



**Notas teórico-metodológicas sobre a pesquisa etnográfica na área de educação ambiental**

Gianpaolo Knoller Adomilli<sup>1</sup>  
Márcin César Tempass<sup>2</sup>  
Raizza da Costa Lopes<sup>3</sup>

**Resumo:** Neste artigo, pretendemos fazer uma aproximação entre pesquisa etnográfica e Educação Ambiental (EA). Tratamos de apresentar a etnografia enquanto método vinculado à reflexão antropológica, ao mesmo tempo em que possibilita contribuições analíticas para a pesquisa em Educação Ambiental e, em especial, para os estudos sobre conflitos ambientais. Dito em outras palavras, trataremos de propor alguns pressupostos teórico-metodológicos e reflexões da antropologia que poderiam ser aplicados em pesquisas na educação ambiental, sobretudo no que se refere à dimensão analítica dos conflitos ambientais enquanto lugar de interface entre áreas.

**Palavras-chave:** etnografia; educação ambiental; conflitos ambientais.

**Theoretical-methodological notes on the ethnographic research in the area of environmental education**

**Abstract:** In this article, we intend to make an approximation between ethnographic research and Environmental Education. We present the ethnographic as a method linked to anthropological reflection, at the same time as we seek to think their contributions to research in environmental education and in particular for studies on environmental conflicts. Put in other words, we will try to propose some theoretical and methodological assumptions and initial reflections of anthropology that could be apply at research in environmental education, particularly with regard to the analytical dimension of environmental conflicts as an interface instead of between areas.

<sup>1</sup> Possui bacharelado em Ciências Sociais (2001) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, mestrado (2003) e doutorado (2007) em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Atualmente é professor da Universidade Federal do Rio Grande - FURG. Coordena o Laboratório de Ensino e Pesquisa em Arqueologia e Antropologia - LEPAN e o Núcleo de Estudos sobre Populações Costeiras e Saberes Tradicionais - NECO (Diretório dos Grupos de Pesquisa CNPq). E-mail: [giansatolep@gmail.com](mailto:giansatolep@gmail.com)

<sup>2</sup> Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais, Mestre em Antropologia Social, Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor de Antropologia no curso de Bacharelado em Arqueologia da Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). E-mail: [potz\\_51@yahoo.com.br](mailto:potz_51@yahoo.com.br)

<sup>3</sup> Mestre em Educação Ambiental (2015-2017) e graduada em Ciências Biológicas - Bacharelado (2010-2014) ambos pela Universidade Federal do Rio Grande - FURG. E-mail: [raizzaclopes@gmail.com](mailto:raizzaclopes@gmail.com)

**Keywords:** ethnography, environmental education, environmental conflicts.

## **Notas teórico-metodológicas sobre la investigación etnográfica en el área de educación ambiental**

**Resumen:** En este artículo, pretendemos aproximar la pesquisa etnográfica y la Educación Ambiental (EA). Tratamos de presentar a la etnografía en cuanto método vinculado al pensamiento antropológico, al paso en que posibilita contribuciones analíticas para la pesquisa en Educación Ambiental y, en especial, para los estudios sobre conflictos ambientales. Dicho en otras palabras, trataremos de proponer algunos presupuestos teórico-metodológicos y reflexiones de la antropología que ponderan ser aplicados en pesquisas en educación ambiental, sobretudo no que se refiere a la dimensión analítica de los conflictos ambientales como espacio de interfaces entre áreas.

**Palabras-clave:** etnografía; educación ambiental; conflictos ambientales.

### **Introdução**

Neste artigo, pretendemos apresentar em linhas gerais a pesquisa etnográfica, em suas implicações teórico-metodológicas, pensando nas articulações e contribuições para a pesquisa em Educação Ambiental e, em especial, para os estudos sobre conflitos socioambientais. Dito em outras palavras, trataremos de propor alguns pressupostos teórico-metodológicos e reflexões da antropologia que poderiam ser estendidos a partir de abordagens etnográficas em pesquisas na educação ambiental, sobretudo no que se refere à dimensão analítica dos conflitos socioambientais enquanto lugar de interface entre áreas. Iniciaremos apresentando um breve traçado entre Antropologia e Educação Ambiental, destacando suas interfaces para, em seguida, retomar a chamada “corrente etnográfica” na EA, mapeada por Sauv  (2005). A partir das referências gerais que esta autora desenvolve, buscamos um aprofundamento da perspectiva etnográfica. Para isto, apresentaremos, na seq ncia, uma espécie de roteiro ou guia teórico-metodológico, destacando sua especificidade como método da antropologia, bem como sua transmuta o para a área de EA. Por fim, apontamos para a perspectiva de se desenvolver etnografias em torno dos conflitos socioambientais na interface entre EA e Antropologia.

### **Antropologia e EA: algumas aproxima es**

A  rea de estudos em EA apresenta um amplo espectro, tendo-se desenvolvido em torno da questão ambiental, focalizando, mesmo que muitas vezes implicitamente, sua rela o com aspectos e práticas educativo – pedagógicas decorrentes das rela es entre natureza, cultura e sociedade. Portanto, a no o de ambiente vai além da dimensão tratada

inicialmente pela ecologia<sup>4</sup>, sendo possível afirmar que, de certa forma, a EA incorpora a relação entre *oikos* e *anthropos*. Temos, portanto, uma noção de ambiente em sentido amplo, que contempla o ser humano e, assim, busca relacionar natureza e cultura. Trata-se de uma noção baseada na interdisciplinaridade, uma vez que a amplitude do tema não poderia ser abordada apenas do ponto de vista de uma disciplina ou área do conhecimento de forma isolada, implicando no atravessamento temático entre diferentes áreas do conhecimento.

