

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA
AMAZÔNIA

JOSÉ ALCIMAR DE OLIVEIRA

IGARA, UKA, MAKIRA IRÚMU (A CANOA, A CASA E A REDE):
epistemologia e barbárie na Amazônia em sete ensaios irredentos

Manaus – AM, dezembro de 2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA
AMAZÔNIA

JOSÉ ALCIMAR DE OLIVEIRA

IGARA, UKA, MAKIRA IRÚMU (A CANOA, A CASA E A REDE):
epistemologia e barbárie na Amazônia em sete ensaios irredentos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. José Aldemir de Oliveira

Manaus – AM, dezembro de 2011

Ficha Catalográfica

O48i Oliveira, José Alcimar de.
Igara, uka, makira irúmu (A canoa, a casa e a rede):
epistemologia e barbárie na Amazônia em sete ensaios irredentos /
José Alcimar de Oliveira. – Manaus: [s.n.], 2011.

218 p.

Orientador: José Aldemir de Oliveira
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia),
Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas
e Letras, 2011.

1. Cultura amazônica. 2. Epistemologia. I. Título.

JOSÉ ALCIMAR DE OLIVEIRA

**IGARA, UKA, MAKIRA IRÚMU: *EPISTEMOLOGIA E BARBÁRIE NA
AMAZÔNIA EM SETE ENSAIOS IRREDENTOS***

Esta tese foi julgada e aprovada para a obtenção do grau de Doutor no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, linha de pesquisa 2, do Instituto de Ciências Humanas e Letras, da Universidade Federal do Amazonas.

Manaus-AM, 20 de dezembro de 2011

Comissão Examinadora:

Professor Dr. José Aldemir de Oliveira - UFAM
Orientador

Professor Dr. Edgard de Assis Carvalho - PUC-SP
Membro

Professor Dr. Gunter Karl Pressler - UFPA
Membro

Professor Dr. Ernesto Renan Mello de Freitas Pinto - UFAM
Membro

Professor Dr. Gabriel Arcanjo Santos Albuquerque - UFAM
Membro

Ao meu pai, Marcondes Pinheiro de Oliveira (in memoriam), que mesmo privado da escolaridade em sua Jaguaruana (CE) tanto quanto em Manaus, sacrificou-se para que seus doze filhos escapassem ao jugo do analfabetismo. À minha mãe, Ana Nilda de Oliveira, também retirante cearense de Jaguaruana, que soube pela fé superar a ausência de nosso pai, vítima da banalização do mal, e nos educar no amor e no cuidado pela vida. Aos meus onze irmãos (Fatinha, Leudo, Dulce, Loura, Cacacinha, Raimundinho, Totonho, Eila, Marcinho, Marcelo e Ricardo), por tudo. À minha companheira, Rosenira Monteiro da Costa Oliveira, neta de Mura e hoje murificada, e sobretudo presença que me tornou melhor.

AGRADECIMENTOS

Para não incorrer em injustiças, a qualquer dos mundos, inicio por agradecer a Deus, a Quem pouco conheço e desconfio acreditar mais n'Ele do que Ele em mim. A todos que, anônima ou pessoalmente, me permitiram chegar até aqui. Ao Departamento de Filosofia da UFAM, que a despeito do precário abrigo que lhe oferece a Universidade, me abriga, há 25 anos, desde 1986, como docente. Agradeço, sobretudo, pela fortuna de defender este trabalho no ano em que o Curso de Filosofia completa 50 anos (1961-2011). Aos professores do Curso de Filosofia, de ontem e de hoje, e aos que seguiram para outro plano: sou-lhes grato, inclusive pelas divergências, sem as quais a Filosofia seria um exercício morno e menor. Aos servidores técnico-administrativos do Departamento de Filosofia, com os quais tenho convivido em espírito de *philia*. Ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), do nosso velho ICHL, no qual pude integrar a primeira turma do doutorado, iniciada no primeiro semestre de 2008. A despeito do desamparo institucional, que o impede de alargar seus horizontes e apoiar seus pós-graduandos, mormente os da casa, privados de bolsa e com apenas meia liberação das atividades, não me move ressentimento, e não somente agradeço ao PPGSCA, na pessoa de seus incansáveis coordenadores e funcionários, como espero contribuir para fortalecê-lo, mormente nessa quadra histórica de deserção pós-moderna, com seu odioso despreço institucional pela Filosofia, Ciências Humanas, Letras e Artes, sobretudo quando nessas áreas se afirma a crítica e a resistência ao desagregador sociometabolismo do capital. Agradeço aos professores do PPGSCA, os da casa e os colaboradores, e de modo muito especial ao professor Edgard de Assis Carvalho, pelas oportunas e inteligentes sugestões ao meu trabalho. Agradeço igualmente ao professor Renan Freitas Pinto, intelectual generoso, incansável na produção e divulgação do pensamento social da e na Amazônia, figura de saber cosmopolita e refratário ao doentio produtivismo acadêmico. Agradeço ao meu preclaro orientador, professor José Aldemir de Oliveira, a quem sou obrigado a contrariar a recomendação de não incluí-lo nesses agradecimentos por considerar descabível tal gesto em relação a quem nada mais fez do que cumprir o que lhe era de ofício. As tensões e divergências, sempre pontuais, nunca comprometeram nem a amizade pessoal nem o arraigado e comum sentimento de pertença aos destinos da Amazônia. Intelectual sério, talvez até um pouco demais, a ponto de transgredir a fragilidade que a biofinitude

do corpo nos impõe, mas que para além desse ôntico incontornável, e apesar de seus encargos oficiais, de mim nunca se protegeu em cerca de jurubeba, e sempre num diálogo honesto e inteligente, em que a confiança muitas vezes foi além da orientação, me garantiu o que considero indispensável à atividade intelectual: a liberdade de espírito e o direito ao exercício da inteligência. Agradeço aos professores indígenas: da licenciatura Mura de Autazes - AM, da FACED-UFAM; das turmas de Pedagogia Intercultural da Universidade do Estado do Amazonas, em vários municípios; da turma de Pedagogia de São Gabriel da Cachoeira-AM, constituída pela riqueza de várias etnias. O diálogo com esses professores indígenas, mais do que uma experiência docente, me permitiu o contato com a verdadeira ontologia do ser social da Amazônia. Por fim, agradeço aos funcionários e aos meus companheiros da ADUA-S.Sind velha de guerra, tanto da Diretoria anterior (2008-2010) quanto da atual (2010-2012), de cujos mandatos tomei e tomo parte, concomitantemente ao período do doutorado (2008-2012). Seção Sindical do combativo ANDES-SN, nossa ADUA é um dos poucos espaços de resistência ao sindicalismo governista e anticlassista que hoje se espraia nesse país sob governo da democracia direta do capital. Nesses tempos de alta demissividade política, de individualismo ostensivo, de adesismo fácil, em que os sindicatos abdicaram até da luta corporativa, ANDES e ADUA ainda teimam combinar a luta específica em defesa da educação pública, gratuita e socialmente referenciada à luta maior, classista, anticapitalista, pela construção do socialismo. Por fim, não poderia excluir desse registro de agradecimentos a permanente presença canina de Nina, que ficou ao meu lado em permanente disputa de atenção enquanto redigia e digitava estes irredentos ensaios.

NHEENGA MIRÍ

Kwá papera upé, yasu yakwá Amazonia retama anga tenundé Ocidente maytesáwa, suay kwasáwa kuximawara Amazonia teen suí. Yepé-pu-mukuy pinimasáwa upé, igara, uka, makira irúmu mukameen maramunha amu-munhã Ocidente maytesáwa-puxí (Porokusto makira mayasawé), mundú upanhé Amazonia wá. Kwá umbwesaitá yane retama suí wayurí umunhã amu-y maytesáwa kuximawára upanhé Amazonia suí.

Nheengaitá kirimbáwa: kuasáwa kwasáwa suí, maytesáwa-puxí, Amazonia, kuwasáwa kuximawára.

RESUMO

Em *Igara, uka, makira irúmu* a Amazônia é tratada ao mesmo tempo como realidade epistemológica, ontológica e dialética diante do paradigma instrumental da racionalidade científica e da estrutura mítica e perceptiva do saber tradicional do ser social da Hiléia. Mais do que singularidades empíricas, a canoa, a casa e a rede indicam nesses sete ensaios a resistência epistêmica à barbárie do pensamento ocidental (identificado ao leito de Procrusto), que submete a natureza e a cultura da Amazônia indígena-cabocla. Trata-se de um conhecimento fundado na dicotomia sujeito-objeto, que reforça a funcionalidade do sociometabolismo do capital e esquece a unidialidade do homem. A finalidade dessas narrativas é contribuir para a refundação da estrutura cognitiva e ontológica do ser natural e social da Amazônia brasileira e se engajar nas vias transformadoras para o futuro do homem.

Palavras-chave: Amazônia, epistemologia, natureza, cultura, barbárie.

ABSTRACT

This thesis, *Igara, uka, makira irúmo*, addresses the Amazon Region as an epistemological, ontological and dialectical reality, facing the instrumental paradigm of scientific rationality and simultaneously the mythical and perceptive structure of traditional knowledge of the social being of the *Hiléia*. More than empirical singularities, the canoe, the house and the hammock denote, in these seven essays, the epistemic resistance to the cruelty of occidental thought (identified by the Procrustean bed), to which nature and culture are subjected in the Amazon. Given knowledge based on the subject-object dichotomy, that contributes to the functional nature of capital and forgetting the uni-duality of the human being, these narratives contribute to a renewal of the foundation of the cognitive and ontological structure of the natural and social being of Amazonia.

Key-words: Epistemology, cruelty, Amazon Region, Traditional Knowledge

RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat, *Igara, uka, makira irúmu*, est composée de sept essais où la pensée amazonienne est traitée à la fois comme réalité épistémologique, ontologique et dialectique face au paradigme instrumental de la rationalité scientifique et de la structure mytique et perceptive du savoir traditionnel de l'homme amazonien. Plus que des singularités empiriques, la pirogue, la maison et le hamac sont des opérateurs symboliques de la résistance épistémique à la barbarie de la pensée occidentale qui soumet historiquement la nature et la culture en Amazonie. Cette pensée est fondée sur un type de connaissance dicotomique opposant sujet et objet, renforçant de la sorte la fonctionnalité du sociométabolisme du capital et en oubliant entièrement, du même coup, l'unité foncière de l'homme. Le but de ces récits est à la fois de contribuer à la refondation de la structure cognitive et ontologique de l'homme de l'Amazonie brésilienne et de s'engager dans les voies transformatrices de l'avenir de l'homme.

Mots-clés: Amazonie, épistémologie, nature, culture, barbarie.

SUMÁRIO

PONDERAÇÕES PRÉ-EPISTÉMICAS	12
PRIMEIRO ENSAIO - AMAZÔNIA: DO CONFRONTO EPISTÊMICO ENTRE A REDE INDÍGENO-CABOCLA E O LEITO DE PROCRUSTO.....	25
SEGUNDO ENSAIO - AMAZÔNIA: NATUREZA, CULTURA, EPISTEMES E BARBÁRIE.....	59
TERCEIRO ENSAIO - AMAZÔNIA: INDÚSTRIA CULTURAL, ECOLOGISMO E BARBÁRIE	89
QUARTO ENSAIO - AMAZÔNIA DE MANAUS: DA CIDADE PÓS-MODERNIZADA PELO CAPITAL ARRIVISTA À UTOPIA DA <i>PÓLIS</i> AMBIENTAL.....	116
QUINTO ENSAIO - AMAZÔNIA: PAIDEIAS, SEMICULTURA E BARBÁRIE	140
SEXTO ENSAIO - AMAZÔNIA: INTELLECTUAIS OU FUNCIONÁRIOS DA CIÊNCIA?	161
SÉTIMO ENSAIO - AMAZÔNIA- <i>ASVERUS</i>	180
EPÍLOGO EM ABERTO	194
<i>POST SCRIPTUM</i> PARA LEITURA <i>AD LIBITUM</i>	198
REFERÊNCIAS	201

PONTO DE CHEGADA

*Aqui deixareis tudo: as dívidas,
o hábito ao conforto, a palavra fácil.
Ao lado da trempe repousa
vossa bagagem de certezas.*

*Tomai-a em silêncio:
os olhos da noite estão atentos.
Há apenas o necessário:
a rede, o sal, o amor ao povo.*

*Sob o paiol de arroz
encontrareis as armas.
Essa vereda serve
a quem busca a planície.*

*Na margem do rio,
alguém vos espera
antes do amanhecer.
A guerrilha tomou o rumo do norte.*

Pedro Terra (1974)

PONDERAÇÕES PRÉ-EPISTÊMICAS

Desde que, adulto, comecei a escrever romances, tem-me animado até hoje a idéia de que o menos que um escritor pode fazer, numa época de atrocidades e injustiças como a nossa, é acender a sua lâmpada, fazer luz sobre a realidade de seu mundo, evitando que sobre ele caia a escuridão, propícia aos ladrões, aos assassinos e aos tiranos. Sim, segurar a lâmpada, a despeito da náusea e do horror. Se não tivermos uma lâmpada elétrica, acendamos o nosso toco de vela ou, em último caso, risquemos fósforos repetidamente, como um sinal de que não desertamos nosso posto.

Érico Veríssimo

01. Penso que vida e método não se antecipam, porque sempre resistem ao cálculo e à previsão. Ao longo desses quatro anos do doutorado (2008-2011), período em que tentei sobreviver à exigência da disciplina e das disciplinas cursadas, dei-me conta de que o método seguiu a vida e esta nem sempre coube naquele. Em meio aos dilaceramentos sociais dessa destrutiva e abrangente civilização do capital, a que não atribuo outro nome que o da barbárie, minha luta é também a de permanentemente refazer o equilíbrio frágil da existência diante das forças sociotánáticas que nos subtraem vida e entusiasmo. Sempre me moveu o ideal da unidade, a que nunca cheguei e sempre me obrigou a demandá-la. Na vida não há necessário fora do contingente. Ainda que sejamos instados ao necessário, somos necessariamente contingência. No fim, talvez apenas nos reste a intenção de unidade. É a munição de que disponho para não sucumbir à perversidade da fragmentação em curso e que impõe ao sujeito uma temporalidade carente de energia utópica. Nesse trabalho - também tecido pelo pessimismo (e indignação) da inteligência, combinado ao otimismo da vontade, segundo a lição de Gramsci -, em que o devir do método incorpora a negação de um caminho “ininterrupto da intenção” (Benjamin, 2004, p. 14), tento nos limites de minha energia, por meio de um exercício ensaístico e fragmentário, intervir de forma crítica em favor da Amazônia e contra a reiterada barbárie que mina seus constitutivos ontológicos. Faço-o, sobretudo, num mundo fraudado pelo capital, cuja barbárie é reiteradamente ofuscada pelo incandescente jogo de luzes da racionalidade instrumental. Reconheço que os métodos me abrigam e desabrigam. Mas sem eles, cuja reinvenção nos deve mobilizar no âmbito político, ontológico e epistêmico, pouco ou nada podemos fazer por essa Amazônia submetida ao expansionismo capitalista.

