, 2009). Algumas das palavras que têm traduzido essa lógica linear e unívoca de tempo, que deve se desenvolver em certo sentido (*o sentido certo!*) são: progresso, modernização, desenvolvimento, globalização. Nessa perspectiva, as práticas, saberes, culturas, instituições que não se coadunam com a *norma temporal hegemônica* (SANTOS, 2008) são produzidas como não existentes: são atrasadas, tradicionais, pré-modernas, subdesenvolvidas.

Novamente, no que se refere às sociedades cuja reprodução material e social está intimamente ligada à natureza, tem-se sua residualização; seu modo de vida é tido como primitivo, atrasado, porque visto por meio do pensamento abissal moderno. Sua diferenciada forma de se relacionar com a natureza, consequência das representações sociais que a envolvem – não dominante e exploradora – faz parecer, para *este lado* da linha, que se trata de natureza selvagem, não domesticada por seres humanos (DIEGUES, 2001). E assim, enfim, a não-existência da realidade desses povos vai conduzindo ao que se chama aqui de *tragédia dos comunitários* – a qual também é produzida como inexistente, pois não percebida e/ou reconhecida como tal por instituições, entidades, pesquisadores (DIEGUES, 2001).

É justamente a partir da *monocultura do tempo linear* que se constrói a concepção de futuro que caracteriza a razão proléptica – a outra faceta da razão indolente, a qual se propõe combater por meio da *sociologia das emergências*. A razão proléptica, então, embasando-se na monocultura do tempo linear, concebe o futuro como algo homogêneo e infinito – o que dispensa que se pense e se reflita sobre ele, já que é abundante e sempre igual (em direção ao progresso). Desse modo, não obstante os questionamentos que são colocados por outros autores a respeito da compreensão de progresso contínuo e irreversível²⁷, frente aos limites que a razão indolente gera para

²⁷ Dentre outros autores, Beck (2010), ao apresentar a teoria da sociedade de risco, realiza uma ampla crítica a essa concepção, explicitando as razões pela quais entende que o *mito da crença no progresso* é derrubado pelos sintomas da sociedade de risco.

conceber alternativas, parece ser impossível construir um futuro diferente – e, assim, ideias de fim da história e de “the only way” dominam os debates.

A sociologia das ausências, a fim de possibilitar o reconhecimento da diversidade de experiências existentes, buscou ampliar o presente; a sociologia das emergências buscará contrair o futuro, torná-lo escasso e, portanto, dependente de cuidado para com ele – a *ideia axiológica de cuidado* a substituir o determinismo mecanicista; o futuro certo, repetitivo ou progressivo, é substituído pela imprevisibilidade (MORIN, 2001b). Nas palavras de Santos (2008, p. 116), “a sociologia das emergências consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear [...] por um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente através das atividades de cuidado”.

Em sentido semelhante, Morin (2001b), ao destacar a necessidade de *enfrentar as incertezas*, propõe que se considerem dois tipos principais: a incerteza do real e a incerteza do conhecimento. Quanto à primeira, destaca que “[...] importa ser realista no sentido complexo: compreender a incerteza do real, saber que há algo possível ainda invisível no real” (MORIN, 2001b, p. 85); no que se refere à segunda, ressalta que o conhecimento é ilhas de certezas em um oceano de incertezas, de modo que há sempre o risco da ilusão e do erro.

Frente a isso, propõe lidar com o futuro por meio do que chama de ecologia da ação. Trata-se de considerar a complexidade que toda ação supõe, ou seja, o aleatório, a iniciativa, a decisão, o inesperado, as transformações, orientando-se por três princípios: o circuito risco/precaução, o circuito fins/meios e o circuito ação/contexto. Esses três princípios buscam ressaltar a relação existente entre seus elementos, que deve ser compreendida como instável, não determinista e inter-relacional, de modo que a autocrítica do pensamento deverá estar sempre presente a fim de verificar os rumos que estão sendo dados à ação.