Do mesmo modo em que há um alargamento da noção de ambiente, a de educação também apresenta sentido amplo, indo além, por exemplo, do espaço escolar, sobretudo se pensarmos a relação entre educação e cultura enquanto formas fundantes que envolvem o ensinar e o aprender nas sociedades humanas (ROCHA e TOSTA. 2009). Nessa perspectiva, podemos entender a Antropologia como uma forma de educação, uma vez que se refere a formas de produzir sentidos de acordo com as experiências de mundo e a vida em sociedade.

Assim, a antropologia, enquanto ciência compreensiva e crítica – tendo-se desenvolvido através da relativização, e, conseqüentemente, enquanto leque de possibilidades que se abrem nas comparações contrastivas entre culturas e no seu movimento autofágico do fazer e das perspectivas teórico-metodológica, apresenta o que podemos considerar como um fazer transformador. Trata-se, portanto, de uma perspectiva crítica e transformadora, no sentido em que lida com a questão da diversidade de formas de aprendizagens na vida social. Essa perspectiva opõe-se a algumas formas dominantes de conceber a EA, no qual natureza é abordada somente como recurso e as práticas educativo – pedagógicas são destinadas ao cumprimento de concepções técnicas e científicas para o que se entende como sendo o uso racional dos recursos naturais. A desconstrução desta abordagem torna-se possível a partir do reconhecimento de uma diversidade de entendimentos, concepções, usos e atribuições em torno da ideia de natureza pelos agentes sociais. Ainda nesta perspectiva, busca-se ir além da proposição da EA enquanto via de conscientização, que tornaria os sujeitos capazes de serem agentes de transformação do seu entorno através do domínio e apresentação de conhecimentos técnicos. Tal proposição diz respeito a um processo estritamente individualizado, voltado para a formação de uma autonomia moral através de práticas e condutas da vida cotidiana (LOPES, 2006, p. 45). Além disso, apresenta uma relação de aprendizado verticalizada e que se acomoda em

---

<sup>4</sup> Fazemos aqui alusão à corrente da ecologia profunda e seus desdobramentos nas correntes ecológicas do preservacionismo e do conservacionismo, conforme Diegues (2008).

relações de poder, chocando-se com a perspectiva antropológica de construção dialógica do conhecimento.

A antropologia, enquanto uma ciência que se ocupa de trazer diferentes olhares para a compreensão de povos e grupos humanos em seus contextos, se caracteriza pela busca em jogar uma nova luz sobre determinada questão, a partir das reflexões suscitadas em situações de alteridade. Assim, no lugar de pensar a natureza apenas como recurso, propomos, na interface entre Antropologia e EA, pensá-la enquanto espaço do aprender, onde os saberes cotidianos estariam relacionados a uma territorialidade. Dentre os vários entendimentos possíveis acerca do conceito de territorialidade, partimos aqui do conceito de “territórios sociais”, sugerido por Little (2005), uma vez que, em linhas gerais, este conceito abarca uma diversidade de grupos humanos que apresentam diferentes formas de apropriação do espaço. Tal apropriação baseia-se nas suas relações tanto com o ambiente biofísico, atravessado pela dimensão diacrônica e sincrônica, individual e coletiva, como pela metafísica, pela dinâmica visível e invisível que alinham os seus manejos – os seus esforços para manterem e transformarem os seus respectivos territórios. Temos, portanto, uma noção de território enquanto conhecimento, que supera os limites físicos do espaço geométrico, na medida em que apresenta a ordem da metafísica, da subjetividade, do virtual, construídos pelos coletivos humanos. Desta forma, pode-se conceber que as relações de trocas entre as pessoas não se restringem exclusivamente ao espaço e seu entorno, aos complexos geográficos contínuos, mas sim, a uma ampla extensão marcada pela visão holística de território, esse formatado pela ordem da cosmologia (LADEIRA, 2007).

Por sua vez, lidar com o conceito de territorialidade em uma perspectiva cosmológica, possibilita uma abordagem em torno do viver/habitar no mundo. Assim, ao invés da noção de espaço, as noções de “lugar, movimento e conhecimento”, inseridos na perspectiva do “habitar”, conforme assinala Ingold (2011), nos leva a repensarmos essa relação para além da dualidade moderna entre natureza e cultura. Para este autor, trata-se de um processo pautado no aprender atravessado pelos fluxos da natureza (INGOLD, 2011).

Autores como Ingold (2011), Latour (2009), e outros, podem ser agrupados enquanto proponentes de “epistemologias ecológicas” (STEIL e CARVALHO, 2014) no sentido de uma área de convergências para ruptura das dualidades modernas, como natureza e cultura, corpo e mente:

As *epistemologias ecológicas* contrapõem-se à perspectiva representacional. Partem de uma premissa compartilhada de que os significados, os conceitos e as abstrações que resultam do processo do conhecimento não constituem um mundo à parte em relação à matéria e às coisas. Conhecer é fundamentalmente uma habilidade que adquirimos na relação com outros organismos e seres que habitam o mesmo mundo, e não uma prerrogativa humana que se processaria no espaço restrito da mente como uma operação racional. Torna-se, assim, impossível dissociar a mente do corpo, a cultura da natureza, o conhecimento da experiência. Para conhecer, a partir da perspectiva ecológica, é necessário estar imerso na matéria e no mundo através do engajamento contínuo no ambiente. (STEIL e CARVALHO, 2014, p. 164)

Ao envolver as áreas das ciências humanas e naturais, a noção de ambiente remete à relação entre natureza e cultura, colocando o problema da ciência em superar as dualidades modernas na qual foi fundada, que tende a cair em um dos polos de natureza e cultura, reforçando o biocentrismo ou antropocentrismo. Para estes autores, as epistemologias ecológicas propõem essa dialogicidade de forma radical, envolvendo humanos e não humanos:

[...] quer se expresse em termos políticos, quer em termos ambientais, a questão da simetria aparece como central na produção do conhecimento, não mais "sobre", mas "com" o outro. A partir deste olhar, poderíamos dizer que as *epistemologias ecológicas* opõem-se tanto à ideia de uma diluição da cultura na natureza quanto de uma assimilação da natureza pela cultura. Trata-se, enfim, de uma fusão de histórias — da história humana e natural — que faz de todos nós, humanos e não humanos, convivas e "cocidadãos" de um mesmo mundo global e híbrido (STEIL, CARVALHO 175).