02. A barbárie pensada no texto do sujeito atinge igualmente o sujeito que tenta objetivá-la. Se escrevesse na Finlândia, onde a possibilidade de ser assaltado em casa ou na rua, ou de ser atingido por uma bala perdida (mas de racionalidade facilmente identificável) é quase abaixo de zero, asseguro-lhes que poderia falar da barbárie como algo distante, e num texto asséptico. Mas estou em Manaus, no Amazonas e no Brasil, onde o sociometabolismo do capital amesquinha o Estado e este faz definhar o pouco que resta de sociedade civil. Por isso, nessas ponderações pré-epistêmicas, incluo tais referências meio a título de memorial com o fito de que se em alguma escavação arqueológica, daqui a 100 anos, em 2111, encontrarem esse texto, saberão, para além do texto, as razões do sujeito da escrita. Sou um amazonense com nome comum na Jaguaruana de meus pais. Não tenho problema se me considerarem um *Epicuri de grege porcum* (porco do rebanho de Epicuro), forma pela qual Horácio, brincando, designava-se a si mesmo. Nascido no interior do Amazonas, na comunidade de Bela Vista, em Manacapuru, aos 15 dias de setembro de 1956, no ano da morte de Brecht, sou filho de imigrantes nordestinos da cidade de Jaguaruana - Ceará, de pai nascido e mantido analfabeto (mas de enraizada sabedoria vivencial e política, de modo a nunca fazer elogio da involuntária falta de escolaridade), Marcondes Pinheiro de Oliveira, assassinado em 09 de julho de 1989 em sua banca de frutas e produtos regionais no hoje (2011) em restauração sem fim Mercado Adolpho Lisboa; sou filho também de Ana Nilda de Oliveira, cujo letramento incompleto fez à própria custa. Sou licenciado em Filosofia e Teologia desde 1982 (pelo antigo CENESC – CNBB Norte 1), e em Filosofia (desde 1986) pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM, onde sou professor concursado do Departamento de Filosofia, do Instituto de Ciências Humanas e Letras, desde 1986. Em 1987 tive meu regime de trabalho, até então de 20 horas, convertido para Dedicção Exclusiva (DE) a que até hoje estou vinculado, por entender que não há república sem ensino público e, mais do que isso, sem ensino de qualidade e valorização do trabalho docente.

03. Nestes *Sete ensaios*, com o título de *Igara, uka, makira irúmu* (a canoa, a casa e a rede, em nheengatu), a partir de um itinerário crítico, ontológico e dialético (ontodialético), faço uma leitura filosófica e epistemológica da barbárie que tem presidido as relações entre o saber tradicional indígena-caboclo da Amazônia e o prevalente modelo instrumental da tecnociência. Do primeiro ao sétimo ensaio, por meio de um exercício transdisciplinar da razão, indico diversas modulações e efeitos

resultantes do confronto desigual entre essas duas formas de objetivação da racionalidade: a de raiz indígena-cabocla e a de matriz cartesiano-instrumental. Nesses *Ensaio*s, embora tenha optado pelo título triádico, não imprimo sobre as duas primeiras unidades da tríade (a canoa e a casa) o mesmo peso epistêmico-metafórico reservado à rede. Não se trata de negar à canoa e à casa igual direito de cidadania epistêmico-metafórica, mas tão somente por reconhecer na leveza e maleabilidade da rede um contraponto semântico mais apropriado para objetivar a dureza e estreiteza do leito, tanto no sentido material em relação ao corpo, quanto epistêmico-metafórico em relação ao mundo da Amazônia. Reconheço minha dívida semântica para com a canoa e a casa, e ao mesmo tempo admito que se as retirasse do título só empobreceria a rede. Ademais, justifico a composição triádica pelo necessário movimento do mundo indígena-caboclo, que da canoa a casa, encontra culminância na rede.

04. No primeiro ensaio, *Amazônia: do confronto epistêmico entre a rede indígena-cabocla e o leito de Procrusto*, utilizo-me da metáfora da fixidez do leito procrustiano, confrontando-o com a maleabilidade da rede indígena-cabocla da Amazônia, para indicar a barbárie epistêmica sobre o mundo da Amazônia resultante do recorrente procedimento de aplicar e salvar a racionalidade metodológica mesmo que a garantia desse primado (do método) implique o sacrifício da realidade. Diferentemente da atitude de um pesquisador da estatura de Theodor Koch-Grünberg, que em sua longa passagem pela Amazônia no início do século do século XX, admirava-se da “extraordinária segurança com que um indígena acerta os peixes, que o olho dum europeu mal conseguia perceber na água escura do rio” (2005, p. 395), o modo prevalente de relação da ciência com o mundo indígena-caboclo da Amazônia sempre se caracterizou pelo “desdém”, visto por José Martí como o “perigo maior de nossa América”, e pela barbárie, que para esse grande pensador cubano nada mais é que “o nome que os que desejam a terra alheia dão ao estado atual de todo homem que não é da Europa ou da América européia” (2011, p. 32/63). Admiração e reconhecimento da diferença nunca fizeram parte da metodologia procrustiana aplicada ao mundo natural e social da Hiléia.

05. No segundo ensaio, *Amazônia: natureza, cultura, epistemes e barbárie*, indico o quanto o mundo da Amazônia, em sua unidualidade natureza-cultura, tem sido agredido pela episteme requerida pelo expansionismo do sistema do capital. Embora

inexista uma episteme amazônica, se por esse conceito pensamos numa elaboração objetivamente sistematizada, seguramente existe uma estrutura mítico-perceptiva, ontologicamente enraizada e resultante do intercâmbio orgânico (trabalho) pelo qual o ser social indígena-caboclo da Hiléia construiu sua imemorial e rica forma societária de existência. Esta forma societária tradicional, apesar de identificada à barbárie pelo conhecimento ocidental, ao contrário desse modelo expansivo e dominante de objetivação, construído e funcionalizado pela lógica da acumulação, não somente garantiu uma relação simbiótica e sustentável entre cultura e natureza na Amazônia, como está hoje a exigir da tecnociência repensar o rumo - irracional e insustentável sobre todos os aspectos - para o qual o sociometabolismo do capital tem conduzido a humanidade. Cobiça e posse geometrizam esse metabolismo. Conforme registra Koch-Grünberg, mesmo após a morte os pertences de um Kobéua não são objeto de apropriação: “sobre o túmulo da mulher colocam suas cestas e peneiras, queimam-nas, quebram suas vasilhas e potes e lançam no mato os cacos, para que nada sobre das posses do finado”, o que desobriga a alma de voltar para “reclamar as suas posses e castigar o descuido ou a cobiça dos sobreviventes” (2005, p. 489).

06. No terceiro ensaio, *Amazônia: indústria cultural, ecologismo e barbárie*, retomo e alargo a possibilidade de uso do conceito adorniano de *indústria cultural* ao mostrar que o ecologismo e seus congêneres, como desenvolvimento sustentável, capitalismo verde, ecocapitalismo são construções ideológicas e ardilosas com as quais o sociometabolismo do capital tenta ampliar e aprofundar sua intervenção na Amazônia. O que de fundamental se oculta sob a coloração verde do ecologismo é a absoluta incompatibilidade existente entre a dinâmica do capital e a defesa do ser natural e social da Amazônia. O *óikos* da Amazônia indígena-cabocla não é solúvel no *nómos* do capital. O mais informal e rápido olhar empírico sobre o mundo da Amazônia, citadina e ribeirinha, nos possibilita concluir, sob qualquer parâmetro, que onde prevalece a ordem do capital se desintegra a ontologia das tradicionais formas societárias da Hiléia. Assim como a seu tempo Koch-Grünberg registrava que a palavra cristã “catequese”, de excelente sonoridade” era “usada freqüentemente, no Brasil, para encobrir a violação dos pobres indígenas”, (2005, p. 30) também hoje o capital recorre aos conceitos de sustentabilidade ambiental e desenvolvimento sustentável para ocultar os efeitos predatórios de sua intervenção na Amazônia.

07. No quarto ensaio, *Amazônia de Manaus: da cidade pós-modernizada pelo capital arrivista à utopia da pólis ambiental*, não apenas indico que a cidade de Manaus se constituiu pelo apagamento deliberado de sua ontologia indígena-cabocla como, por força de sua conformação paulatina à barbárie do rebaixado urbanismo traçado pela irracionalidade do capital, e nessa quadra de afirmação histórica do paradigma ambiental, a cidade continua a agredir a natureza que lhe tem sido pródiga e a abdicar do que denomino de sua vocação à condição de *pólis* ambiental, ou Atenas da Hiléia. A mais importante concentração urbana da Amazônia ocidental brasileira, situada e cercada pelo maior patrimônio de biodiversidade do planeta, às margens de rios portentosos como o Negro e o Amazonas, ainda indígena “em sua alma e muito no aspecto de seus habitantes” (Batista, 2007, p. 56), a Amazônia de Manaus, que poderia ser um centro irradiador mundial da política ambiental, parece ter sucumbido à anomia despolitizada do irracional modelo de vida pós-moderno. Assinala Koch-Grünberg que, “como nos tempos mais antigos, ainda hoje (no início do século XX) os indígenas formam a parte principal da população de Manáos”, de sorte que “por toda a parte vê-se essa gente morena” (2005, p. 29).

08. No quinto ensaio, *Amazônia: paidéias, semicultura e barbárie*, tematizo o quanto a barbárie da semicultura, dileta filha da indústria cultural, penetra e desagrega no mundo da Amazônia os valores da sociabilidade indígena-cabocla. Algo seguramente não previsto por Adorno, ao criar juntamente com Horkheimer o conceito de indústria cultural, é como hoje na Amazônia se dissemina, não sem conivência do Estado, o que poderíamos denominar de indústria cultural ambiental. Educar para os serviços ambientais é o eufemismo para domesticação da consciência indígena-cabocla nos parâmetros da axiologia mercantil. Esse processo, que em similitude ao conceito adorniano de semicultura o educador brasileiro Durmeval Trigueiro denominava de meia-educação, ao concorrer para a formação do “indivíduo mediano”, alicia as populações tradicionais com a moeda falsa do desenvolvimento sustentável, convertendo consciências em atores e consumidores. Esse estetismo ecológico é mais uma face da barbárie pós-moderna que opera na Amazônia, cuja defesa está a exigir não atores, mas sujeitos históricos, conscientes dos desafios e das ameaças que o sistema do capital representa para a vida na Hiléia. Ao perceber o caráter expansivo e predatório da cultura capitalista na Amazônia, Theodor Koch-Grünberg conclui com estas palavras o extenso relato de sua viagem entre as sociedades indígenas da Hiléia: “Assim se destrói

uma raça forte, um povo com excelentes disposições de espírito e coração. Um material humano, capaz de desenvolver-se, fica aniquilado pelas brutalidades desta moderna cultura da barbárie” (2005, p. 624).

09. No sexto ensaio, *Amazônia: intelectuais ou funcionários da ciência?*, discutimos o papel do intelectual na Amazônia. Ao funcionário da ciência, que objetiva o mundo da Amazônia sob a medida ôntica do capital, contrapomos o intelectual que pensa a Amazônia como uma unidualidade ontológica, dialética e irreduzível ao *nómos* instrumental da episteme funcionalizada pela axiologia mercantil. Enquanto o funcionário da ciência se move pela dicotomia natureza-cultura, reduzindo a natureza à condição de *res extensa* e invisibilizando o saber tradicional indígena-caboclo, o intelectual orgânico à Hileia, por força de se relacionar de forma ontológica com o ser natural e o ser social da Amazônia, não apenas se contrapõe ao sistema do capital, como busca a partir do diálogo e da solidariedade de classe contribuir para que a ciência e a técnica, apropriadas coletivamente, se convertam em mediações a serviço da emancipação humana. Além do mais, como sustenta José Martí, “trincheiras de idéias valem mais do que trincheiras de pedra” (2011, p.12)

10. No sétimo, e último ensaio, *Amazônia-Asverus*, a partir de uma interpretação histórico-dialética do pequeno e clássico texto vingador *Judas-Asverus*, de Euclides da Cunha, aponto as contradições da religiosidade vivida pelos seringueiros no mundo ermo da Amazônia. Sob o signo da ignorância e do fatalismo, o fenômeno religioso que Euclides capta a partir do ritual patético da malhação do Judas pelos seringueiros do alto Purus parece filtrar, amortecer e emudecer os mínimos movimentos de revolta ou de rebeldia daquelas existências embrutecidas. Sob o império da dívida e da culpa, o seringueiro vive uma religião feita de mutismo, nota característica da psicologia do escravo que pesa sobre a formação do povo brasileiro. Nesse pequeno texto de Euclides avulta, de forma literária, a denúncia do regime de barbárie que ele presenciou na Amazônia do início do século XIX. Apesar de sua rígida formação positivista, o que se pode denotar na atitude de Euclides da Cunha em relação ao fenômeno religioso, nesse intrincado e condensado texto, não é propriamente um requisitório anticlerical, mas uma tentativa de compreender como religião e humanidade podem se degradar até a barbárie. Euclides parece fazer coro a Carlos Mariátegui que, marxista, afirmava já terem sido “definitivamente ultrapassados os tempos do

apriorismo anticlerical, no qual a crítica “livre pensadora” se contentava com uma execução sumária e estéril de todos os dogmas e igrejas, a favor do dogma e da igreja de um “livre pensamento” ortodoxamente ateu, leigo e racionalista” (2008, p. 163).