Assim, trabalhar com incertezas é, especialmente, conferir destaque para a *categoria modal* de existência que permaneceu renegada pela modernidade: a *possibilidade*. Tanto a *realidade* como a *necessidade* foram bastante prestigiadas pela modernidade; a ciência moderna encarregou-se disso. A *possibilidade*, então, torna-se interessante porque possui um componente de opacidade, junto ao já citado componente de incerteza. O primeiro refere-se à origem da possibilidade no momento vivido, que não é completamente perceptível para si próprio; a segunda tem relação com o

conhecimento parcial das condições para essa possibilidade se concretizar, assim como com a parcialidade da própria existência dessas condições.

Nesse caminho, em especial tal incerteza das possibilidades é, segundo Santos (2008), o que provoca a contração do futuro, a exigência de prudência (ou precaução, nos termos de Morin) para com a sua criação; é propriamente a sua incerteza que produz a demanda por uma axiologia do cuidado. É assim que, em direção ao objetivo desse trabalho, a sociologia das emergências pode ajudar a conceber o impossível – na perspectiva da epistemologia dominante –, de visualizar um novo possível: outras formas de gestão dos bens comuns. Para isso, nas palavras do autor,

a sociologia das emergências consiste em proceder a uma ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a identificar neles as tendências de futuro [...] sobre as quais é possível atuar para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade de frustração (SANTOS, 2008, p. 118).

Justamente essa ampliação simbólica de *saberes, práticas e agentes*, sempre concretos e contextuais, tornados visíveis pelo procedimento da sociologia das ausências, permite conduzir a atenção, nesse trabalho, para tais elementos das próprias populações que habitam as regiões cuja gestão precisa ser revista, repensada – para além dos limites viabilizados pelo pensamento abissal: “the only way” do Estado ou do mercado. Dessa forma, propõe-se que, a partir da *existência* da tragédia dos comunitários, seja viável pensar a *possibilidade* da gestão comunitária participativa, observando essa construção frente às unidades de conservação de uso sustentável, conforme previstas pela legislação brasileira.

3 Unidades de conservação de uso sustentável: tragédia dos comuns, tragédia dos comunitários ou gestão comunitária participativa?

A problematização do tema da gestão de bens comuns frente a unidades de conservação (UC's) se justifica – dentre tantos outros bens e institutos jurídicos em que tal discussão seria interessante – na medida em que, especialmente nas UC's de uso sustentável, é possível perceber o conflito existente entre o conhecimento científico e outras formas de conhecimento. Já que as unidades de conservação de uso sustentável pressupõem a presença de comunidades não urbano-industriais que ali vivem e dela obtêm seu sustento, com maior dramaticidade surgem as disputas por poder e em maior

evidência se percebem as inexistências da razão metonímica e as impossibilidades da razão proléptica.

Enfim, portanto, as UC's de uso sustentável se mostram como contextos mais interessantes para exercitar a sociologia das ausências e a sociologias das emergências, buscando refletir sobre modos de gestão dos bens comuns para além da tragédia dos comuns e da tragédia dos comunitários. Para isso, primeiramente, é necessário conhecer as prescrições legais a respeito das unidades de conservação, em nível constitucional e infraconstitucional, no sistema jurídico brasileiro. Assim, posteriormente, será possível realizar as reflexões pretendidas considerando os limites jurídicos existentes.

A Constituição Federal/1988 estabelece o meio ambiente como *bem de uso comum do povo*, complexo e uno, cuja proteção e conservação cabem tanto ao Estado quanto à coletividade, criando assim o sistema de responsabilidades compartilhadas (LEITE & AYALA, 2004). Adotando a técnica objetivo-subjetiva de proteção (BENJAMIN, 2007), a missão constitucional destaca-se pela imposição de *deveres fundamentais ecológicos ao Estado e aos cidadãos* (AYALA, 2009), técnica inovadora que estabelece deveres sem a correspondência necessária de direitos (lógica bilateral tradicional), o que implica uma transformação paradigmática relevante no sistema de proteção ambiental brasileiro (AYALA, 2010).