### **A pesquisa etnográfica na EA**

De acordo com Sauvè (2005, p. 17), o campo da EA apresenta em comum a questão do papel central da educação na relação dos seres humanos com o ambiente, onde há uma diversidade de discursos sobre a EA, que “propõem diversas maneiras de conceber e de praticar a ação educativa neste campo”. Na caracterização de Sauvè (2005) sobre as principais correntes/práticas da EA, a chamada “corrente etnográfica”, definida pela autora a partir dos estudos em etnologia indígena por Galvani e os horizontes de uma “Etnopedagogia” inspirada nas práticas pedagógicas de sociedades indígenas e rurais por Thierry Pardo, Cadutto e Bruchac<sup>5</sup>, destaca-se a sua “ênfase ao caráter cultural da relação com o meio ambiente” (SAUVE, 2005, p. 34). Para esta autora, “a educação ambiental não deve impor uma visão de mundo; é preciso levar em conta a cultura de referência das

---

<sup>5</sup> Autores referenciados por SAUVE (2005).

populações ou das comunidades envolvidas”, uma vez que “a corrente etnográfica propõe não somente adaptar a pedagogia às realidades culturais diferentes, como se inspirar nas pedagogias de diversas culturas que têm outra relação com o meio ambiente” (SAUVÉ, 2005, p. 34-35).

Neste viés, o objetivo da EA seria “reconhecer a estreita ligação entre natureza e cultura; aclarar sua própria cosmologia; valorizar a dimensão cultural de sua relação com o meio ambiente” (SAUVÉ, 2005, p. 42).

Procurando avançar neste mesmo caminho, retomamos o enfoque na territorialidade em sua perspectiva do conhecimento, ligado a uma ordem cosmológica, e a proposta de novas possibilidades a partir das epistemologias ecológicas para as diferentes formas de aprender com a natureza. Uma questão que então se coloca seria as diferentes possibilidades da etnografia enquanto teoria do conhecimento, que apresenta uma concepção fenomenológica de ciência, em que temos o deslocamento do olhar e os diferentes olhares sobre um problema. Pensando na questão ambiental, mais especificamente nos contextos de conflitos ambientais que surgem nos estudos nas Ciências Sociais e na EA, Taks (2013) considera que é possível identificar dois grandes conjuntos de antropologia. A primeira seria uma antropologia que focaliza uma crítica mais profunda sobre as categorias que a ciência convencional tem desenvolvido e promovido como empregada do estado e do poder corporativo. A segunda versão não necessariamente exclui a primeira, porém, dá ênfase aos métodos de investigação antropológicos, tais como a observação participante e a etnografia.

É neste sentido que a antropologia pode concorrer para uma revalorização do conhecimento tradicional, contra uma visão cientificista definitivamente aliada aos grupos mais poderosos da sociedade contemporânea. Essa crítica, contudo, não pode degenerar em um ataque infantil à —razão e à —ciência, mas deve reconhecer formas distintas de se fazer ciência, e suas múltiplas relações com os interesses econômicos e políticos dos grupos envolvidos na problemática ambiental (ELLEN e HARRIS 2000 *apud* FOLADORI e TAKS, 2004).

### **Por que dialogar com a Antropologia?**

Como rápidas reflexões sobre o princípio da humanidade percebe-se facilmente que ao adquirir cultura o homem precisou desenvolver formas de aprendizado e transmissão de conhecimentos, pois deixou de viver unicamente seguindo seus instintos geneticamente determinados. Ao mesmo tempo, como defendem muitos teóricos, a cultura surge como

uma resposta adaptativa dos homens aos diferentes ambientes. Só através da cultura que os seres humanos foram capazes de viver em todos os habitats da Terra, desde o polo mais frio até o deserto mais quente (LARAIA, 2009). Assim, aprendizado/educação e ambiente/habitat são elementos centrais para se pensar questões culturais.

O ser humano possui a faculdade de simbolizar tudo ao seu redor e também se vale de símbolos para transmitir simbolismos para as futuras gerações. Cada grupo realiza o simbolismo de modo particular e por isso existem povos diferentes pelo mundo. Assim, não existe uma cultura (no singular), mas sim inúmeras culturas (no plural). É comum que no encontro dessas diferentes culturas ocorram conflitos, posto que todas as sociedades humanas são etnocêntricas. Por etnocentrismo entendemos a tendência de pessoas ou grupos de usar os seus padrões culturais para interpretar os costumes e crenças de outros grupos (ROCHA, 1994). Etnocentricamente, cada grupo considera a sua cultura como normal, superior e verdadeira, enquanto que a cultura dos outros é tida como “absurda, falsa e inferior”. Por isso muitas vezes falamos dos outros de forma pejorativa. Mas, nenhuma cultura é superior ou inferior as outras, não existe cultura boa e cultura ruim, existem apenas culturas diferentes, posto que todas realizam perfeitamente a função de dar sentido ao mundo para os seus membros.

Para podermos entender outra cultura precisamos escapar do nosso etnocentrismo. E isso, na Antropologia, é possível através do relativismo cultural – proposto por Franz Boas no início do século XX (BOAS, 2007). A relativização consiste em observar os quesitos culturais de outro grupo sem usar nenhum parâmetro preconcebido originário da sociedade do pesquisador. Isso evita os preconceitos. E é preciso estudar os outros grupos a partir dos seus próprios conceitos, analisando os fatos (as atividades humanas) dentro do seu contexto original. Assim, para os propósitos do presente artigo, sinalizamos a importância da Antropologia para podermos estudar cada forma diferente de educação e de representação sobre o meio ambiente dentro do sistema simbólico em que estão inseridos. E, como a cultura como um todo, ideias de educação e ambiente não são estáticas, e sim dinâmicas. O que significa que novas pesquisas sempre se fazem necessárias.