11. Ao escrever esta tese em lugar tido como periferia da periferia, numa universidade tida como periférica e como tal tratada, estou consciente de não estar imune a igual tratamento, o que recuso peremptoriamente, tanto em relação a mim quanto à produção intelectual da Amazônia. Isso me leva, em lugar de uma atitude defensiva prévia, partir de imediato e preventivamente para o ataque. Assimilo, sem maiores escrúpulos, a observação de João Antônio ao afirmar que “escrever é sangrar. Sempre, desde a Bíblia. Se não sangra é escrever?” (1975, p. 151). Lembro-me, a propósito dessa atitude de deslocamento da defesa ao ataque, do romance *À sombra do vulcão*, de Malcolm Lowry, e do filme homônimo de John Huston, em cuja trama, que se passa no transcurso de um dia e no exato Dia de Finados (para os mexicanos, Fiesta de los Muertos), um cônsul inglês, na cidade de Cuernavaca, México, embriaga-se até a morte, fundindo sua existência com a do próprio México irredento. No romance, e é aonde quero chegar, o cônsul não bebe para se defender, mas para atacar. Sua dipsomania é a forma desesperada que encontra para manter-se lúcido e suportar a esterilidade da existência. Potencializado pelo *ethos* do capital e destituído de estética, o alcoolismo é hoje um coadjuvante perverso no processo de desagregação das culturas indígenas da Amazônia. No sobrerreferido romance, o tempo de um dia em que os acontecimentos se precipitam faz conotar um Ulisses latino-americano, tanto quanto o episódio de um índio assassinado e em seguida assaltado, nos remete à observação de Walter Benjamin nas *Teses sobre o conceito de história*, segundo a qual nem mesmo os mortos terão segurança se o inimigo vencer. Mas o inimigo só tem vencido.

12. A canônica acadêmica reverencia referências, de sorte que o primeiro movimento do leitor oficial e servil a esse procedimento algo heteronômico é farejar citações. Ao considerar a preventiva observação benjaminiana (1987, p. 61) de que “citações em meu trabalho são como salteadores no caminho, que irrompem armados e roubam ao passeante a convicção”, tentei - sem saber se o consegui para além do plano formal - não propriamente evitá-las, o que seria impossível num trabalho dessa natureza, mas ao menos apertá-las no curso dos ensaios para que não me subtraíssem tanto a energia autoral e irredenta do texto. Prova disso, nesses ensaios, é que as citações

difícilmente ultrapassam três linhas. Além do mais, também evitei as notas de rodapé, como forma de subtrair cansaço aos examinadores e possíveis leitores; citações mesmo, somente as inevitáveis.

13. Confesso que o título sempre me garante alguma segurança, mesmo que falsa. Não me refiro ao título de doutor, mas dos ensaios. Aquele, no caso de sair ileso desse túnel, seguramente só me adicionará mais insegurança e trabalho. No exame de qualificação ainda estava em dúvida se intitulava a tese sob a tríade *A canoa, a casa e a rede*, sobretudo por, naquela altura, como também agora, eleger a rede, muito mais que a canoa e a casa, como conceito antinômico ao leito de Procrusto. Dentre outros fatores, a que voltarei a comentar mais adiante, pesou para a manutenção da tríade tanto a sonoridade do título quanto a indissociável ligação do mundo indígena-caboclo da Amazônia à canoa, a casa e à rede. Fui um pouco além, optando por indigenizar o título: em lugar de *A canoa, a casa e a rede*, ficou, em nheengatu, *igara, uka, makira irúmu*, com a vantagem de que nessa bela língua *makira* limita a polissemia que sobrecarrega o termo rede em português. Aqui o termo nos enreda, porque há rede para tudo nesse Brasil, rede de intrigas, rede de tráfico, rede de pesca predatória, rede de biopirataria, rede social, rede Globo, sociedade em rede, e a lista não tem fim. Quanto a mim, rede é sobretudo *makira*, além do fato de meus pais terem nascido na pequena Jaguaruana, no Ceará, famosa pela fabricação de redes.

14. *Sete ensaios*: de início para render justa homenagem ao injustamente pouco conhecido e muito dificilmente lido texto dos *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* de autoria de José Carlos Mariátegui (1894-1930), teórico e dirigente revolucionário nascido no Peru e, seguramente, pensador dos mais originais da tradição marxista latino-americana. *Ensaio* também por inspiração devida ao Adorno dos ensaios das *Minima Moralia* e por opção filosófico-epistêmica a me desobrigar de qualquer pretensão de reduzir às malhas da positividade-instrumental da ciência ou de sistema a complexidade ontodialética do mundo da Amazônia e de sua cosmovisão indígena e cabocla. *Irredentos* para firmar posição de intransigência e resistência ao caráter predatório e irracional do sociometabolismo do capital na Amazônia. Estes *ensaio*s são também vertentes reflexivas, aqui tomadas como rios da Hiléia que dialogam com os rios heraclíticos da Hélade para, além da hidrografia, compor a Amazônia como bacia ontodialética em seu devir natural e humano. Vertentes

igualmente ameaçadas pelas recorrentes vagas de barbárie, cada vez mais fortes, a submeter à predação mercantil o corpo e a alma da Amazônia. Por força dessa lógica, moldada pelo valor de troca, é que estes *Sete ensaios* reconhecem que a luta contra a barbárie é simultaneamente ontológica e epistemológica. Ontológica, porque a ordem do ser-social precede a do conhecer. A maior ou menor consciência de tal condicionamento não anula nossa condição de sujeitos sociais. Epistemológica, porque os efeitos materiais da barbárie nem sempre objetivam a epistemologia que informa e orienta a axiologia dos seus agentes. O processo de objetivação é sempre um ato teórico, o que não o isenta de parcialidade ideológica. É pelo fundamento ontodialético - pela via da práxis, portanto - que o trabalho epistêmico pode, historicamente, perceber e superar as armadilhas ideológicas da objetivação.

15. Por que pensar a Amazônia sob forma e conteúdo de ensaios? De início, porque a Amazônia não cabe e sempre será refratária à lógica esquadrihada dos sistemas. Por ser um universal de singulares universais, pois em cada aldeia ou comunidade ribeirinha ou citadina, bem como em cada cidade de variados portes que modelam sua complexidade natural e cultural, haverá sempre um ôntico carregado de ontológico, um singular que remete ao universal. A Amazônia, mesmo que fragmentada pelo olhar curto da epistemologia operatória, sempre excederá o conceito que pensa reificá-la nas malhas de um sistema. Na singularidade cognitiva de sua mais nativa criança índio-cabocla habita uma estrutura perceptiva a um só tempo ambiental e universal. No mínimo subsiste o máximo. Na folha minúscula esconde-se o fractal do todo amazônico. Depois, porque a forma e o conteúdo ensaísticos subtraem peso à pretensão de cientificidade, mormente no caso de um autor cuja formação intelectual pende mais para a indagação filosófica, sempre inconclusa e em devir, do que para a posse da verdade científica, por demais objetiva e ciosa dos seus aposentos. Mais ainda quando o domínio operatório sobre a ciência e a técnica permanece imporoso a outras formas de exercício da razão. Finalmente, por apostar - talvez exigir, se posso - como mais que razoável, num Programa de Pós-Graduação cujo vetor epistêmico é pensar a Amazônia como Sociedade e Cultura, que nele também haja abrigo cognitivo às indagações filosóficas. Além do mais, seria um contrassenso (epistêmico) que esta Amazônia, na grandiosidade generosa de sua diversidade humana e natural, também viesse a criar um problema habitacional para a razão filosófica e, por consequência, para o intento desse aprendiz de ensaísta.

16. Nesses *Ensaio*s não tomo a Amazônia como um objeto, porque de fato e de direito a Amazônia não é um objeto. Se o fosse, seria fácil arrumá-la num texto medido e contido. Penso a Amazônia como um mundo de mundos, imprevisível, a exigir de quem pensa submetê-la a rede de conceitos pré-concebidos, parar e aprender com paciência da ontologia venatória do saber indígena-caboclo. Aliás, é do próprio Euclides da Cunha, talvez aprendida na Amazônia, a referência à “bela energia do caboclo” com a qual imaginava reunir forças para escrever seu segundo livro vingador. Em 12 de junho de 1962, num bilhete intitulado *Para mim e para Otto*, escrito por Hélio Pellegrino, creio encontrar a justa medida para compreender a Amazônia: “nenhuma tarefa é tão pesada como a de pastorear o ser das coisas que a nós se revela. Preciso aprender a trabalhar, com método calmo e transparente amor. A revelação, a iluminação, nada mais representam do que o bloco de pedra a partir do qual se há de arrancar a escultura”. Aqui não há lugar para a pressa cientificista, que mais cria do que soluciona problemas. “Preciso aprender (como observa essa ilustre figura da inteligência brasileira, que tinha “uma fé de carvoeiro” e depois se tornou socialista e marxista) a tornar-me o escultor cotidiano, aquele que acorda e dorme a sua obra, no desfilar dos dias que se sucedem, com paciência e silenciosa paixão” (2004, p. 13/15).

17. Só numa fenomenologia do imediato é que o real se apresenta como empírico. Hoje a Amazônia parece ter-se transformado num campo em que se multiplicam objetivações empíricas com ares de cientificidade. Talvez seja mesmo o *tópos* mundial com a maior concentração de intervenções presididas por esse quase fetiche do campo. A Amazônia é o campo. Nesse campo ditam as regras os “funcionários da ciência”. Fora do campo, só nos resta o *nulla scientia* determinado pela canônica cientificista. Esse abrangente modelo de objetivação avança sobre as ciências humanas e tende a desqualificar, sobretudo, as leituras da Amazônia produzidas a partir das artes, da literatura e da filosofia. Somos condenados a produzir fora de lugar, na periferia do campo. Seguramente é este o lugar reservado a esses *Ensaio*s. Inspirados numa possível proximidade à idéia do ensaio em Adorno, para o qual essa forma de expressão tem o poder de reunir “elementos discretamente separados entre si” sob “um todo legível”, sem pretensão de construir “nenhum andaime ou estrutura” e é capaz de desafiar gentilmente “os ideais da *clara et distincta perceptio* e da certeza livre de dúvida” (2008, p. 31), estes *Ensaio*s sobre a Amazônia igualmente buscam em Benjamin o que ele, numa forma equivalente à do ensaio adorniano, designava como tratado (cfr. Jeanne-Marie Gagnebin, 2005), contraposto ao

sistema, no qual o método opera “como caminho não directo. A representação como caminho não directo: é esse o carácter metodológico do tratado”. Segundo o autor de *A origem do drama*, a principal característica do tratado é renunciar “ao percurso ininterrupto da intenção. O pensamento volta continuamente ao princípio, regressa com minúcia à própria coisa” (2004, p. 14).

18. Acredito que a percepção mítica e minuciosa do saber indígena-caboclo da Amazônia está mais próxima ao tratado benjaminiano que dos sistemas de enquadrinhamento que hoje balizam a objetivação da Amazônia. Tanto quanto em Nietzsche e Benjamin, a vontade de sistema, tão funcional ao expansionismo do capital, também provoca desconfiança no saber tradicional da Amazônia. O autor de *A gaia ciência* tinha por princípio desconfiar e mesmo evitar “todos os sistematizadores” porque via neles uma verdadeira “falta de retidão” (Nietzsche, 2006, p. 13). Segundo Walter Benjamin, “para que a verdade seja representada como unidade e singularidade não é de modo nenhum necessária a conexão dedutiva cerrada da ciência”. Paradoxalmente, para esse espírito enredado na certeza, inteiramente sem lacunas, apresenta-se como “a única forma pela qual a lógica do sistema se relaciona com o pensamento da verdade (...)”. Ao modo cheio de escrúpulos com o qual “a teoria do conhecimento científico procura seguir as várias disciplinas” segue-se de forma clara e manifesta “a incoerência metodológica destas” (2004, p. 19). É sempre esclarecedora a percepção de Marx ao admitir que “o concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como *resultado* (grifo meu), não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo, e portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação” (Marx, 1985, p. 116). O mais grave é que esse processo da síntese, no qual evita-se a simplificação apressada, esteja hoje ausente não-somente entre aqueles a quem tem sido negado o acesso às mediações da cientificidade, mas sobretudo nos aposentos acadêmicos. Como observa Edgard de Assis Carvalho, essa incapacidade “de perceber a conjunção entre o uno e o múltiplo, de realizar a almejada *unitas multiplex*, a simplicidade, essa ‘barbárie do pensamento’, acabou por encontrar seu berço esplêndido na organização universitária”, lugar em que hoje se produz “alta cretinização, qualificativo forte, porém indubitável, para designar a dominância tecno-burocrática que acometeu o principal vínculo de transmissão e recriação da tradição cultural planetária” (1999, p. 111).

19. Esse referencial ontodialético a que recorreremos para pensar a Amazônia ao longo desses *Sete ensaios* não se dissocia da concepção de mundo que orienta a nossa prática. No referencial teórico deve transparecer tanto a consistência intelectual quanto o compromisso ético e político que devem orientar o homem de ciência, porque aí se explicita a práxis que consubstancia sua postura (ética ou não) diante do mundo e dos homens. Penso que nessa história de impasse civilizatório a Amazônia esteja a reclamar menos letrados que intelectuais. Mas “o terrível - dou voz a Milton Santos - é que, nesse mundo de hoje, aumenta o número de letrados e diminui o de intelectuais. Não é este um dos dramas atuais da sociedade brasileira?” (Santos, 2001, p. 74). O intelectual de que necessita a Amazônia não é aquele que confortavelmente e de forma áulica orbita as esferas do poder e dá legitimidade à expansiva irracionalidade do sistema do capital, mas daquele que se recusa a pensar sob as olheiras de um sistema doutrinário e aposta numa “teoria crítica da luta social e da mudança do mundo” (Bensaïd, 1999, p. 14). Método, como quer sua gênese grega, é demarcação de caminhos. Não é seguir caminhos prontos. Não é antecipação reificada de mediações com as quais se pretende domesticar e simplificar o real. Sob esse aspecto, método é o que Walter Benjamin definia como desvio (Umweg). É definir trilhas. E caminhos e trilhas, mesmo já feitos, precisam ser refeitos. Método não é leito (de Procrusto) em que o real, para ser conhecido, precisa ser sacrificado. Mais do que forma de representação que cartesianamente reduz e simplifica, método, como o quer Benjamin, deve proporcionar e ensejar vias de apresentação do real. O real não é substituível pela objetivação que dele produzimos. Contrariamente a essa ótica, a estrutura perceptiva do saber indígena-caboclo se caracteriza por carregar as marcas do objeto e por meio deste se estruturar. Não residiria aí o ideal benjaminiano da apresentação?