Dentre os diversos deveres estabelecidos, ressalta-se a obrigação imposta ao Poder Público de definir espaços territoriais especialmente protegidos (art. 225, §1º, III, CF/88). Os espaços territoriais especialmente protegidos, como gênero, representam um conjunto de institutos jurídicos que vão ao encontro da obrigação de proteger a biodiversidade. Nesse sentido, as *unidades de conservação* são espécie desse gênero e constituem-se em ferramenta relevante de planejamento e gestão socioambiental, na medida em que, mediante a escolha do Poder Público, em conjunto com a população consultada, mostram-se como áreas cujas características naturais exigem proteção especial (MACHADO, 2007).

Regulamentadas pela Lei 9985/2000, e seu Decreto 4340/2002, as unidades de conservação, em termos gerais, possuem o intuito de “contribuir para a preservação e a restauração da diversidade de ecossistemas naturais” (BRASIL, 2000) e “promover o desenvolvimento sustentável a partir dos recursos naturais” (BRASIL, 2000). Destaca-se a importância das unidades de *uso sustentável*, visto que possuem como objetivo básico compatibilizar a conservação da natureza com o uso sustentável de parcela de seus recursos por parte da população local (nos termos do art. 7º, §2º, Lei 9985/2000).

Apenas com base nessas previsões legais é possível, desde já, vislumbrar a existência de situações práticas em que a tragédia dos comuns e a tragédia dos comunitários possam se tornar tema de reflexão.

É importante destacar que a legislação federal citada regulamenta o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), que possui como diretrizes, dentre outras, a existência de mecanismos e procedimentos para o envolvimento da sociedade no estabelecimento e na revisão de tal política nacional e, em especial, *a participação efetiva das populações locais* na criação, implantação e gestão das unidades de conservação (artigo 5º, II e III). Dentre os instrumentos para efetivar a diretriz de participação, destaca-se o conselho gestor (artigo 17 e respectivos parágrafos, Decreto 4340/2000), cujo papel, em termos genéricos²⁸, consiste em *auxiliar na gestão* da unidade e fiscalizar as atividades do órgão executor.

Com base na legislação brevemente relacionada, é possível apontar os conselhos gestores de unidades de conservação como meios de exercício do dever de proteção e conservação do meio ambiente, nos termos do previsto pela CF/88. Para além disso, propõe-se que o exercício do seu papel fiscalizatório – que não deve ser entendido numa perspectiva de antagonismo intrínseco entre coletividade e Poder Público, mas como elemento essencial à democratização da gestão do meio ambiente (LEITE & AYALA, 2004) – viabiliza a realização de *controle social* pela população, entendido aqui como a *atuação participativa de novos sujeitos coletivos em canais institucionais que realizem processos decisórios* (ASSIS & VILLA, 2003).

Em termos teóricos, ao menos, essas seriam as finalidades apresentadas pelos autores como justificadoras da existência desses mecanismos. Entretanto, é preciso perguntar em que medida as unidades de conservação de uso sustentável são ou podem ser um modelo de gestão que se distancie da *tragédia dos comuns*, e que, pelas suas características intrínsecas, não implique a *tragédia dos comunitários*.

É possível vislumbrar nas unidades de conservação de uso sustentável um mecanismo jurídico-político que tenha potencial para viabilizar a gestão comunitária participativa, aberta à emergência de alternativas *também* embasadas nos saberes e representações até então rejeitados pelo pensamento moderno abissal? Que bases devem direcionar esse processo? Sem dúvidas, as respostas a essas perguntas não podem ser

²⁸ O artigo 20 do Decreto 4340/2000 traz, em nove incisos, a competência do conselho de unidade de conservação.

plenamente satisfatórias nos limites desse artigo. Portanto, o objetivo nesse momento é esboçar alguns elementos das respostas possíveis.