As culturas, que por seu aspecto holístico obviamente abarcam os conceitos êmicos sobre a natureza (ou as naturezas), expressam a organização da situação atual em termos de seu passado. Nesse sentido, as etnografias podem/devem se valer da História. A História de um determinado grupo é fruto da dinamicidade cultural, tanto pela memória dos fatos ocorridos quanto pela definição do quê e como cada acontecimento (ou período) deve ser registrado e transmitido.

Segundo Marshall Sahlins (1990), os esquemas culturais são ordenados historicamente. Isso ocorre porque os significados estão sempre sendo reavaliados. São reavaliados sempre que postos em prática. Assim, quando a reavaliação confirma os significados preexistentes, a cultura é historicamente reproduzida na ação. Mas, por outro lado e ao mesmo tempo, no caso de não confirmação, a constante reavaliação dos significados pode fazer com que a cultura seja alterada na ação. O fato é que, seja com permanências ou com mudanças, os seres humanos estão sempre repensando os seus esquemas convencionais (SAHLINS, 1990).

Então, através da ação os significados são colocados em risco. Risco de serem reformulados. As mudanças decorrentes dessas reformulações seguem basicamente duas formas: podem ser desencadeadas dentro de uma sociedade ou podem ser geradas na relação entre várias sociedades. Em ambos os casos (muitas vezes coexistentes) é importante destacar que as inovações, para serem colocadas em prática, dependem das possibilidades de significação preexistentes. Elas não surgem do nada, surgem a partir do que já está em voga. Até porque dependem do esquema preexistente para que se tornem inteligíveis e comunicáveis para toda a sociedade (SAHLINS, 1990). Então, em síntese: o novo só é adotado se for compatível com o que já existe.

Segundo Marshall Sahlins (1990), haveria duas possibilidades de estruturas: performativas e prescritivas. Ou autor alerta que ambas as categorias são tipologias ideais, que podem ser encontradas concomitantemente em uma mesma sociedade, mas com historicidades diferentes. Nas estruturas performativas temos uma relação sendo criada pela ação. Já nas estruturas prescritivas, ao contrário, temos a relação criando a ação. No último caso, “o relacionamento normalmente (e normativamente) prescreve um modo apropriado de interação” (SAHLINS, 1990, p. 12). Neste modelo, prescritivo, nada é novo ou, pelo menos, os acontecimentos, mesmo sem precedentes, são valorizados por sua similaridade com o sistema constituído), tudo é efetivação e repetição. Segundo o autor, “as ordens performativas tendem a assimilar-se às circunstâncias contingentes, enquanto as prescritivas tendem a assimilar as circunstâncias a elas mesmas, por um tipo de negação de seu caráter contingente e eventual” (SAHLINS, 1990, p. 13).

Assim, a cultura é “uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia” (SAHLINS, 1990, p. 180). Enquanto a cultura se reproduz ela também se altera, agregando novos conteúdos empíricos às categorias que “orquestram” o mundo. Toda mudança é também uma reprodução e toda reprodução é também uma mudança. “No final, quanto mais as coisas permaneciam iguais, mais elas mudavam”

(SAHLINS, 1990, p. 181). Estabilidade e mudança andam juntas. O princípio de toda mudança está baseado na continuidade. Toda mudança, por mais radical que seja, precisa de uma parcela de continuidade, pois “as coisas devem preservar alguma identidade através das mudanças ou o mundo seria um hospício” (SAHLINS, 1990, p. 190).

Portanto, as diferentes concepções sobre a natureza não apresentam variações apenas entre sociedades diferentes, sendo perceptíveis também no interior de um mesmo grupo cultural, entre as diferentes faixas etárias. Embora com intensidades distintas, em todas as sociedades humanas a representação sobre a natureza do passado é diferente da representação sobre a natureza no presente. E como, individualmente, nosso passado é um dos ingredientes chaves na configuração do nosso presente, temos que jovens e idosos pensam diferentemente o ambiente ao seu redor. Como concluiu Roque de Barros Laraia,

[...] cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender essa dinâmica é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos. Da mesma forma que é fundamental para a humanidade a compreensão das diferenças entre povos de culturas diferentes, é necessário saber entender as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema. Este é o único procedimento que prepara o homem para enfrentar serenamente este constante e admirável mundo novo do porvir (LARAIA, 2009, p. 101).

E como sempre a geração anterior é substituída por uma atual, as culturas sempre mudam. Isso requer, do ponto de vista acadêmico, que as pesquisas que envolvem grupos humanos sejam frequentemente renovadas e/ou atualizadas. Mesmo que um determinado grupo afirme manter mesmo modo de vida desde o início dos tempos, ele certamente passou por atualizações recentes no seu esquema cultural. E, mesmo mantendo desde tempos imemoriais uma mesma base no seu sistema simbólico, algumas mudanças significativas sempre podem ser percebidas. E, no que interessa para o presente artigo, as noções de educação e ambiente estão sujeitas a oscilações dentro desse quadro de dinamicidade cultural. Por tal razão sempre é importante uma dose de relativização dos autores clássicos na realização de pesquisas antropológicas.

Não é tarefa do antropólogo investigar se isso ou aquilo que os seus interlocutores afirmam é ou não é “verdade”, mas sim considerar as afirmativas dos nativos como elementos constitutivos de uma visão de mundo. Como observou Eduardo Viveiros de Castro (2002b), no que se refere a etnologia, “O antropólogo deve se perguntar e não acreditar, ou não, que os pecaris sejam humanos, mas de pensar o que uma ideia como essa lhe ensina sobre as noções indígenas de humanidade e de “pecaritude” (VIVEIROS DE

CASTRO, 2002b, p. 136 – grifos no original).