20. Se tivesse que resumir estes *Sete ensaios* num período curto, reproduziria aqui o último período do sétimo parágrafo do *Primeiro ensaio*: O ser natural da Amazônia é constitutivo ontológico do conhecimento do ser social da Amazônia. Em decorrência dessa simbiose ontológica, dificilmente reconhecida pela tecnociência, é que sustento ser impossível a esse modelo de racionalidade compreender o mundo da Amazônia sem compreender o saber indígena-caboclo. Nesse saber tradicional - e ao designá-lo como tradicional ao longo desses ensaios tomo esse conceito em sua força ontológica e não como sinônimo de insuficiência epistemológica - habita a Amazônia. Aqui faria a ponte ontológica com a afirmação heideggeriana de que a linguagem é a morada do ser. E iria um pouco além do autor de *Ser e tempo*, porque se na linguagem

habita o ser é porque o ser é o definidor ontológico da linguagem. Prova disso é o modo substantivo da linguagem indígena-cabocla.

21. Por fim, o que pretendem esses *Ensaio*s é contribuir, pelo exercício da razão filosófica e epistêmica, para pensar a Amazônia como realidade ontológica, como ser natural e social de direito, como unidualidade cuja substância social é indissociável de sua enraizada natureza indígena e cabocla. Fora dessa ontologia substancial e dialética não existe Amazônia. Para utilizar a categoria marxiana dos *Manuscritos*, a Amazônia é o “corpo inorgânico” das tradicionais formas societárias que imemorialmente se constituíram em relação simbiótica com esse corpo. A afirmação ontológica e dialética desse mundo implica, a partir dele e com ele, articular a resistência epistêmica e política contra a expansiva e predatória intervenção do sociometabolismo do capital. É preciso, nessa quadra de desafio e de crise da civilização mercantil, libertar a Amazônia do jugo do capitalismo e do fetiche da mercadoria. Esse fetiche, como observa Daniel Bensaïd, “não se contenta em mudar as relações humanas: ele degrada igualmente o natural à condição de ‘bestial’” (1999, p. 435).

PRIMEIRO ENSAIO

AMAZÔNIA: DO CONFRONTO EPISTÊMICO ENTRE A REDE INDÍGENO-CABOCLA E O LEITO DE PROCRUSTO

*Diante do homem errante, a natureza é estável;
e aos olhos do homem sedentário que palneie submetê-la
à estabilidade das culturas, aparece espantosamente
revolta e volúvel, surpreendendo-o, assaltando-o por vezes,
quase sempre afugentando-o e espavorindo-o.*
Euclides da Cunha

01. A canoa, a casa e a rede, inseparáveis que são do mundo indígena-caboclo da Amazônia e tomadas como título destes irredentos sete ensaios, podem à primeira visada impor dissonância intelectual à natureza irredenta que neles desejo imprimir, sobretudo por remeterem - a canoa, a casa e a rede - a uma imagem por demais resignada de um mundo aparentemente imune e alheio ao movimento universal da barbárie que atinge corpo e alma da unidualidade natureza-cultura na Amazônia. Unidualidade, ferramenta que subtraio de Edgar Morin (2004, p. 52) e de Edgard de Assis Carvalho (1999, p. 114), é-me útil para tentar, se não demolir, pelo menos criar frestas nos muros que dicotomizam natureza-cultura na Amazônia. Em tempos de barbárie universal o mínimo que se pode exigir ao conceito é não dar abrigo à resignação. Além do mais, ponho-me às margens da competição conceitual que hoje, ao abrigo pós-moderno das Academias, funcionaliza e move inteligências à resignada disciplina exigida pela lógica do capital.

02. Não me move a resignação, mas a indignação. Como observa Daniel Bensaïd, para além dos limites modernos ou pós-modernos, o que nos resta é a potência “irreduzível da indignação, que é exatamente o contrário do hábito e da resignação. Mesmo que ainda se ignore o que poderia ser a justiça do justo, resta a dignidade e a incondicional recusa da injustiça” (2008, p. 97). Sartre sustenta que é preciso agir sem esperança. Concluo dessa atitude aparentemente pessimista que não é a esperança que gera a ação. Ao contrário: se alguma esperança é possível, o será porque agimos.

Indignar-se é um começo. Modo de erguer-se e começar agir. O capital é um agente apassivador da inteligência. Que dignidade há numa inteligência passiva? Primeiro a insurgência “e só depois, como afirmava o irredento Bensaïd, ver no que dá. É preciso indignar-se apaixonadamente, antes mesmo de descobrir as razões dessa paixão. Estabelecer-se os princípios antes” do cálculo dos interesses e do que é oportuno (p. 97-98). O morno e os indiferentes, segundo João, o autor do Apocalipse, e Gramsci, vomita-se ou se odeia. “Quem dera fosses frio ou quente! (...) porque és morno, e nem és quente nem frio, estou a ponto de vomitar-te da minha boca” (Ap 3, 15-16).

03. O caráter irredento destes ensaios deriva menos do *verbum* (conceito) do que da *res* (realidade), porque não se trata apenas de um exercício conceitual ou de uma crítica à Amazônia construída e objetivada pela recorrente instrumentalidade parcelar da episteme mercantil, mas de uma intervenção intelectual que arranca da incontornável e necessária raiz ontológica da Amazônia, contra a qual incidem os efeitos deletérios da barbárie do capital, legitimada e escamoteada pela episteme da resignação conceitual, não raro emoldurada de sustentabilidade. A afirmação da natureza ontológica do conceito significa, no caso desses irredentos ensaios, dar visibilidade epistêmica ao saber tradicional da Amazônia indígena-cabocla

04. Segundo Olgária Matos, “a competição talvez possa minorar o preço das mercadorias, mas certamente piora os homens” (2006, p.77) Ao que acrescento: tanto quanto as inteligências que deveriam revigorar as Academias. Conceitos podem sempre se revestir de muitas coberturas semânticas. Ao sentido dado é igualmente possível impor deslocamentos. Palavras, ainda que não sejam a instância determinante a garantir o solo da transformação - pois contrariando a consigna divina do Verbo primordial defendendo o primado ontológico do ser sobre o conhecer -, são sempre imprescindíveis ao embate transformador, sobretudo por meio do processo de desreificação conceitual. Conceitos também funcionam como estratégias. Só haveria univocidade conceitual se o mundo fosse um monopólio semântico. Do contrário, por que haveria Aristóteles de indicar a necessidade de dizer o mundo de diferentes formas? Como não sou cientista nem filho de, menos ainda defensor de aposentos conceituais, desobrigo-me nestes ensaios de pensar conceitos sob a canônica procrústica que hoje segmenta as capitâneas acadêmicas.

05. A canoa, a casa e a rede, a despeito de sua funcionalidade cotidiana - e o sujeito dessa escrita reconhece e muito deve de sua leitura do mundo à relação de conforto e despojamento que o último elemento dessa tríade proporciona, sobretudo por sua maleabilidade - são aqui convocadas, sobretudo a rede, como conceitos-estratégias. Aposto na força heurística que se oculta nessas três singularidades carregadas de universal, como reconheço que tal pretensão não é da ordem do instituído, o que demanda ir à arena teórica para construir e garantir seu estatuto epistêmico. Posso, para isso, não contar com o beneplácito da Academia e de seus ritos. Poderia, creio, ser desautorizado *in limine* sob a alegação de adulterar ou rebaixar a requerida seriedade epistemológica de um trabalho de pretensões acadêmicas ao recorrer e mesmo transigir com a indolência poética da imagem e da lentidão impossíveis de serem dissociadas da canoa, da casa e da rede do mundo indígena-caboclo da Amazônia. A Academia, afinal, move-se pela pressa. Espero poder explicar o recurso à aparente moleza dessas singularidades empíricas, convertidas em conceitos, como forma de dar inteligibilidade a uma leitura epistêmica da Amazônia.

06. Sim, a canoa, a casa e a rede, nessa ordem, a indicar tanto o movimento físico da canoa a casa e desta à rede quanto o deslocamento metafísico implicado nessa tríade. Em Heidegger, seria o percurso distintivo do ôntico ao ontológico. Mas essa dualidade é impossível no mundo indígena-caboclo da Amazônia. Nesse mundo o ôntico ou o aparente é indissociavelmente ontológico e essencial. Nele é inaplicável a tese heideggeriana do esquecimento do ser. Seguramente não haveria ciência moderna sem o alicerce da dicotomia cognitiva (e sempre problemática) entre o ôntico e o ontológico, entre a aparência e a essência, entre o sensível e o inteligível. Mas seria o mundo da Amazônia redutível a esse modelo? Haveria justiça cognitiva numa apreensão epistêmica que pretendesse objetivar (como de fato o faz) o saber tradicional da Amazônia como um saber restrito ao código do que é aparente, superficial, destituído de estatuto ontológico?

07. Se toda ciência fosse realmente cosmologia, como assegura Karl Popper (s/d, p. 18/44), penso que a grande interrogação cognitiva não poderia se limitar apenas à suposta origem humana do conhecimento ou a questões, conforme o mesmo Popper, sobre o que é o conhecimento? O que significa o conhecimento? Segundo o epistemólogo da falseabilidade como critério de cientificidade, pensar o conhecimento

de forma abrangente, não exclusivamente humana, implicaria partir de uma proposição trivial, tal como: “*os animais podem saber coisas*, que eles *podem ter conhecimento* (grifos do autor). Por exemplo, um cão pode saber que o seu dono regressa a casa, nos dias de semana, por volta das seis da tarde” e essa atitude canina é objetivamente indicativa aos seus amigos de que está à espera do dono naquele horário. Para Popper, esta simples proposição, de que “*os animais podem saber coisas*” significa uma completa revolução na “teoria do conhecimento tal como ela ainda é largamente ensinada”. Esse conhecimento de extração não humana, e invisibilizado pelas lentes da ciência, não é de modo algum estranho à percepção do conhecimento tradicional do ser social indígena-caboclo. O ser natural da Amazônia é constitutivo ontológico do conhecimento do ser social da Amazônia.

08. O antropocentrismo vê a natureza como lugar da insensibilidade e da indiferença. Ao pensar o *logos*, Heráclito não o dicotomizava da *physis*. O filósofo do devir concebia o *logos* como inteligência universal que presidia todas as coisas, ao contrário, portanto, do bom senso cartesiano, restrito à *res cogitans*. A ciência, na verdade, investiu contra o bom senso ao subtrair sensibilidade à natureza. Oscar Wilde, a quem seria um contrassenso identificá-lo a Descartes, estranhamente investe contra a natureza: “a natureza é tão insensível! Eu sinto, quando passeio por este parque, que Ela faz tanto caso de mim, como do gado a pastar no declive ou da flor a desabrochar num fosso. É bem claro que a Natureza repele a Inteligência” (1994, p. 26). Ao dar máxima e destrutiva materialidade à dicotomia da ciência cartesiana, o sistema do capital permanece míope aos sinais de exaustão que a natureza emite em escala global.

09. Sob o sistema do capital o parasitismo prevalece sobre a simbiose. O que é o capital senão o mais abrangente e poderoso sistema de parasitismo? Na Amazônia, cujas tradicionais formas de produção da existência social sempre se caracterizaram por um regime de simbiose entre natureza e cultura, é sob a intervenção do capital que vamos perceber o progressivo e largo desequilíbrio dessa relação, presidida a partir de então pelo domínio programado do parasitismo sobre a simbiose. Conceitos vindos do mundo da biologia, parasitismo e simbiose sofrem a partir da consolidação e expansão do modo de produção capitalista uma inflexão até então desconhecida pela história humana. Esse par biológico, mas com reconhecida cidadania epistêmica no campo das ciências sociais, também nos ajuda a compreender a relação entre o regime da

tecnociência, sobretudo sob o sociometabolismo do capital, e o regime do saber indígena-caboclo da Amazônia. Sob essas duas formas de inteligibilidade, natureza e cultura na Amazônia indicam, igualmente, dois modos antagônicos de racionalidade: a prevalente racionalidade instrumental, que dissocia sujeito e objeto, e opera pelo parasitismo, e o saber indígena-caboclo, alheio à dissociação, simbiótico, mas progressivamente desagregado pelo capitalismo parasitário, que hoje espalha e aprofunda suas raízes biocidas sobre o complexo da Amazônia.

10. Canoa, casa e rede na Amazônia. Essa tríade, apesar da possível não recepção por Hegel - porque como singularidades empíricas, estariam próximas demais àquela etapa da razão enredada no que ele definia como certeza do sensível - nele se inspiram. O autor da *Fenomenologia do espírito* relutaria em conferir à canoa, à casa e à rede o estatuto heurístico que essa tríade adquire nesses *Ensaio*s, com maior incidência na rede, por força do contraponto a Procrusto. Ainda que dialogando com Hegel lhe dissesse que a rede é a forma pela qual o pensamento indígena-caboclo da Amazônia, na imobilidade da casa, continua pelo espírito o movimento material da leveza da canoa, não estaria seguro de convencer o mestre de Jena a desviar-se do percurso sistêmico-progressivo a que submete sua idealista dialética do espírito. Isso em nada faz diminuir meu apreço ao seu pensamento, não-somente pela recomendação marxiana de que não se deveria tratá-lo como um “cachorro morto”, mas porque o considero dialeticamente incontornável, inclusive pelas suas contradições. Para concluir essa digressão que já se faz longa, peço vênias aos examinadores para confessar o prazer que teria de participar de “uma espécie de sociedade dos amigos materialistas da dialética hegeliana” acalentada por Lênin e lembrada por Lukács em seu prefácio de 1922 à *História e consciência de classe* (2003, p.57).