Inicialmente, é relevante ressaltar que a lógica da *tragédia dos comuns*, ao menos teoricamente e em certa medida, não serve de modelo para políticas públicas no contexto do Estado Democrático de Direito instituído pela Constituição Federal de 1988. O princípio democrático (CANOTILHO, 1995) foi adotado pelo sistema jurídico brasileiro de modo que a participação popular é elemento que constitui muitos dispositivos constitucionais – inspirando o art. 225, direcionado à proteção do meio ambiente.

Em certa medida, a lógica que conforma a *tragédia dos comuns*, a qual propõe como soluções a propriedade privada ou a propriedade pública (“the only way”), concerne essencialmente a uma concepção na qual Estado e cidadãos aparecem como atores separados e eminentemente opostos – seja de índole liberal ou baseada no Estado de Bem Estar Social. Na medida em que a Constituição Federal/1988 estabelece o meio ambiente como bem de uso comum do povo, utiliza-se de um conceito – novo e, por vezes, não plenamente compreendido – que vai além da dicotomia apresentada pela *tragédia dos comuns*. As unidades de conservação, na medida em que pressupõem a atuação da comunidade em sua criação e gestão, constituem-se em uma mescla de mecanismos, ultrapassando os limites descritos como “the only way” pela *tragédia dos comuns*.

Certamente, não se ignoram as dificuldades práticas e jurídicas desse tratamento constitucional e legal. O Direito Civil, âmbito dos interesses privados, e o Direito Administrativo, esfera que retrata os interesses do Estado, ainda apresentam muita dificuldade em lidar com conceitos e institutos jurídicos que não se encaixem nos moldes da dicotomia moderna – direito público x direito privado. Igualmente, as relações de poder, embasadas na colonialidade do poder e regidas por interesses hegemônicos, também tendem a se mostrar como opositoras de propostas como essas. Os limites do paradigma moderno ocidental já foram ressaltados e não podem, em nenhum momento, ser negligenciados; é *apesar deles* que se pretende trabalhar o tema.

No que se refere à *tragédia dos comunitários*, torna-se importante destacar que as UC's de uso sustentável possuem um primeiro fator de *possibilidade* na medida em que, pela sua própria conceituação, propõem-se a contestar o mito moderno da natureza intocada (DIEGUES, 2001). A previsão legal de existência dessa espécie de unidade de conservação é uma premissa para o combate à tragédia dos comunitários na medida em

que admite a possibilidade de permanência das populações em seus lugares de vida. Nesse sentido, as UC's de uso sustentável possuem o condão de evitar que sociedades não industriais residentes em áreas naturais protegidas se sintam usurpadas de seus direitos sagrados a terra, na qual viveram seus antepassados e a respeito da qual partilham representações simbólicas (DIEGUES, 2001).

Entretanto, a *tragédia dos comunitários* não ocorre somente mediante a retirada compulsória das populações dos espaços em que obtêm os meios de subsistência e os meios de produzir os aspectos materiais das relações sociais. A negligência e/ou indiferença dos saberes que conformam a forma de se relacionar com a natureza, de realizar a reprodução social e simbólica dessas comunidades, é também uma forma de tragédia para eles, muito bem ressaltada quando da referência ao epistemicídio – e para a biodiversidade. Abordando o tema em questão, ao se referir à relação entre conservação da natureza, os saberes e o poder, Diegues (2001, p. 42) afirma:

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

Nota-se, portanto, que o embate de saberes é fator inquestionável quando se fala em unidades de conservação de uso sustentável, de modo que sua incorrência é indício essencialmente de absoluta falta de poder do conhecimento dito tradicional. Assim, a tragédia dos comunitários é perceptível, mesmo no contexto de UC's de uso sustentável, na medida em que o saber das comunidades ali residentes é completamente desconsiderado para a criação das mesmas e/ou na criação de seus planos de manejo (DIEGUES, 2001), sendo uma situação factível e, portanto, um problema que merece reflexão e medidas práticas de correção.