Da mesma forma, não devemos usar a nossa noção de natureza (moderna, científica e apartada) para pensar a natureza “dos outros”. E no pensar essa natureza “dos outros” que julgamos a antropologia como fundamental, sobretudo quando usada para superar dicotomias e colonialismos. Isso porque, segundo Bruno Latour (1994), a Antropologia, como disciplina, foi uma criação dos ditos “modernos” com a intenção de melhor compreender aqueles que eles consideravam que não eram “modernos”. “Nós”, “modernos” estudávamos (e muitos ainda estudam) “eles”, “não-modernos”, a partir de categorias e parâmetros estabelecidos por uma invenção “nossa”, chamada de “ciência”. Contudo, no percurso de desenvolvimento da Antropologia enquanto ciência, o estudo dos diferentes povos estava (e para uns infelizmente ainda está) em uma natureza universal, igual para todos, enquanto que a cultura seria o elemento diferenciador entre todas as populações da Terra. Com isso surgiu – e a Antropologia surgiu com isso – uma dicotomização entre a “natureza” e a “cultura”, que por conseguinte refletiu em uma dicotomização categórica entre “humanos” e “não humanos”. Como observa Latour (1994), para os “modernos” a “natureza” é a-humana, por vezes inumana e sempre extra-humana. Pensando todos os seres humanos sobre uma mesma base natural, a Antropologia, até bem recentemente, evitou estudar os objetos da natureza. Aos biólogos caberia o estudo da “natureza”. Enquanto que os antropólogos deveriam dedicar-se apenas ao estudo das culturas. E essa “nossa” dicotomização entre “natureza” e “cultura” foi estendida aos “outros” povos (todos os “não modernos”). Isso fez com que as análises antropológicas desse período fossem assimétricas (LATOURE, 1994).

Mas esse dualismo, “os humanos de um lado, os não humanos de outro, os signos de um lado e as coisas de outro” (LATOURE, 1994, p. 100) é intolerável para a grande maioria dos grupos humanos (tidos como não “ocidentais”, portanto “não modernos”), como os grupos indígenas por exemplo. Pois,

Apenas nós diferenciamos de forma absoluta entre a natureza e a cultura, entre a ciência e a sociedade, enquanto que todos os outros, sejam eles chineses ou ameríndios, zandés ou barouyas, não podem separar de fato aquilo que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza como ela realmente é daquilo que suas culturas requerem. [...] Nas culturas Deles, a natureza e a sociedade, os signos e as coisas são quase coextensivos. Em Nossa cultura, ninguém mais deve poder misturar as preocupações sociais e o acesso às coisas em si (LATOURE, 1994, p. 99 – grifos no original).

Assim, a noção de natureza (como também a de sociedade) é uma construção cultural. Tal afirmação é válida para todas as sociedades humanas, inclusive a “nossa”. Cada sociedade tem sua ideia específica sobre o que é natureza (GIANNINI, 1994). E é a cultura de cada um dos grupos que dá o recorte do que é ou não é natureza, bem como estabelece a forma correta nas relações ou inter-relações entre os seres da natureza ou na natureza. É por isso que a análise antropológica precisa trabalhar com o coletivo “natureza cultura”, ou com os “híbridos de natureza e cultura”. Só assim a Antropologia deixa de ser assimétrica. Como afirma Latour: “não existem nem culturas – diferentes ou universais – nem uma natureza universal. Existem apenas naturezas culturas, as quais constituem a única base possível para comparações” (LATOURE, 1994, p. 102). E esses híbridos, as “naturezas culturas”, cada uma a seu modo, constroem os “seus” seres humanos e não humanos. Diante destes argumentos de Latour (1994) cremos que caem por terra as antigas noções de que a humanidade estaria relacionada com a esfera autônoma da cultura, ao passo que a animalidade estaria atrelada ao domínio da natureza. Como advoga o autor, humanos e animais, são “híbridos” de natureza e cultura (LATOURE, 1994). É uma pena que em muitas áreas do conhecimento isso ainda seja visto da forma antiga.

Philippe Descola (1998) corrobora com os argumentos acima, desconstruindo os limites rígidos entre a natureza e a sociedade, enfatizando a importância da integração entre os dois termos nas expressões cosmológicas das sociedades indígenas. Ambas, natureza e cultura, estão em constante interação – inclusive nas sociedades ditas “modernas” (afinal como defende Bruno Latour (1994) no título da sua obra mais conhecida, “jamais fomos modernos”). Para Descola (1998), os “ocidentais” e os “pré-modernos” mantêm relações totalmente diferenciadas com as suas “naturezas”. Para os “pré-modernos” a natureza não existe fechada em uma esfera autônoma, como é concebido entre os “ocidentais”. Os “pré-modernos” não separam o universo da cultura do universo da natureza. E isso pode ser exemplificado pelo fato deles considerarem também os animais e plantas como sujeitos sociais, mantendo, com estes, relações sociais. “Diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais” (DESCOLA, 1998, p. 25).

Então, em suma, a “modernidade” está alicerçada na concepção da unicidade da natureza e da multiplicidade da cultura (ou das culturas, como há muito já observou Franz Boas). Já na concepção dos ameríndios (e outros grupos não ocidentais) a cultura é universal e a natureza é particular. Desdobram-se daí diferentes concepções sobre as

relações entre corpos e espíritos. Por exemplo, para os ameríndios, humanos e não-humanos possuem almas ou mesmo espíritos de mesmo tipo, mas são dotados de corpos diferentes – não o corpo biológico, mas o que constitui um *habitus*. O corpo diferente faz com que cada ser “veja” de forma diferente, de um ponto de vista diferente, sob uma diferente perspectiva. Baseado nesta observação que Viveiros de Castro, fundador da corrente perspectivista, afirma que “o perspectivismo é um maneirismo corporal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 380).