11. Mais do que um traçado físico a perfazer um bem utilitário, a rede é um *locus* de remissão espiritual. Sua mobilidade e maleabilidade fazem a ponte entre o sensível imediato do movimento e o mundo das mediações mítico-sapienciais da alma indígena-cabocla da Amazônia. Sob esse aspecto, acredito que, bem mais que em Hegel, é no obscuro Heráclito que essa alma e a rede podem afirmar seus constitutivos ontodialéticos, haja vista a abundante presença da *physis* nas metáforas dialéticas do ontólogo de Éfeso. Somente a rede, nunca o leito de Procrusto, poderia ensejar a simbiose epistêmica entre Heráclito e a cosmologia indígena-cabocla. Entre ambos

medeia o vir-a-ser que inclui a identidade na unidade do diverso, à diferença de Parmênides e do leito uniforme de Procrusto, em que a Amazônia seria a unidade do idêntico, a prefigurar a episteme instrumental que hoje demarca o corpo e a alma da Hiléia pela associação entre conhecimento e barbárie. Em seu devir unidual, a Amazônia hoje se situa na arena de duas epistemes de força e efeitos desiguais: a episteme que pode ser representada pela sabedoria da rede indígena-cabocla e a do cientificismo objetivante do leito de Procrusto. Se na Hélade a ação de Procrusto limitou-se ao referencial mitológico, na Hiléia a sua intervenção, potencializada pelo referencial operatório-mercantil da razão, se traduz nos efeitos predatórios da onipresente barbárie, a desfigurar seu mundo. Por ser da ordem da diversidade e não da uniformidade, a Amazônia não pode ser compreendida em sua unidade de aparência uniforme mas profunda e radicalmente complexa sem que a tecnociência, mais afeita ao leito que à rede, reconheça o estatuto heurístico da sabedoria indígena-cabocla.

12. A certeza objetiva é sempre o erro primeiro. Se o conhecimento se determinasse pela medida da proximidade seríamos transparentes a nós mesmos. Segundo Bachelard, “nada nos é plena e definitivamente dado, nem nós a nós mesmos” (2008, p. 77), o que de algum modo vai de encontro ao conhece-te a ti mesmo socrático. Ao instalar-se na medida da certeza, o ideal do empiricamente observado, recorrente em tantas intervenções cognitivas sobre o mundo da Amazônia, subtrai ao conhecimento a experiência do erro, considerada por Bachelard “a primeira e mais essencial função da atividade do sujeito” (idem, p.79). A ameaça maior sobre a Amazônia deriva, em grande medida, da falta do espírito de erro. É sobre essa carência epistêmica que se arma o leito de Procrusto. É na falta da dúvida que o sujeito se submete à “servidão empírica”, conceito que retiro do repertório bachelardiano, a indicar uma objetivação não afeita a por em dúvida suas certezas. A servidão empírica, mesmo que instalada no sujeito, é invariavelmente menos danosa a este que à realidade inteligida. Diante de tantos erros e equívocos, com perversos e irreversíveis danos ao mundo da Amazônia, sempre legitimados pela arrogante e surda certeza da tecnociência - e bastaria aqui mencionar, pela sua monstruosidade irracional, a Hidrelétrica de Belo Monte no rio Xingu -, é sob todos os aspectos inadmissível não se colocar em xeque o dogmatismo venal desse procrustiano modelo de racionalidade, sobretudo por sua indissociabilidade atroz ao expansionismo sociometabólico do capital. O silêncio da inteligência e a passividade dos que sabem, podem e se calam, beiram à delinqüência, inclusive acadêmica.

13. Desde suas origens pré-socráticas, notadamente em Parmênides, quando já se estabelecia a protodivisão entre *dóxa* e episteme, erro e verdade, aparência e essência, a ciência ocidental se foi constituindo sob a pretensão de inteiramente depurar-se do erro. Com a vênia de Bachelard, temos aí o nascimento de outra servidão, a metafísica, a subtrair ao sujeito o estatuto epistêmico do erro. O mundo da Amazônia, índio e caboclo, desde que sobre ele deitou raízes a episteme moderna, foi e tem sido objetivado sob a economia cognitiva dessas duas servidões, a empírica e a metafísica, cujas marcas delinquentes há séculos vêm agredindo o devir da natureza-cultura da Hiléia. Aparência e essência, ainda que objetivadas sob o registro do divisível, nunca se dão ao sujeito sob forma de distinção cartesiana. No entanto, sob essa medida, o acesso à essência racional seria uma prerrogativa epistêmica do *cogito* ocidental, enquanto ao saber índio e caboclo restaria somente o acesso à aparência sensível. Paradoxalmente, muitas das objetivações produzidas sob a canônica da tecnocientificidade, e em flagrante agressão a Popper, para citar outra referência epistêmica nesse campo, invariavelmente escorregam na aparência tão facilmente imputada ao saber indígena caboclo. É cada vez menor o tempo entre o sobrevôo do cientista, rápido e pós-moderno, no mundo da Amazônia e tese *summa cum laude* festejada nas soberbas e assépticas Academias.

14. A despeito das disputas semânticas - porque por mais impositivo que se faça, o campo da significação não pode elidir sua gênese social, nem sustentar-se no monopólio da lógica - a metáfora da rede e da cama nos ajuda a dirimir as armadilhas epistêmicas que tentam enredar a Amazônia. Figura de duvidoso caráter e ciosa da vontade de mesura - tão a gosto e funcional à produção capitalista - Procrusto, alheio à maleabilidade da rede e preferindo o leito a esta, instalou-se solitário em morada à beira do caminho entre Mégara e Atenas. Segundo nos relata o mito (cfr. Grimal, s/d, p.396), ele dispunha de dois leitos, um maior e outro menor. Sempre que possível, oferecia hospedagem aos passantes a quem invariavelmente obrigava deitar-se num dos leitos. Aos de maior estatura oferecia o leito menor, amputando-lhes os pés para que coubessem no leito; aos de menor estatura, oferecia o leito maior, esticando os infelizes para que ocupassem todo o leito.

15. Entre os leitos da Hélade e as redes da Hiléia, mais do que uma simbologia, o que temos é a ação de duas medidas epistêmicas. De origem indígena e por força de

sua multiutilidade, inclusive como meio de transporte, a rede recobre toda a Amazônia. Ao contrário da inflexibilidade física do leito, a que o corpo se deve amoldar, na rede a geografia se define pelo espaço da corporeidade. Mobilidade imóvel, a rede é a imagem sensível do tempo e a abstração física do espaço. O leito é da ordem do estável, refratário ao mutável. É a identidade carente de diferença, porque nela o diferente deve se amoldar sob o sacrifício do que lhe constitui como diferença identitária. Procrusto é o método positivado pela imutabilidade. Imune ao diverso, ele é o *a priori* formal e dogmático que abomina e elimina tudo que transborda a rigidez de seus limites.

16. Ao tomar a rede, última unidade dessa tríade (a casa, a canoa e a rede) como estratégia conceitual para pensar o mundo da Amazônia, demarcado que é pela intervenção da barbárie e da episteme, não passa pela intenção do sujeito desses ensaios estabelecer dicotomia nem epistêmica nem moral entre a rede e o leito. Nenhum, rede e leito, é lugar ontológico do bem ou do mal. Há bens e males igualmente carregados de malefícios e benefícios. Numa e noutro, na rede e no leito, podem habitar ambos. Afinal, conceitos e coisas, são da ordem da finitude. Ao contrário do princípio metafísico da unidade simples, verdadeira e imutável do ser divino, conceitos e coisas são antes unidades de composição, pertencentes ao mundo humano, não submetidas, portanto, a uma determinação ontológica essencial. Se alguma determinação lhes cabe, aos conceitos e às coisas - e aqui penso na tríade, sobretudo na rede - será a da ordem do devir histórico e social.

17. A propósito desse enredo epistêmico, valho-me de um dos meus santos de devoção profana, Walter Benjamin, que a contrapelo (para lhe ser conceitualmente fiel) de Procrusto, não vê a cama como lugar do reducionismo objetivante, mas antes como espaço cosmopolita de prazer e contradição, em que livros e putas podem conviver: “Livros e putas podem-se levar para cama. Livros e putas entrecruzam o tempo. Dominam a noite como o dia e o dia como a noite. Ao ver livros e putas ninguém diz que os minutos lhe são preciosos (...)” (1987, p. 33). Está fora de meus propósitos vincular o autor, refratário que era a modelos e ao saber indexado, a algum intento hermenêutico modelar. No interior desse exercício imodelar e dialético lembro que a imagem da rede não se determina exclusivamente pela ontologia do prazer, porque ao ser moldada sob a indústria do valor de troca, reveste-se de uso predatório e ictiofágico, a dizimar irracionalmente os recursos pesqueiros da Amazônia, arrastada pela ganância

do excedente. A essa rede e outras mais que enredam a Amazônia, o permanente e irredento combate.

18. Desconfio serem poucos os povos indígenas do Brasil e da Amazônia em que a rede seja um elemento estranho. Os Mura-pirahã, subgrupo da nação Mura, habitantes dos rios Maici e Marmelos, na bacia do Madeira, seria uma exceção, dado o hábito de dormirem em esteiras. Este traço cultural indicaria uma possível descendência desse povo guerreiro à nação incaica, no Peru, que também desconhecia a rede. Segundo Lourenço Amazonas (1852), é provável que os Mura tenham emigrado do Peru por resistirem à legislação dos Incas. Em sua *Viagem Filosófica* Alexandre Rodrigues Ferreira (2008, p. 214) anota que “as redes em que (os Mura) dormem são meras fibras das entrecascas das árvores”, o que poderia ser um indício de que essa valente nação ainda não havia de todo assimilado a rede ao seu universo técnico e cultural. Mesmo que fiquemos no campo das probabilidades históricas, temos aí somente indicações exceptivas, longe de negar a universalidade da rede entre o mundo indígena da Amazônia. Lourenço Amazonas, já referido, chega a declarar que os Mura, por serem “vagabundos”, moravam em canoas.

19. A rede figura como um universal empírico do mundo da Amazônia. Está em muitos relatos de viajantes. Tomo aleatoriamente aqui as ricas e descritivas observações de Robert Avé-Lallemant (1980, p. 114-115), na segunda metade do século XIX: “Uma coisa porém, não pode faltar numa verdadeira oca de tapuia: a imprescindível, a famosa rede!”. Chega a designá-la como “encantadora rede-cama que se baloiça no ar”. De pouco volume, prática e maleável, é descrita como “uma cama portátil, ocupando o menor espaço possível. Algumas de fato caberiam no bolso”. Bem coletivo e a todos acessível, obtida a preço “barato (inclusive) ao longo do rio”, as redes comuns “são oferecidas à venda e encontram-se sempre em muitas lojas no Pará”. Não escapa ao relato de nosso estrangeiro o conforto que a rede proporciona a quem, depois do fatigante trabalho, “se acerta em deitar-se obliquamente e estender-se comodamente nelas” e desfrutar como em “camas suspensas e baloiçantes de uma “dormida (...) muito fresca e agradável”.

20. Foge a mim a competência de elaborar uma etnografia da rede e não é o que move sua recepção nesses ensaios. Como conceito-estratégia, a mim interessa a

rede como metáfora de medida epistêmica amazônica contraposta ao enquadramento objetivante e instrumental do heládico leito procrustiano. Por que a este somente pode ser conferido estatuto epistêmico? Submetidos ao determinismo genético, os conceitos perdem potencial operatório e cognitivo. A quem cabe determinar o que pode ou não dizer um conceito? Não desdenho das convenções canônicas, pois que o mundo seria um caos maior do que é se cada um criasse suas próprias convenções. O perigo é fixar-se na falsa segurança de suas fronteiras, subtraindo aos conceitos a necessária inventividade. Seria a rede apenas um elemento empírico, utilitário, singular, destituído da heurística universal a que a episteme moderna associa ao leito? É por discordar desse regime de monopólio cognitivo que reclamo aqui o direito de igualdade de cidadania epistêmica à rede.

21. Sob a ótica de Procrusto rede e leito podem indicar duas vias de apreensão do ser. A primeira, pela rede, limitar-se-ia a captar somente a aparência e o enganoso do real. À segunda, superior, pertenceria a exclusividade do acesso à essência e à verdade. A primeira, heraclítica, estaria presa das aparências e do mutável. A segunda, parmenídica e asséptica, elevar-se-ia à essência do real imutável. Penso que não se pode pensar ontologicamente a constituição essência-aparência da realidade sem o exercício do negativo da dialética. Do contrário, como escapar ao positivismo mecânico dessa quase incontornável e falsa dualidade? É sempre um desafio de monta epistêmica eximir o real da dicotomia objetivante com que o sujeito moderno tende a representá-lo. De quantas projeções (ditas científicas) se constitui o mundo da Amazônia? A dicotomia cognitiva pode melhorar o “desempenho” objetivo do sujeito, mas seguramente sacrifica a realidade observada. Por isso, a rede aqui comparece pela força, resistência e maleabilidade que dela podemos inferir e alçá-las a estatuto epistêmico como forma não propriamente de fixar lugares epistêmicos irreconciliáveis, mas para insistir que a episteme do leito nunca conhecerá a Amazônia profunda sem o concurso da rede sapiencial do mundo indígena-caboclo.

22. Desde Descartes, a grande marca do projeto científico moderno, exacerbado pelo otimismo positivista do século XIX, foi o de reduzir à natureza, humana inclusive, à condição de fenômeno quantificável e limitado pela esfera do ôntico. Esse empreendimento, mais que subtrair à finitude seu constituto ontológico, imprimiu ao mundo a analítica da fragmentação. Sob a euforia da resposta positiva

abateu-se o silêncio ontológico sobre a pergunta. Como não é da ordem da natureza dar saltos (*natura non facit saltus*), nem pode a ciência lhe dissipar a força do devir, é impossível impedir a irrupção do necessário e do contraditório: pois a pergunta ontológica calada pela arrogância do cientificismo afirma-se nesse início de milênio pela reviravolta protagonizada pelo mundo natural. No centro dessa reviravolta o mundo da Amazônia parece recolocar a lapidar e enigmática questão do velho e sábio Anaximandro de Mileto na talvez única sentença que a história lhe conservou: “todas as coisas se dissipam onde tiveram sua gênese, conforme a necessidade; pois pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo”.