Logo, no âmbito das considerações que foram feitas nesse trabalho, pensar a possibilidade das UC's de uso sustentável constituírem mecanismos de gestão comunitária participativa impõe, dentre tantos outros elementos, reforçar a importância da troca de saberes e representações, de modo que as comunidades envolvidas tenham

espaço e voz para suas demandas e a respeito da preservação da natureza com a qual interage profundamente. No entendimento de Ostrom (2002), que se utiliza de um exemplo empírico real, a gestão comunitária participativa pode se consolidar como um sistema de autogoverno de bem comum, em que as regras são definidas e modificadas pelos próprios participantes, que também fiscalizam e reforçam o cumprimento das mesmas, a partir da experiência coletiva que possuem em torno do tema.

Entende-se, assim, que a atuação efetiva dessas populações é a própria vivência da sociologia das emergências, na medida em que se constitui em potência para a construção de novos modelos de gestão de bens comuns. No entanto, considerando o confronto existente entre saber científico e saber “tradicional”, e a hegemonia de poder apresentada pelo primeiro, é preciso estabelecer bases específicas para a relação de ambos. Mais uma vez, destaca-se o reconhecimento das dificuldades que a prática traz para a consolidação das propostas aqui defendidas; novamente, ressalta-se que é a partir delas que se faz possível a construção de *novos modelos de gestão* potencialmente aptos à solução de problemas reais, a partir de seus próprios contextos, conforme se apontará a seguir.

Voltando-se aos ensinamentos de Boaventura de Sousa Santos, defende-se que as bases por meio das quais deve ocorrer a relação entre o saber científico e o saber tradicional é – combatendo a razão metonímica – a *ecologia de saberes*. A ecologia de saberes é entendida como o reconhecimento do cruzamento de diferentes tipos de saberes (como ocorre na UC’s de uso sustentável), de distintas origens, autonomamente, os quais são sempre produzidos contextualmente, na medida em que decorrem das *práticas sociais* (SANTOS, 2008). A ecologia dos saberes, portanto, vai ao encontro do que é colocado por Diegues (2001) ao afirmar que os saberes, as representações, os mitos de cada sociedade são distintos e relacionam-se com a própria forma como cada uma interage com a natureza.

Adotar uma visão ecológica a respeito dos saberes implica admitir a incompletude de todos e, portanto, de certa forma, a interdependência entre eles, visto que nenhuma forma de saber é capaz de explicar, sozinha, todas as possíveis intervenções no mundo (SANTOS 2009). Se todos eles são incompletos, é preciso adotar um novo critério de escolha, a fim de decidir – considerando as incertezas do real e do(s) conhecimento(s) – qual deles servirá para embasar a ação a ser tomada.

Para Boaventura de Sousa Santos, o critério a ser adotado é a preocupação com as consequências concretas que os diferentes conhecimentos ocasionam na sociedade e

na natureza. A ecologia dos saberes, nesse sentido, é orientada por uma *perspectiva pragmática*, que atenta para as consequências vividas como experiências de vida. Isso implica que as escolhas concretas a serem realizadas a fim de determinar alguma intervenção devem ser pautadas pelo *princípio da precaução*. Nas palavras de Santos, "deve dar-se preferência às formas de conhecimento que garantam a maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controle e na fruição da intervenção" (2009, p. 51) – que, no caso das UC's de uso sustentável, são eminentemente as populações que ali residem.