Em suma, “o etnocentrismo europeu consiste em negar que outros corpos tenham a mesma alma; o ameríndio, em duvidar que outras almas tenham o mesmo corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 381). Assim, a “modernidade” supõe uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica, sendo o espírito o principal item diferenciador entre homens e animais. Por outro lado, para os ameríndios existe uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física, sendo o corpo o elemento distintivo entre homens e animais, ou entre “humanos” e “não humanos”<sup>6</sup>.

Apenas para exemplificar brevemente um aspecto que pode ser verificado a partir da não dicotomização entre natureza e cultura nos grupos ameríndios, apresentamos algumas linhas sobre como ela aparece na atividade de caça. Segundo Carlos Fausto:

nas ontologias ameríndias, a intencionalidade e a consciência reflexiva não são atributos exclusivos da humanidade, mas, potencialmente, de todos os seres do cosmos. Em outras palavras, animais, vegetais, deuses e monstros podem também ser “pessoas” e ocupar a posição de sujeito na relação com os seres humanos. [...]. Se pregar animais equivale a matar pessoas, a caça resvala imediatamente na guerra; se ambos os fenômenos inscrevem-se no campo das relações sociais entre sujeitos dotados de intenção, o consumo alimentar resvala imediatamente no canibalismo. Pode-se, pois, perguntar, parafraseando Clastres, se o horizonte da caça não é o canibalismo generalizado, se a caça não é de fato uma guerra aos animais? (FAUSTO, 2002, p. 9).

Ou, nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro,

na Amazônia indígena, as relações entre humanos e não-humanos, ‘sociedade’ e ‘natureza’, não são concebidas como relações naturais, mas como relações elas mesmas sociais. Guerra e caça são, literalmente, um mesmo combate: um combate entre seres sociais, isto é, entre ‘sujeitos’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 286 – grifos do autor).

---

<sup>6</sup> Ou mesmo os vivos dos mortos. Como observou Manuela Carneiro da Cunha (apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002a), entre os grupos indígenas é também o corpo – e não o espírito – que faz a distinção entre vivos e mortos.

## **Em torno do método etnográfico: um guia teórico-metodológico**

A etnografia ocorre através da inserção do pesquisador no contexto dos grupos pesquisados, no acompanhamento da vida social, do cotidiano, na relação com as pessoas, objetivando o desenvolvimento de uma interação sistemática na aplicabilidade dos instrumentos técnicos de investigação: a observação direta e participante, as entrevistas e a pesquisa com imagem e som, como a fotografia, o vídeo e os registros sonoros.

Deste modo, o método etnográfico consiste em um instrumento de investigação que se vale das seguintes técnicas de investigação: entrevistas abertas (podem ser gravadas), levantamento de dados locais (estatísticas de órgão públicos, mapas, documentos e publicações sobre o tema) e utilização do diário de campo ou diário etnográfico.

Viver o cotidiano de determinados grupos humanos implica, entre outras coisas, conhecer sua organização social, econômica e familiar, para então compreender quem são estas pessoas, como vivem, como pensam, como se organizam, sua história e suas tradições. Na etnografia o autor é, ao mesmo tempo, seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas; não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos (MALINOWSKI, 1980).

Malinowski (1980) nos ensina que a observação participante se dá a partir do “estranhamento” necessário para tornar determinado grupo humano *em* objeto de pesquisa, possibilitando a aproximação e que o pesquisador viva os ritmos locais. O estranhamento metodológico força a uma aproximação com os pesquisados, que são da mesma escala que o pesquisador, possibilitando um questionamento filosófico acerca dos próprios conceitos e preconceitos existentes na cultura do pesquisador. Deste modo, a etnografia permite pensar a própria cultura do antropólogo, “desvelando” diferentes aspectos da vida do observado e permitindo a realização de um autoquestionamento teórico e epistemológico. Busca-se então, a partir da observação direta e participante, na vivência do cotidiano e dos ritmos locais, compreender a presença do pesquisador como parte de um contexto dado na relação com o pesquisado. Desta forma, se procura na experiência etnográfica apreender uma dinâmica de significados de acordo com o sentido dado pelo pesquisado.

Ainda sobre a relação de estranhamento, DaMatta (1987, p. 157) nos esclarece o que implica “transformar o exótico em familiar ou o familiar em exótico”, para que se efetue a relação pesquisador pesquisado na etnografia. O pesquisador se coloca na posição do pesquisado, o que implica em uma relação intersubjetiva, tendo em vista que “numa ciência em que o observador é da mesma natureza que o seu objeto, o observador é ele

próprio parte da sua observação” (Levi-Strauss. In: Mauss 1985:24).

Indo mais além, busca-se compreender a interação e motivação do pesquisado no processo de negociação entre pesquisador e pesquisado, acrescentando o contexto histórico que nos fornece este encontro, como também a construção de uma narrativa (Geertz:1989).

Portanto, a etnografia pode ser considerada dentro da perspectiva da antropologia interpretativa, cabendo ao pesquisador se colocar na posição do “outro”, para descrever uma cultura a partir de uma visão “de dentro”. Em outras palavras, a partir dos valores que o grupo atribui a si próprio e de que forma tais valores são expressos por esta comunidade, trazendo a experiência para o nível simbólico.

Não se trata de buscar leis gerais mas sim uma “descrição densa”, baseada em uma jornada caracterizada pela negociação constante, pela produção de um conhecimento negociado, realizando a “interpretação de segunda mão”<sup>7</sup>, em que o pesquisador torna-se, ao mesmo tempo, em observador e parte da observação ao reinterpretar as representações dos informantes, através de seu ângulo de interpretação.

Assim, a etnografia pode ser composta por “andar, olhar ouvir e escrever” (OLIVEIRA, 2006), destacando que a antropologia é a escuta do outro, senão o estabelecimento de um diálogo, ou o *encontro etnográfico*. O olhar e o ouvir, o aprender com o outro e a relação de troca, e construção do conhecimento se dão no encontro etnográfico. E são atos cognitivos que envolvem um processo no qual o pesquisador ora pesquisa a comunidade, ora é pesquisado por ela.