23. Cara e essencial à tradição dialética do pensamento, a totalidade só teria a perder muito de seu fôlego heurístico se admitisse o leito como fundamento de sua intelecção do real. Ainda que sob outro referencial de inteligibilidade, Platão já admitia ser impossível a totalidade fora da ciência dialética. É dialético, insistia Platão (cfr. 1987, p. 356) quem for capaz de ver o todo, se não for, não o será. Ao contrário do que pensa o modelo instrumental de cientificidade, que vê na estrutura mítico-perceptiva indígena-cabocla um saber preso ao mundo empírico e, por isso, destituído do exercício da totalidade, é preciso reconhecer o equívoco dessa classificação, pois como chegariam essas imemoriais formas societárias a elaborar complexos sistemas de explicação e compreensão do mundo, a que designamos como intelecção mítica, se não fossem capazes de transcender o que Hegel definia como certeza do sensível? A totalidade do real sempre excede o todo da objetivação possível. A rede nos indica esse itinerário dialético da totalidade, pois mesmo por ela envolvido, o corpo não perde a geometria de seus contornos. Diante da aparência simples do traçado da rede, em sua totalidade trançada e flexível, o ser não se retrai, porque nela a episteme não se move pela fragmentação analítica.

24. Sob esse aspecto a medicina moderna pode nos dar a medida da diferença entre o leito e a rede. Ninguém é todo num leito. Nele, se houver cura, será sempre à custa de algum sacrifício. Pode o ser da Amazônia confiar na cura civilizatória prometida pela economia do leito procrustiano? A tragédia da ferrovia Madeira-Mamoré nos inícios do século XX pode ser tomada na Amazônia como paradigma da mortalidade do leito sob as promessas do progresso redentor: entre os povoados de Santo Antônio e Porto Velho foi construído o hospital da Candelária cujos 300 leitos

logo se mostraram insuficientes diante “dos destinos dos milhares de miseráveis que morreriam sob os trilhos da obra fantasmagórica”, conforme nos atesta Francisco Foot Hardman (1988, p. 21). Num raro registro fotográfico da época vê-se uma das enfermarias em que da carreira de leitos cheios de trabalhadores adoecidos pelo progresso podemos deduzir a indissociável barbárie que remonta a Procrusto e promete a cura ao preço da morte em escala industrial.

25. Sem Heráclito o *logos* da Hélade estaria enredado nas armadilhas epistêmicas da tradição procrustiano-permenídica. Conhecesse os rios da Amazônia, o notável obscuro de Éfeso não resistiria em alargar o sábio repertório de sua ontologia dialético-metafórica. Tanto quanto o rio, o vir-a-ser da rede iria compor sua ontologia amazônica. Diante de Heráclito não menos que Hegel dizia ver terra, terra firme, e confessava não existir nenhuma frase do sábio dialético que ele não houvesse integrado à sua Lógica. Imóvel, de limites medidos, o leito procrustiano jamais poderia ser heraclítico. Sua arquitetura, com ou sem a anuência do protofilósofo da identidade, será sempre parmenídica. Se lhe houvesse dado conhecer, Heráclito preferiria a rede ao leito, mais ainda se em lugar das altitudes e do clima arejado da Hélade houvesse nascido na planície quente e úmida da Hiléia.

26. Assim como Platão afirmava ser o tempo a imagem móvel da eternidade, a rede que compõe o espaço da casa indígena-cabocla poderia ser definida como uma canoa a mover-se imóvel sobre o banzeiro do tempo. Tecida de vir-a-ser e identidade receptiva à diferença, a rede prefere sacrificar-se a mutilar o corpo daquele a quem oferece abrigo. Submetido ao leito do capital, que converte os rios em leitos assoreados e submete a floresta à medida uniforme do jardim nazista, não é apenas o mundo da Amazônia que sucumbirá à voracidade do capital, mas a integridade mesma do sistema Terra. Como pouco sabemos do que pode a natureza, não é de todo implausível que no médio ou longo futuro, e seguramente sem o nós da filiação prometéica, outra Amazônia poderá ressurgir das cinzas do capital. Se a Amazônia já existiu sem o nós, por que não haveria de subsistir a nós?

27. Alçada a estatuto epistêmico, a rede dialetiza a relação sujeito-objeto. Mas esse modelo é seguramente desautorizado pelo imperativo do *a priori* kantiano. Porque sob esse imperativo toda ordem emana do sujeito; ao objeto só resta o estatuto da

desordem e da barbárie. Tudo que no objeto for alçado ao patamar superior da ordem, negadora do caos, o será pela intervenção soberana do sujeito. Desde Kant, a episteme ocidental se estabeleceu sob a primazia cognitiva do sujeito sobre o objeto. Ainda que no plano formal, em que o sujeito é sempre um sujeito abstrato, imune às determinações que demarcam o sujeito do conhecimento como sujeito social, já temos em Kant a inflexão epistêmica decisiva que porá o pensamento ocidental no paradigma procrustiano do sujeito, abstrato num primeiro momento e instrumental sob força da produção mercantil capitalista. Abstrato ou instrumental, sob a regressividade inexorável do progresso, avança sobre a Amazônia o deserto procrustiano do leito, a expropriar índios e caboclos do ancestral direito à rede.

28. Sem Procrusto não haveria razão instrumental e sem esta seria impossível erguer-se o império do capital. Procrusto é o protocapitalista. Nele já se prenuncia a serialidade lógica da produção. Enquanto o leito capitaliza e reduz o objeto à representação, a rede é anticapitalista e da ordem da apresentação. Antes de representar, e não temos como escapar a esse exercício, deveria o sujeito esforçar-se por conter esse ímpeto primeiro da razão, e permitir ao que designa como objeto o não menos necessário e saudável exercício da apresentação. Diferentemente do leito, a episteme da rede não é imperativa, nem define um regime de sujeição, nem do sujeito sobre o objeto, nem deste sobre aquele. Sob o regime do leito, como bem indica a lógica de Procrusto, sujeito e objeto serão sempre objeto para uma medida. É sob esta medida epistêmica, técnica e científica que a Amazônia como devir natureza-cultura tem sido pensada, objetivada e funcionalizada. Trata-se da medida do capital, movida pela desmesura do valor de troca. Ao contrário do parasitismo do leito, a axiologia da rede indígena-cabocla da Amazônia define-se antes pela simbiose do valor de uso. É difícil caminhar com leitos às costas. Um clássico exemplo de aplicação da epistemologia procrustiana na Amazônia ocorreu com projeto de Henry Ford de racionalizar o plantio de seringueiras. Guiado pelo valor de troca, em vista da máxima e serial produção de látex requerida pelo capital e inviável na cultura do extrativismo, esse malogrado projeto - uma forma de vingança da natureza - imaginava que seria possível isolar o plantio das seringueiras da rede biodiversa em que elas vicejaram na Amazônia. Sozinhas e desamparadas no leito, não tinham como se defender das pragas a que, em seu hábitat natural, podiam resistir, sobretudo por força da solidária e multidiversa presença da fauna e da flora.

29. Mais do que dialetizar distintas medidas epistêmicas, redes e leitos indicam vias ontológicas de apreensão do ser. É difícil pensar o leito fora do limite e da compressão do objeto, como da rede é impossível dissociar o regime da *distentio*, tanto da alma quanto do corpo. Sobre a unidualidade Amazônia, sobre o devir da sabedoria índia e cabocla que nela se constituiu, é incomensurável o que permanece alheio à limitada apreensão procrustiana. Na episteme instrumental procrustiana do leito o objeto é sempre a medida cognitiva do sujeito, porquanto é da ordem do leito reduzir (ou sacrificar) o objeto à positividade da consciência operatória. Reconheço que os métodos são imprescindíveis, mas não se deve sacrificar a realidade para salvá-los. Quando trabalhados como estratégia de objetivação da realidade, portanto fora dos limites procrustianos da reificação, podem alargar e aprofundar o conhecimento do mundo, e dos mundos de que é feito o mundo da Amazônia.

30. Procrusto e Prometeu são duas faces da mesma moeda. A linha de produção prometeica se define pelo concurso do método procrustiano. O tempo da unidualidade natureza-cultura da Amazônia é incomensurável à pressa e ao produtivismo que regem a cronologia prometeica. Quando ao tempo se expropria o conteúdo ontológico só nos resta uma duração formal. É quase impossível faltar tempo ao mundo indígena-caboclo. Nesse mundo, o tempo é o espaço do usufruto, o que é impensável no ritmo e na escala da produção capitalista. Não disponho de nenhum exemplo, lido ou vivido, em que um índio, premido pelo tempo curto, viesse a se fatigar na produção serial de flechas ou zarabatanas sob encomenda apazada. A artesanaria da arquitetura indígena-cabocla está longe de incorporar a natureza pela medida temporal do valor de troca. Canoa, casa e rede valem como valor de uso. E onde reina o valor de uso não há lugar para a venalidade da produção excedente. Mais que objeto de pertença, a casa é cultura como extensão não expropriada da natureza. Por ser livre, a casa não lhe prende nem lhe define os limites da liberdade. E pode haver liberdade na posse? Pode ser livre quem vive em condomínio, quando toda a vida se rege pelo domínio heterônomo da posse?

31. Nietzsche, que muito bem poderia aproximar-se da Hiléia pela via superior da compreensão trágica da Hélade, e mesmo que não o tenha feito, admito como acertado para Amazônia seu reparo à epistemologia funcional dos sistematizadores: é

preciso desconfiar da vontade de mesura que alimenta “a falta de retidão” dos sistematizadores. Hoje, como ontem, a Amazônia continua refém da medida de Procrusto e da epistemologia do parcelamento. Sob o capital multiplicam-se as formas de parcelamento da Amazônia: reservas, áreas ditas de proteção, loteamentos, parques, zoneamentos. Em todas as modalidades é mais forte a instância da posse e da privatização, nunca o sentido ontológico da pertença, indissociado da colocação em que vive o caboclo. Vária e numerosa produção intelectual detém-se a pensá-la sob a medida da razão instrumental. Seu esquadramento como objeto teórico-estratégico, mais do que objetivá-la pela fragmentação epistemológica, termina, como sentencia Edgard de Assis Carvalho, por imprimir à “unidualidade permanente e necessária” (1999, p.114) de seu mundo as marcas da barbárie e da predação mercantil. Afinal, sob a férrea lógica do valor de troca, toda intervenção epistêmica é igualmente um alargamento da barbárie.

32. Multidiversa e complexa em sua constituição biótica e antrópica, a Amazônia em seu devir não se deixa apreender pelo empirismo metodológico que imagina transpor e reduzir sua magnadiversidade a modelos e representações de corte predominantemente quantitativo. Prova disso, quando se pensa numa compreensão transversal da razão, é perceber o quanto falta de Amazônia na vasta construção disciplinar que se fez e ainda se faz sobre seu mundo natural e cultural. Falta à compreensão da Amazônia incorporar o método como desvio, como bem nos ensina a epistemologia benjaminiana, algo próximo do *clínamen* epicúreo. O desvio dessa rota instrumental poderia ensinar recepção epistêmica ao saber tradicional indígena-caboclo. A propósito dessa vontade retilínea e abstrata de sistematizar, vale lembrar a consideração de Nietzsche: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão” (2006, p.13).

33. É sempre difícil ao sujeito da episteme ocidental abdicar da vontade de unidade. Temos sobre nós o peso metafísico, hoje com não menos incidência no físico, dos atributos transcendentais do ser (verdade, unidade e bondade) definidos pela tradição aristotélico-tomista. Sobre o devir da Amazônia, bem sabemos que os efeitos dessa medida atributiva imprimiram e continuam a imprimir suas marcas perversas e delinquentes. Sob o capital, a incidência do dualismo metafísico da imanência e da transcendência amplia e intensifica seu caráter predatório. Isso nos aproxima de

Spinoza, porque para ele sendo imanência e transcendência atributos da mesma substância, há-de se concluir que, quem fere a imanência, fere igualmente a transcendência. Considero nosso herético e preclaro pensador da *Emendatio* como um amazônida *avant la lettre*. Ao tratar a substância como tessitura de mil atributos e, portanto, negar o dualismo cartesiano e dos sucessores da herança instrumental, Spinoza já se credencia ao título de cidadão da Amazônia.

34. Conforme Schrödinger (1997, p.15), “herdamos de nossos antepassados um profundo desejo por um conhecimento unificado e abrangente”, de sorte que, “desde a Antiguidade e através de muitos séculos, o caráter *universal* tem sido o único a que se dá total crédito”. Ainda que pareça incontornável, essa herança cognitiva da Hélade, da ciência adstrita ao universal, que universaliza dessingularizando, deve ser submetida à desconfiança epistêmica. Como oposição à ideia e à vontade de sistema, ocorre-me aqui a experiência do tratado, tão cara a Walter Benjamin, e muito bem materializada por Spinoza, porque sob o tratado a Amazônia una e multidiversa pode ser mais bem compreendida do que sob o universalismo instrumental do sistema, sempre ardiloso em reduzir o singular à observação empírica e dele expropriar seu necessário constitutivo universal. Longe dessa expropriação cognitiva, o saber tradicional da Amazônia intui e experimenta o universal no singular como lugar da imanência e da transcendência.

35. O excesso de iluminação cognitiva que emana do sujeito da episteme moderna igualmente produz zonas de sombra. Restará sempre uma Amazônia invisibilizada e indivisível, que escapa ao foco que ilumina, mas não vê; recorta, mas não totaliza, porque em sua complexidade a um só tempo natural, animal e humana, seu mundo sempre excede a medida, tanto do parcelamento empírico quanto da universalização abstrata. A iluminação por si mesma não indica emancipação. Jean-Marc Lévy-Leblond em seu *A velocidade da sombra* bem observa, por exemplo, que a luz elétrica, “luz do século XX”, é também “cruel e brutal”. Ao grande entusiasmo da década de 1900, alimentado pela eletricidade, seguiu-se também o horror das “lâmpadas nuas nos calabouços, lâmpadas voltadas para os olhos dos suspeitos e choques elétricos para torturá-los, projetores varrendo os pátios de prisão e dos campos de concentração”. Essa forma iluminada de barbárie elevou-se a estatuto de simbologia universal, haja vista, como diz Lévy-Leblond, que “verdadeiros *retornos das chamas* (grifo do autor) continuam alimentando símbolos arcaicos (as tochas e as fogueiras das cerimônias

nazistas, o símbolo do Front Nacional, sem esquecer da tocha olímpica)” (2009, p. 24). Na Amazônia, a luz elétrica muitas vezes é também um difusor da malária, pois com a iluminação artificial o índio e o caboclo alongam o dia e terminam por não mais se recolher à rede e ao mosquiteiro à entrada da noite, horário de maior incidência da picada do mosquito. Como não é difícil também encontrar na Amazônia comunidades às escuras sob grandiosas linhas de transmissão de energia. Barateada pelo Estado, essa energia, tão próxima e distante do caboclo, destina-se a melhorar a qualidade de vida no Japão, para onde segue a preço vil o minério de ferro da pátria amada.