Percebe-se, logo, que a consideração simultânea de conhecimentos rivais, em uma situação prática de tomada de decisão, exige a escolha de um deles para ser aplicado; agrega-se complexidade ao contexto real, de modo que a ecologia da ação proposta por Morin (2001b) também é um guia a ser considerado. A definição do saber a ser aplicado ocorre casuisticamente, realizando-se uma hierarquização concreta, ao invés da hierarquia universal e abstrata produzida pelo pensamento abissal.

Entende-se, portanto, que as UC's de uso sustentável tenham potencial para o desenvolvimento de novos modelos de gestão para além do proposto pela tragédia dos comuns. A tragédia dos comunitários, porém, deve ser compreendida como um perigo concreto e constante, que precisa ser terminantemente combatido. A gestão comunitária participativa, cujos elementos foram precariamente esboçados aqui, é a própria consequência real, contextualizada, da tentativa de fazer emergir novos mecanismos de gestão de bens comuns. Isso pressupõe o confronto entre saber científico e saber tradicional, o qual deve ser conduzido pela ecologia de saberes, auxiliada pela ecologia da ação, a fim de que sua construção prática seja, ao menos, *possível*.

Considerações finais

O presente trabalho tem como objetivo geral problematizar o tema da gestão de bens comuns com o intuito de refletir a respeito de novas possibilidades de gestão dos mesmos. Busca compreender os passos desse caminho tortuoso e longo, e identificar, preliminarmente, os principais elementos de sua configuração. Acredita-se que, nesse ponto, tenha sido possível cumprir a meta, ainda que tantos outros aspectos possam ter sido negligenciados.

A apresentação dos modelos de gestão de bens comuns influentes para políticas públicas permitiu perceber as limitações mais relevantes diante das quais essa tarefa se

coloca na realidade atual, na medida em que esses modelos mostram-se simplistas e reducionistas face às possibilidades existentes. Apresentando como único caminho comum o controle estatal ou os mecanismos de mercado, minimizam as chances da gestão de bens comuns ser satisfatória em longo prazo.

Para desvelar os limites epistemológicos e práticos desses modelos, foi indispensável perceber que eles são concebidos a partir do pensamento moderno que, por ser abissal, nega a existência de outras formas de compreender o mundo. Esse processo viabilizou trabalhar com procedimentos meta-sociológicos que revelam *inexistências* – a tragédia dos comunitários – e promovem a percepção de caminhos que se mostram *impossíveis* – a gestão comunitária participativa.

Em posse, também, do (in) existente e do (im) possível, tornou-se concebível caminhar para uma compreensão – ainda breve e incipiente – em torno da gestão de bens comuns que se pretende por meio das unidades de conservação (UCs), especialmente as de uso sustentável. Estudou-se sob o prisma da lógica da *tragédia dos comuns*, a fim de identificar aproximações e distanciamentos das UC's de uso sustentável a esse modelo de gestão. Foi possível concluir que a Constituição Federal de 1988, ao instituir um Estado de Direito com bases democráticas, amplia as opções de gestão na medida em que estabelece um sistema de responsabilidades compartilhadas para a proteção do meio ambiente; as UC's de uso sustentável são concebidas sob essa perspectiva, admitindo a atuação da população em conjunto com o Estado e a iniciativa privada.

Posteriormente, efetuou-se uma análise da tragédia dos comunitários, a partir das colocações de Diegues (2001). Nesse momento, foram percebidas possibilidades e dificuldades no enfrentamento da questão, tendo em vista a tentativa de consolidação de uma gestão comunitária participativa. Foi proposto, nesse sentido, que a ecologia de saberes e a ecologia da ação sejam bases fundamentais para a superação das problemáticas emergentes, sempre em consonância com as demandas contextuais reais – não obstante o reconhecimento da possível existência de outros fatores a dificultarem a concretização desse novo modelo de gestão.