Segundo Silva (2009), “andar, ver e escrever” são três características da etnografia que se encontram em sincronia, ao mesmo tempo exercendo e recebendo influências uma das outras de maneira recíproca. Neste sentido, é possível dizer que o observador e o observado não podem ser percebidos de maneira separada, senão como unidade, tornando a etnografia o relato de um percurso.

Peirano (1995), lembrando os ensinamentos de Evans- Pritchard e de Clifford Geertz, argumenta que a antropologia estuda problemas e não povos, assim como antropólogos não estudam aldeias, mas em aldeias

Notoriamente preocupada com a peculiaridade do objeto de pesquisa, a antropologia talvez seja, entre as ciências sociais, paradoxalmente, a mais artesanal e a mais ambiciosa: ao submeter conceitos preestabelecidos à experiência de contextos diferentes e particulares, ela procura dissecar e

---

<sup>7</sup> Conforme Geertz (1989) importa salientar que não se trata aqui de simplesmente decodificar as representações, no sentido de traduzir códigos culturais, mas sim dar um sentido que se forma justamente a partir da relação entre o pesquisador e o pesquisado. Não são completamente os sentidos e valores do pesquisado e tampouco do pesquisador, mas de uma mediação intercultural.

examinar, para então analisar, a adequação de tais conceitos (PEIRANO, 1995, p. 15).

Peirano (1995) aponta para importância das monografias em estudos que se proponham a dialogar com a antropologia. As monografias contribuem para uma melhor compreensão acerca do distanciamento, ou o *estranhamento* necessário para realização do estudo, pois, ao deparar-se com os conceitos dos nativos o pesquisador necessitará de uma base teórica que fundamente suas interpretações.

À parte o fato de que a distância necessária para produzir o estranhamento pode ser geográfica, de classe, de etnia ou outra, mas será sempre psíquica, os conceitos nativos requerem, necessariamente, a outra ponta da corrente, aquela que liga o antropólogo aos próprios conceitos da disciplina e à tradição teórico-etnográfica acumulada (PEIRANO, 1995, p.19).

Ao considerar estas variáveis que compõe a descrição densa, ou a interpretação do pesquisador, ainda é necessário lembrar que tal descrição é apenas um recorte, e este não é fixo. Assim, uma etnografia não guarda em si uma verdade, absoluta e inquestionável, ao contrário, está sempre aberta a novas ressignificações, até mesmo pelo próprio pesquisador, em diferentes momentos de sua vida. Partindo do ponto que uma descrição etnográfica manifesta as subjetividades e as *lentes* com as quais o pesquisador enxerga determinada realidade, é quase certo que ao longo de sua vida, este teria diferentes interpretações de uma mesma realidade.

Magnani (2009) observando as experiências descritas por outros antropólogos apresenta de maneira simples a etnografia, como uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte. Este compartilhamento não significa permanecer lá ou mesmo atestar a lógica de sua visão de mundo, mas seguir os pesquisados até onde seja possível, em verdadeira relação de troca. Desta forma, torna-se possível comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, anteriormente não-prevista.

### **A etnografia em perspectivas interescares: algumas contribuições e aproximações entre etnografia multissituada e a multiator.**

Se, por um lado, Malinowski é considerado o “pai da etnografia moderna” justamente por ter sistematizado o método etnográfico em seu famoso livro “Os Argonautas do Pacífico Ocidental”, por outro, uma etnografia de um povo, comunidade

ou grupo não pode ser realizado isoladamente, tal como era feito no início dos estudos antropológicos. Atualmente, as dinâmicas locais se articulam de forma tensional com as ordens de outras escalas, ou seja, entre local e regional e global, colocando o desafio de articular uma sociologia microscópica com contextos mais amplos, bem como das análises culturais comparadas. Talvez em relação à questão ambiental essa necessidade se torne ainda mais explícita, uma vez que se trata de um campo em que os limites das análises fechadas em apenas uma perspectiva ou área do conhecimento, apontando para uma abordagem radicalmente interdisciplinar.

Nesse sentido, existem algumas formas de abordagem em torno dos conflitos socioambientais, pautadas justamente nessas tensões interescolares e de relações entre diferentes atores sociais, em vez de um estudo em profundidade sobre um grupo específico. Uma delas seria a situada (MARCUS, 1995), que se caracteriza como um modo que investiga e etnograficamente constrói os modos de vida dos sujeitos diversamente situados. Assim, também constrói etnograficamente os aspectos do próprio sistema através das associações e conexões que os próprios *sites* – ou locais – oferecem.

Desta forma, a etnografia multissituada contribui para que se construa uma narrativa que demonstre os locais de fala e quem os ocupa.

Entretanto, dar os mesmos espaços e pesos de fala para os diferentes atores envolvidos seria negligenciar certas relações de poder que se estabelecem em torno da legitimidade e do lugar de fala, considerando a desigualdade entre atores sociais quanto à legitimidade e credibilidade de suas posições. Como exemplo disso é possível destacar a posição de grandes empreendedores, consultores, o corpo técnico e científico vinculado a setores do estado e de órgãos responsáveis pelo licenciamento e gestão ambiental, dentre outros. O conhecimento técnico e científico se apresenta como um capital simbólico (BOURDIEU, 1996), que neste caso distingue quem tem “legitimidade para falar”.

Assim, ainda que se parta de uma etnografia multissituada, caberia um olhar voltado para a perspectiva daqueles que são considerados *marginalizados* ou *invisibilizados*. Dito isto, retomamos a ideia de Little (2006) sobre etnografia multiator que não trata centralmente um grupo específico, mas o tema o conflito.

Ao colocar o conflito em si como o foco central da etnografia, e não um grupo social em particular, o antropólogo é obrigado a identificar os distintos atores sociais e recursos ambientais envolvidos no conflito, analisar esses atores em interação entre si, com seu meio biofísico e com seu meio social e levantar as reivindicações de cada grupo e suas respectivas cotas de poder formal e informal (LITTLE, 2006, p. 92).