36. A excessiva e arrogante luminosidade científica sobre o mundo da Amazônia continua a produzir sombra e barbárie sobre seu mundo natural e humano. Ora visto como natureza em busca do estatuto da cultura, ora como cultura identificada à barbárie, porquanto circunscrito ao que Hegel denominava de existência limitada à “vida concreta”, ao “presente imediato” e refratário às determinações ontológicas do espírito universal, o mundo da Amazônia, diferentemente do que pensa o reducionismo metafísico hegeliano ou o vigente parcelamento empírico, é constituído e atravessado pela ontodialética da natureza e da cultura. Fora dessa complexa unidualidade a Amazônia se refrata, porque nessa rede de relações, o empírico e o racional, o concreto e o abstrato, o singular e o universal, o imanente e o transcendente constituem um só devir. Fora desses pares não existe Amazônia.

37. Como é próprio da episteme ocidental o querer produzir visibilidade e reduzir o real aos códigos da objetividade, nunca é demais desconfiar e submeter ao regime da dúvida aquilo mesmo que adquire estatuto de visível. Toda visibilidade, mormente a excessiva, implica uma zona de sombras. Bem o adverte Bachelard “que a ciência é ávida de unidade” e “tende a considerar fenômenos de aspectos diversos como idênticos”, de forma a buscar “simplicidade ou economia nos princípios e nos métodos” (1996, p. 20). Menos do que aquela incontornável ao nosso precário aparato cognitivo, a miopia mais danosa que estreita o campo visual da episteme ocidental moderna ao objetivar a Amazônia decorre antes da subjunção ideológico-mercantil que o sistema do capital exerce sobre o processo cognitivo. Viciada pelo valor de troca, essa miopia condiciona mentes, alarga e intensifica seu poder predatório sobre o mundo da Amazônia. Seu *ethos* movente é o da terra arrasada. Há nela uma pulsão de morte enraizada na equação entre conhecimento e destruição.

38. Por ter-se apropriado do monopólio cognitivo da universalidade, a ciência sói descurar na Amazônia do milenar saber da tradição indígena-cabocla. Na Amazônia, muito do que à objetivação da ciência é visto como idêntico e redutível à simplicidade, adquire ao olhar audiente do índio e do caboclo o estatuto de diferença e de complexidade. Nosso olhar por demais viciado de sistema e medida tende sempre a olhar a Amazônia sob as lentes da uniformidade simplificadora. O conhecimento do experiente mateiro, índio ou caboclo, com seu vínculo ontológico ao ser e pensar da Amazônia, sabedor dos segredos da Hiléia, é tão importante quanto aquele produzido sob registro da tecnociência. Não se trata de um conhecimento alternativo, mas vital e indispensável, porque sem o seu concurso a Amazônia permanecerá invisível à tecnociência, que mesmo assim ainda é reticente em reconhecer o seu valor e às vezes até o invisibiliza.

39. Diante da unidualidade de que se constitui a Amazônia, o trabalho epistêmico também consiste em tentar recuperar pela mediação crítica o quanto de visível permaneceu invisível na ordem da objetivação produzida, seja por ter excedido aos limites da objetividade-operação, seja por deliberada opção epistemológica. É próprio da arrogância epistêmica desprezar por inútil o que lhe escapa à objetivação. Por não existir a objetivação, e posto que esta nunca será o resultado da soma mecânica de objetivações, a nenhuma objetivação é dado o direito de desqualificar uma cosmovisão cognitiva por ser diferente. Desde Popper sabemos que cientificidade não é necessariamente critério de verdade. O trabalho crítico no mínimo deveria residir em perceber o descompasso epistêmico entre uma Amazônia construída e parcelada pela visibilidade disciplinar e outra Amazônia invisível e real que permanece refratária a este modelo de inteligibilidade.

40. A Amazônia em sua face índia e cabocla situa-se, de um lado, numa zona de conflito entre a menoridade epistêmica atribuída ao seu saber tradicional e fixada pela barbárie; e de outro, pela cidadania cognitiva de um modelo explicativo ainda em processo de afirmação. A Amazônia não é um objeto epistêmico, menos ainda um conceito. Não existe ciência da Amazônia. Seu mundo é uma materialidade físico-espiritual tecida de múltiplas manifestações à espera da síntese que, por força de seu devir, se dissipa e se reconstitui em novas teses a serem alcançadas por necessárias

antíteses. Sua unidualidade, (ou omnidevir natural e cultural) é sempre refratária ao monopólio epistêmico, notadamente àquele de matriz analítico-instrumental que, desde Descartes, passou a presidir a nunca resolvida relação sujeito-objeto, invariavelmente balizada pelo domínio cognitivo do sujeito sobre o objeto. Diante da Amazônia o conhecimento é mais que a relação sujeito-objeto. Naquilo que a episteme vê como objeto sempre se oculta um mundo de sujeitos.

41. O devir da racionalidade enseja variegadas formas de exercício, mas nunca se reduz ou se identifica a nenhum modelo explicativo. No Ocidente o paradigma operatório arrogou-se à condição de cientificidade modelar da razão. Nesse paradigma, muito inflado de sujeito e pouco receptivo ao objeto, a ciência já não é uma, mas *a* expressão da racionalidade. Mas se é da ordem da razão histórica reabilitar ou inventar conceitos e estratégias de percepção da realidade, por que a Amazônia não tem direito, sem negar a tradição tecnocientífica, de postular-se pela tradição sapiencial indígena e cabocla? Ao relacionar as quatro fontes da ignorância em seu *Opus maius*, Roger Bacon apontava os disfarces da ignorância aliados à ostentação do saber aparente como o que há de mais nocivo e vergonhoso no processo do conhecimento: trata-se “de um animal particularmente feroz, que devora e destrói todas as razões”, sustenta Bacon. A pior das ignorâncias é a ignorância arrogante.

42. Se nestes ensaios me utilizo do duplo qualificativo indígena-caboclo como uma estratégia conceitual em construção para postular cidadania epistêmica a uma Amazônia adrede invisibilizada por um modelo cognitivo excludente, não o faço pela ausência de outro conceito de melhor estatuto teórico, mas antes por nele perceber um potencial heurístico ainda não reconhecido pela cultura acadêmica. Conceitos não são reificações procedentes da ordem suprassensível, mas estratégias construídas pela razão histórica. Aqui, com as devidas ressalvas epistêmicas, faço minha a resposta de Michel Serres à oportuna indagação do professor Edgard de Assis Carvalho ao ser por este questionado sobre o uso do conceito de mestiçagem, considerado pejorativo, invariavelmente associado a formas conservadoras de interpretação e objeto de desprezo por parte do público acadêmico: “É por isso, dizia Serres, que uso a palavra mestiçagem como um conceito filosófico maior, ou seja, eu o pego na rua, isto é, em seu estado pejorativo e lhe confiro uma função de modelo” (1999).

43. Sem transferência de responsabilidade a Michel Serres, tomo o qualificativo indígena-caboclo como conceito-estratégia de objetivação dessa Amazônia que ainda reputo indígena, cabocla e irredenta. Afinal, mesmo que em largo processo de urbanização ao arrepio do mínimo exigido pela cidadania, ainda custa-me admitir que a Amazônia já tenha sido expropriada de sua ontologia indígena e cabocla. Mais do que o etnológico - que para muitos é impermeável ao ontológico e tanto mais ao dialético - interessa-me aqui afirmar o estatuto ontológico e dialético dessa Amazônia. O que pode ser afirmado de Amazônia fora da ontologia indígena e cabocla de seu ser social? Para isso serve-me mais a contribuição lukácsiana do que muito da vasta objetivação antropológica que se tem feito sobre a Amazônia. Para além do etno e do linguístico, há um incontornável substrato ontodialético a sustentar o modo de ser e de pensar da Amazônia indígena e cabocla.

44. A insurgência da Amazônia indígena-cabocla e seu estatuto ontológico bem podem ser interpretados como o prenúncio da terceira revolução copernicana e, seguramente, antecipatória de uma civilização ambiental, o que definitivamente estava fora do horizonte abstrato e formal da razão kantiana. A Amazônia indígena-cabocla não é uma, mas várias. Seu mundo, ontem como hoje, palco de recorrentes formas de barbárie, é incomensurável à medida do prevalente modelo instrumental da episteme moderna, que não o percebe senão como objeto de intervenção cognitivo-mercantil. Nesse regime disciplinar que dicotomiza natureza e cultura só cabe reconhecimento ao que se traduz e se amolda ao paradigma da quantificação. Aqui não se trata de recuperar a dualidade kantiana da coisa-em-si e da coisa percebida, do *númeno* e do fenômeno, como se houvesse uma Amazônia em si, sempre inacessível à natureza discursivo-representativa da razão, e uma Amazônia fenomênica e objetivável mediante os elementos a priori do entendimento, mas antes a Amazônia em ser devir unidual.

45. Numênica e fenomênica, a Amazônia é una em essência e aparência, porque sua constituição ontodialética não existe sobre nem sob as determinações de sua unidualidade natureza-cultura, mas por elas permanentemente constituída. Sobre a Amazônia pouco explicita o esquematismo kantiano. Por se constituir de razões históricas, a racionalidade - na pluralidade de suas expressões - sempre excede o caráter abstrato, substancial, unívoco e universal do esquematismo kantiano, necessário, mas insuficiente, por não dar conta nem do incontornável conteúdo sócio-histórico da razão

e menos ainda do caráter sapiencial do modo de ser e de pensar dos povos tradicionais, notadamente e no caso desses ensaios, da mais que milenar tradição indígena e cabocla da Amazônia. Ao contrário do esquematismo formal kantiano, para o qual toda ordem emana da razão abstrata, o cosmos da Amazônia molda e é moldado por uma *ratio* em cuja constituição ontológica habita a unidualidade natureza-cultura.

46. Porque realidade atravessada e constituída de matrizes lógicas e ontológicas que extrapolam o alcance epistemológico e instrumental dos recorrentes modelos de representação e que, por decorrência, permanece sob zonas de silêncio e de invisibilidade, quando não - como hoje ocorre em ritmo global - submetida aos códigos da barbárie mercantil, cognitiva e predatória, a Amazônia hoje se coloca no centro de uma necessária e inadiável virada ambiental e epistêmica. E na raiz dessa virada (revolução) cognitiva está em curso o devir de um modelo insurgente que aponta em simultâneo para a superação da tradicional dicotomia sujeito-objeto e para a dialetização epistêmica do par natureza-cultura. O mesmo modelo instrumental que se move pelo domínio da cultura sobre a natureza, mais do que pensar o mundo da Amazônia como um mundo predominantemente natural, tende a naturalizar a cultura de suas formas societárias identificando-as ao mundo da barbárie. Na Amazônia o capital tem sido pródigo em criar modalidades de certidão negativa como forma de desembaraçar a natureza da incômoda presença indígena e cabocla. Um exemplo desse saneamento ocorre nos fins da década de 1970, quando o Estado ditatorial brasileiro, braço armado do capital e embalado pela crença no progresso, tentou emplacar o projeto de emancipação dos povos indígenas, fez uso de cruel expediente jurídico pelo qual o país, ao desontologizar os índios e tentar num passo de mágica convertê-los em “cidadãos”, definitivamente desobrigar-se-ia de lhes garantir tutela.

47. Para esse modelo insurgente, antidicotômico e de gênese ambiental, a Amazônia indígena-cabocla reponta no século XXI sob o estatuto ontológico de um emergente sujeito epistêmico e - para recorrer à formulação kantiana - prenuncia os indícios de uma terceira revolução copernicana, na qual natureza e cultura convertem-se em unidualidade ambiental. Nessa revolução, a terceira, ousou dizer que por força de seu devir ontodialético a Amazônia índia e cabocla, mais do que adquirir centralidade epistêmica, afirma-se como estatuto ontológico de um novo ser social, assentado na simbiose ambiental entre natureza e cultura e não na dicotomia e no parasitismo da

cultura sobre a natureza - como é da ordem do metabolismo do capital. Se tudo está cheio de deuses, como preconizava o velho Thales, nada do que existe pode existir fora da natureza. Filósofo unitarista e pai da filosofia ocidental, segundo a tradição helênica, Thales é também o protopensador da racionalidade ambiental.

48. Na Amazônia, o excesso de significação produzida pelo sujeito tem resultado no apagamento do mundo indígena-caboclo. Longe de mim qualquer pretensão de prescindir do modo operatório da razão ou de sua incontornável natureza discursivo-objetiva. Pensar para além disso é, no mínimo, querer saltar sobre a própria sombra. No entanto, o mundo da objetivação não é unívoco, porque unívoca não é a razão que o constrói. Aristóteles já percebera a saída para a antinomia epistêmico-objetiva ao intuir que o ser pode ser dito de modo diverso. Sem a crítica, sempre necessária, “a ideia de representação, recorrendo aqui a Paul Ricoeur, corre então o risco de significar demais” (2007, p. 240). E o excesso de significação, penso, pode também jogar mais sombra que luz sobre o que se pretende significar. É o vício epistemológico que todos herdamos da modernidade: a vontade de significação (que não está distante da vontade de verdade nietzscheana) quase sempre nos leva - como sujeitos epistêmicos que somos - a sacrificar o objeto para que reine o sujeito.