Conclui-se, portanto, que uma gestão de bens comuns satisfatória, atenta às demandas dos diferentes grupos envolvidos com a questão, no âmbito de unidades de conservação de uso sustentável, não pode dispensar a abertura a novas concepções, instituições e mecanismos. O Estado e o mercado podem se manter como estratégias para lidar com tal problemática, mas é inquestionável a necessidade de ultrapassar os

limites do pensamento abissal moderno e da colonialidade do poder a fim de conferir voz e força a outras formas de saber e de poder, para que possibilidades efetivamente diferentes possam emergir.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer - o Poder e a Vida Nua**. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

Assis M.M.A.; Villa T.C.S. O controle social e a democratização da informação: um processo em construção. **Revista Latino-americana de Enfermagem**, Ribeirão Preto, v. 11, n. 3, 2003, pp. 376-382.

AYALA, Patryck de Araújo. A proteção jurídica das futuras gerações na sociedade do risco global: o direito ao futuro na ordem constitucional brasileira. In: LEITE, José Rubens Morato; FERREIRA, Heline Sivini; BORATTI, Larissa Verri. **Estado de direito ambiental: tendências**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp. 320 – 358.

AYALA, Patryck de Araujo. **Deveres de proteção e o direito fundamental a ser protegido em face dos riscos de alimentos transgênicos**. 2009. 457f. Tese (Doutorado em Direito). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2010.

BENJAMIN, Antônio Herman. Constitucionalização do ambiente e ecologização da constituição brasileira. In: CANOTILHO, José Joaquim Gomes; LEITE, José Rubens Morato (Orgs.). **Direito Constitucional Ambiental Brasileiro**. São Paulo: Saraiva, 2007, pp. 69 – 80.

BRASIL. Congresso Nacional. **Lei 9985**, de 2000. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9985.htm. Acesso em 25 fev 2012.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional**. Coimbra: Almedina, 1995.

CAUBET, Christian Guy. **A água, a lei, a política... e o meio ambiente?** Curitiba: Juruá, 2004.

CHOMSKY, Noam. **O Lucro ou as pessoas?:** Neoliberalismo e ordem global. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

COSTA, Ana Maria; GUILHEM, Dirce; SILVER, Lynn Dee: Planejamento familiar: a autonomia das mulheres sob questão. **Revista Brasileira de Saúde Materno-Infantil**, Recife, n. 6, v.1, 2006, pp. 75-84.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito da natureza intocada**. São Paulo: HUCITEC, 2001. Disponível em:
http://jornalggm.com.br/sites/default/files/documentos/diegues_mito.moderno.natureza.intocada.pdf. Acesso em: 27 set. 2013.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

HARDIN, Garrett. The tragedy of the commons. **Science**, New Series, Vol. 162, N. 3859, 1968, pp. 1243 – 1248. Disponível em:
<http://cecs.wright.edu/~swang/cs409/Hardin.pdf>. Acesso em: 23 set. 2013.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck de Araújo. **Direito Ambiental na Sociedade de Risco**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito Ambiental Brasileiro**. São Paulo: Malheiros, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. *In*: SANTOS, Boaventura de

Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, pp. 337 – 382.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Trad. Dulce Matos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001a.

MORIN, Edgar. **Os Sete Saberes necessário à Educação do Futuro**. Trad. Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Swaya. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2001b.

NUSDEO, Ana Maria. Pagamento por serviços ambientais. Do debate de política ambiental à implementação jurídica. In: LAVRATTI, Paula; TEJEIRO, Guillermo. **Direito e Mudanças Climáticas 6: Pagamento por Serviços Ambientais: fundamentos e principais aspectos jurídicos**. São Paulo: Instituto O Direito por um Planeta Verde, 2013.

OST, François. **A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito**. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

OSTROM, Elinor. **Governing the commons: the evolution of institutions for collective actions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, pp. 73 – 117.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2002b.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Os processos da globalização. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002a.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, pp. 23 - 71.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, pp. 9 – 19.

VENOSA, Sílvio de Salvo. **Direito Civil**: parte geral. São Paulo: Atlas, 2005.