Para Little o olhar antropológico pode enxergar conflitos latentes que ainda não se manifestaram politicamente no espaço público formal, porque os grupos sociais envolvidos são politicamente marginalizados ou mesmo invisíveis ao olhar do Estado. O autor ainda acrescenta que a etnografia dos conflitos socioambientais explicita as bases latentes e dá visibilidade a esses grupos marginalizados (LITTLE, 2006, p. 92). Se, por um lado, a ênfase da territorialidade em Little (2006) é mais voltada para a ordem cosmológica, por outro, ao articular à teoria do conflito, este autor não deixa de dar conta da questão da apropriação de territórios e/ou da ambientalização dos problemas sociais, como já fazem alguns autores, tais como Acelrad (2006) e Lopes (2006).

### **Considerações finais: os saberes fazeres e a produção de conhecimento através do encontro etnográfico.**

Conforme foi abordado ao logo deste trabalho, buscamos apresentar a contribuição dos fundamentos antropológicos na EA, sobretudo, através da pesquisa etnográfica em EA. Nesta abordagem, propusemos uma perspectiva teórico-metodológica que contemple as formas de aprender de acordo com as singularidades dos grupos humanos e o ambiente em que vivem/habitam, a partir das experiências concretas, nas quais os referenciais, sobretudo sua herança cultural, são reatualizados/ressignificados.

Assim, tratamos de pensar, a partir de uma noção de territorialidade que implica em conhecimento, a questão da diversidade de formas de aprendizagens na vida social, no qual a EA pode se estender para outros universos de pesquisa, seja no contexto cultural de diferentes grupos étnicos, povos e tradições, seja na diversidade dos contextos urbanos, nos cortes de classe gênero etnia, geracional, etc, ou nas chamadas “tribos urbanas”, no ambiente escolar e fora dele. Metodologicamente, para o pesquisador isso ocorre através da vivência dos ritmos locais e do seu deslocamento para escutar/aprender/dialogar com o outro, onde esse aprender se dá, portanto, no encontro etnográfico (e em seus desdobramentos na escrita), no qual ambas as partes (pesquisador e nativo) aprendem um com o outro.

Neste contexto de interlocução, expandimos para os encontros e desencontros entre diferentes naturezas/culturas, na proposta de uma etnografia do conflito, enquanto possibilidade para desvelar tensões existentes entre diversos atores envolvidos em torno de controversas ambientais. Junto a perspectiva da tradição sociológica da teoria do conflito, apontamos tais possibilidades enquanto esforço interpretativo na construção do conhecimento e de pistas sobre alternativas ao capitalismo possíveis na complexidade das

dimensões de embates e articulações tensionais entre os diferentes e entre suas dinâmicas e escalas.

## Referências

- ACSELRAD, Henri. Tecnologia Sociais e Sistemas Locais de Poluição. **Horizontes Antropológicos: Antropologia e meio Ambiente** Porto Alegre, Vol. 12 n.25 pp. 31-84. Jan./June 2006
- BOAS, Franz. Antropologia Cultural / Franz Boas: tradução/org. Celso Castro. 04 Ed. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, Ed. Papirus. 1996
- CARVALHO, I. C. M. (Orgs.). **Educação Ambiental – pesquisas e desafios**. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Editora Rocco. 1987.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, abr. 1998.
- ECKERT, Cornelia.. ROCHA, Ana Luiza C. Etnografia: saberes e práticas. **In** Pinto, C.R. J GUAZZELLI, C. A, B (Orgs). Ciências Humanas: Pesquisa e Método. Porto Alegre, Editora da Universidade, 2008.
- FOLADORI, G. TAKS, J. Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. **Revista Mana** 10(2):323-348. 2004.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. LTC, Rio de Janeiro, 1989.
- GIANNINI, Isabelle Vidal. Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 145-152.
- FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-44, out. 2002.
- LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz: território mbyá à beira do oceano**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LÉVI – STRAUSS, Claude. Introdução á obra de Marcel Mauss. **In** MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo, CosacNaify. 2003.
- LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico** Rio de Janeiro, n 3. 2005.
- \_\_\_\_\_. Ecologia Política como etnografia: um guia teórico e metodológico. **Horizontes Antropológicos: Antropologia e Meio Ambiente..** Vol.12 no.25 Porto Alegre Jan./June 2006.

- LOPES, José Sérgio L Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da Participação. **Horizontes Antropológicos**: Antropologia e Meio Ambiente. Porto Alegre. Vol.12 N. 25 pp 31-64. Jan./June 2006
- MAGNANI, José Guilherme.C. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes antropológicos**. Vol.15. no.32. Porto Alegre. July/dec.2009.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo Ed. Abril Cultural, 1980
- MARCUS, George E. Ethnography in/of the world system: the emergence of the multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**. Vol 24 (1995) 95-117.
- OLIVEIRA, Roberto. C. **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo. Editora UNESP, 2006.
- PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro. Relume-Dumará, 1995.
- ROCHA, Gilmar. TOSTA, Sandra Pereira. **Antropologia & Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, Coleção Temas & Educação (10). 2009.
- ROCHA, Everardo. **O que é etnocentrismo?** São Paulo: Brasiliense, 1994.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.
- SAUVE, L. Uma cartografia das correntes em Educação Ambiental. In: SATO, M.; CARVALHO, I. C. M. (Orgs.). **Educação Ambiental – pesquisas e desafios**. Porto Alegre. Artmed, 2005
- SILVA, Hélio. A situação etnográfica: andar e ver. **Horizontes antropológicos**. Vol.15. no.32. Porto Alegre. July/dec.2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **A incostância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002a
- \_\_\_\_\_. O nativo relativo. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002b.

*Submetido em: 13-09-2017.  
Publicado em: 15-12-2017.*