49. Nas questões epistemológicas está em jogo a equidade cognitiva entre o espaço-tempo do sujeito e o espaço-tempo do objeto. A razão não é um ente soberano. Nela tudo é história, tanto a memória quanto o esquecimento. E se recorro novamente a Ricoeur quando nos afirma que “é no caminho da crítica histórica que a memória encontra o sentido da justiça” (2007, p. 507), é porque acredito que o mesmo procedimento vale para a ordem da representação. A crítica baconiana aos *idola theatri* já nos alertava sobre os excessos e o falseamento da representação, sobretudo quando o objeto representado o é em detrimento ontológico do que lhe constitui. Toda representação é de algum modo subtração. À natureza é um direito retraindo-se ao conhecimento, inclinar-se ao ocultamento, segundo Heráclito. Em oposição à investida antropogênico-cognitiva do bispo Berkeley, para quem a condição de ser é ser conhecido, dissecado, representado, é no *logos* heraclítico que a Amazônia pode encontrar uma natural salvaguarda epistêmica.

50. A lógica do colonialismo epistêmico implica sempre que o retrato do colonizado seja precedido pelo retrato do colonizador. A barbárie do neocolonialismo epistêmico desnaturaliza e despersonaliza. A esse processo, do colonizador sobre o colonizado, Albert Memmi chamava de a *marca do plural*: “O colonizado (aqui penso no índio e no caboclo da Amazônia, tanto quanto a natureza) jamais é caracterizado de maneira diferencial: só tem direito ao afogamento no coletivo anônimo” (p. 81). Se o aluno indígena não vem à aula, não se pergunta o motivo nem será admissível que algo lhe tenha ocorrido. Previamente a qualquer razão diferenciadora assomará sempre a barbárie do marcador universal: “não veio porque é índio, não sabe o valor da cultura, é incapaz de aprender”. O marcador universal da razão dita civilizada não lhe reconhece a existência como indivíduo. Sua existência é subtraída de qualquer substância personalizadora, diluindo-se no anonimato universal do estigma.

51. Repensar o mundo da Amazônia sob a ontologia de um novo sujeito epistêmico, de um mundo que tem razões para além da razão dos sujeitos que o representam, implica exigir reparação epistemológica da injustiça tributária do prevalente e reducionista modelo de objetividade sob o qual durante séculos o seu devir natural e cultural foi e tem sido pensado, invisibilizado e negado. A esse projeto não se pode designar senão como crime cognitivo cometido contra a Amazônia, ferindo seu corpo e sua alma. Para a barbárie instrumental conhecimento é apanágio da razão científica. Contra a miopia dessa inteligência seria oportuno considerar a lição de Popper que, a despeito de sua clássica epistemologia racionalista, indaga se somente aos animais, e não às plantas, é dado o poder da cognição, para concluir em seguida: “No sentido biológico e evolutivo que eu atribuo ao conhecimento, é obvio que não só os homens e os animais têm expectativas e, por isso, conhecimento (inconsciente), mas também as plantas e todos os organismos o possuem” (s/d, p. 50). Estamos, no mínimo, diante de uma nova modalidade de ocultamento da barbárie, haja vista que a mesma tradição epistêmica ocidental, capaz de por meio do grande Popper reconhecer nas plantas e em todos os organismos a capacidade de cognição, continua a negar e desconhecer o valor do saber produzido pelas formas societárias indígena-caboclas da Amazônia.

52. Tanto quanto as árvores que habitam os centros de onde promana a etnocêntrica episteme ocidental, também as árvores da Amazônia indígena e cabocla,

recorrendo mais uma vez a Popper, “sabem que podem encontrar água se estenderem as suas raízes até camadas cada vez mais profundas da terra, bem como sabem (pelo menos as grandes árvores) como se cresce na vertical” (s/d, p. 50). Não quero crer que a natureza na Amazônia, e muito menos o saber tradicional de sua gente, tenham sido excluídos por Epimeteu e por Hermes no momento em que distribuíam habilidades e inteligência aos animais e aos homens. O que foi reconhecido por Popper, há muito já era parte do saber indígena-caboclo: há ciência na natureza. Vale dizer, no entanto, que o oportuno reconhecimento do epistemólogo da refutabilidade, de que na natureza também habita o conhecimento, ainda não constitui regra para o dominante modo de proceder da episteme ocidental, mormente em sua vertente operatória. A essa episteme, condicionada que é sua visão pelos olhos do valor de troca, pareceria veleidade romântica conferir à natureza tal estatuto. Afinal, reduzida a *res extensa*, *natura non cogitat*.

53. As estruturas *a priori* e *a posteriori* são definidoras da teoria kantiana do conhecimento. Em Kant, o inato e o adquirido constituem a estrutura formal e material do conhecimento. Essa estrutura, a despeito de Kant a ter pensado nos limites da razão humana, integra em graus diferenciados toda a rede do ser vivo. Espaço, tempo e causalidade, que constituem formas de sensibilidade e categorias do entendimento como elementos formais e *a priori* da razão, não são prerrogativas exclusivas do mundo humano. O gato sabe o momento exato de pular e dificilmente se engana sobre o espaço que o separa do objetivo do pulo, como também intui com muita precisão o que lhe causa ameaça. O mundo da Amazônia, ao contrário do mecanicismo cartesiano que o pensa sob a medida de uma *res extensa* inerte e comensurável à objetividade da *res cogitans*, é antes de tudo uma estrutura cognitiva. Sem que o soubesse, Kant havia dado o pulo do gato. Daí, o reconhecimento popperiano: “Em minha opinião, Kant intuiu os mais importantes resultados da teoria evolutiva do conhecimento” (s/d, p.63).

54. A verdade sobre a Amazônia, ou a Amazônia verdadeira, sempre excederá a verdade produzida pela racionalidade científica. A cientificidade, cuja definição de seu estatuto inclui-se entre as contribuições epistêmicas fundamentais de Karl Popper, não é necessariamente garantia de verdade. Se a ciência fosse a única morada da verdade, como poderiam ter sobrevivido até hoje os povos da Amazônia, cujas formas societárias e padrões de produção e reprodução da existência social se deram

completamente fora desse paradigma de inteligibilidade. A Amazônia, e de resto a humanidade, não poderão sobreviver sem o concurso da razão científica. Mas a razão científica pouco poderá fazer e aprender na Amazônia se não dialogar com o saber tradicional indígena-caboclo.

55. Reconhecer a Amazônia como uma estrutura cognitiva não significa resvalar para o biologismo, como se o não humano da natureza, ou seja, o mundo da causalidade dada e necessária por si mesmo pudesse, hoje, garantir a sobrevivência nossa e da natureza de que pensamos prescindir. Na natureza e na Amazônia, o homem chegou depois, e o homem da episteme moderna bem depois ainda. Nada no horizonte próximo indica que a ciência reúna condições de criar um sucedâneo à natureza e a todas as formas de vida que nela se desenvolveram. Conforme o teólogo Leonardo Boff, da “energia de fundo que deu origem ao universo”, a obra mais espetacular “é a terra viva”. Nós somos “a porção consciente e inteligente dela, com a missão de cuidá-la” (2011, p. 27). Para a ciência como parte dessa consciência na Amazônia não existe um *tertio* entre a irracionalidade em curso da opção biocida do sociometabolismo do capital e a construção simbiótica e política do necessário paradigma ambiental.

56. A luta anticapitalista é também epistêmica. Não se resiste às agressões do capital sem que, pelo recurso a outra episteme, sejam expostas na arena da verdade as contradições constitutivas de seu *modus operandi*. O conhecimento como práxis é condição da justa e necessária negação da episteme do capital. E se a esfera epistêmica tende mais a conformar-se à regulação capitalista, não é contra a episteme que se deve concentrar nossa intransigente resistência, mas contra a universal estrutura da dessa totalidade social perversa. “A ciência - o indica Memmi - não é nem ocidental nem oriental, assim como não é nem burguesa nem proletária. Há apenas dois modos de fundir o betume, o bom e o mau” (1977, p. 126). Se no desenvolvimento da história moderna a ciência natural foi assimilada, como é posto por István Mészáros, “na base real da vida humana apenas sob uma *forma alienada* (grifo do autor)” (2009, p. 214), não estamos aqui diante de um fatalismo natural, mas de imperativos exigidos pelo expansionismo do capital. Não é socialmente conformada a essa determinação que a episteme moderna poderá ser metabolizada pelo saber indígena-caboclo da Amazônia.

57. Por demandar novas formas de objetivação, a Amazônia também se apresenta como espaço-tempo de uma necessária revolução epistêmica, de um mutirão

aletheico, em que o saber indígena-caboclo possa *empreender* a travessia cognitiva da condição de objeto à de sujeito, *romper* o silêncio programado que se abateu sobre seu modo de ser e de pensar e, desse modo, *produzir-se* em seu ser social pela via de outra episteme, livremente associada à riqueza de sua tradicional e enraizada potencialidade material e sapiencial. Por força de seu enraizamento ontológico, o logos tradicional da Amazônia em seus diversos códigos linguísticos não é redutível ao paradigma da representação lógica que sustenta a episteme ocidental. Sob a miopia da objetivação requerida pelas relações sociais estabelecidas pela sociabilidade do capital toda representação epistêmica sobre a Amazônia far-se-á em prejuízo de sua integridade ontoambiental. É intrínseco ao capital a tudo produzir e reproduzir sob a medida de valor do capital. Sob a incidência dessa heteronomia axiológica o objeto da representação cognitiva é igualmente objeto da destruição ontológica.

58. Porque viciado e cego pela vontade de onisciência, o modelo operatório da episteme moderna identifica universalidade à uniformidade. E ao universalizar para o mundo da Amazônia seu modelo uniforme, sua visão é acometida pela dissonância ocular: não vê de fato o que vê, mas tão somente o que se programou para ver. São hoje de uma evidência perversa na Amazônia, em seu devir natural e cultural, os efeitos deletérios desse modelo de inteligibilidade. A riqueza frágil da Amazônia quase nada pode diante da voracidade mercantil, legitimada e alimentada pelo caráter destrutivo da razão instrumental. Séculos de predação colonial ontem e neocolonial hoje nos indicam há muito que sozinha a Amazônia não poderá se defender. Ainda que problema e solução sejam do mesmo campo da racionalidade humana, sob a prevalente regulação social capitalista nenhuma racionalidade positivamente humana logrará simbiose ambiental com o ser social indígena-caboclo da Amazônia.

59. A relação sujeito-objeto, esta díade que nos facilita conformar o mundo à nossa vontade objetivante e cuja universalização como modelo de cognição deu-se à custa do ocultamento de sua gênese aristotélico-tomista, nunca elidiu seu caráter antinômico ao ser aplicada - sobretudo sob forma procrustiana - ao mundo da natureza e da cultura na Amazônia. Por força do *habitus* dessa episteme, seu dualismo *absconditus* e de reconhecida cidadania adquirida em Descartes está longe de reconhecer-se no que Bachelard identificava como *obstáculo epistemológico de base*. Sobre esse suposto *privilégio do universal*, Bourdieu assinala que “a maior parte das obras humanas que

temos o hábito de considerar como universais - o direito, a ciência, a arte, a moral, a religião etc. - são indissociáveis do ponto de vista escolástico” (1996, p. 209) e, sobretudo, da materialidade econômico-social da qual procedem, nada tendo portanto de universais. É no ocultamento de sua *origo pudenda* que precisamente reside o poder cognitivo do caráter universal da barbárie.

60. É em Descartes que o modelo epistêmico ocidental recebe o carimbo que irá definir a hegemonia do exercício da racionalidade operatória sobre outras possíveis e necessárias formas de exercício da razão. O positivismo, máxima expressão desse percurso instrumental e limitante da razão, cuja recepção no Brasil do século XIX se faz acompanhar – guardadas as proporções e ressalvas epistêmicas – de verdadeira aura teologal, religião da humanidade, vem apenas substituir entre nós uma outra forma dogmática de domínio cognitivo: a tradição sacerdotal da *ratio* jesuítica cede lugar à sacralidade profana da razão positivista castrense. A Amazônia indígena e cabocla, do colonialismo mercantil ao capitalismo globalizado, do jesuitismo ao positivismo, vive sob a regressividade da mesma história de barbárie e de predação. É esta a linearidade do progresso redentor que continua a demarcar a Amazônia com as renovadas promessas da civilização do capital.

61. É inegável que a sociabilidade do capital garante uma linearidade ao progresso. E a episteme que daí se constituiu cuidou de multiplicar sobre o mundo da Amazônia o *remedium* do progresso civilizador como antídoto às ditas formas regressivas da vida nativa da barbárie indígena e cabocla. A didática do capital logrou êxito em fidelizar na Amazônia receptividade ao admirável mundo do progresso. Quem ousa desdenhar do progresso? Minha relação com o mundo da Amazônia inclui e extrapola tanto os limites de quem a observa com as lentes de medida empírica quanto daqueles que a configuram nas desmedidas da abstração discursiva. Num e noutro registro avança a linearidade da barbárie. Penso que a medida do mundo da Amazônia, diante da crise civilizatória a que o capital afogou a humanidade, implica a instauração de uma economia (*nómos* em simbiose com o *óikos*) epistêmica tensionada e enriquecida pelo núcleo saudável e emancipatório da razão iluminista e pelo comum saber ontológico que, a despeito do que lhe tem subtraído as forças da barbárie, ainda confere à Amazônia uma alma indígena-cabocla. A tecnociência, que se julga inteira e soberana, poderá despertar do sono (dogmático) da razão ao descobrir que na Amazônia

habita aquele *ethos* dionisiaco (por isso, ontológico e sábio) sem o qual a racionalidade permanecerá míope e incompleta. Essa instauração - algo próximo à *instauratio magna* baconiana, podendo mesmo fundir Baco e Bacon - jamais resultaria das promessas da decadente civilização do capital. Como não me creio privado do bom senso que, segundo Descartes, a todos favorece, aprendi que é da natureza do capital ser pródigo em prometer e peculiarmente mesquinho em cumprir. E se há, sob o capital, uma linha reta no progresso, será aquela de que fala Adorno na *Dialética Negativa* ao observar que seu percurso, seguramente, garantiu a evolução da baladeira à bomba atômica, mas está longe da promessa de conduzir os homens da barbárie à civilização. A essa linha - recorro a Nietzsche -, falta retidão.

62. Ao processo de afirmação do saber indígena-caboclo da Amazônia pode contribuir a justa medida dialético-negativa da proximidade e do distanciamento preconizada por Adorno. O otimismo galileano, que concebia a natureza como livro escrito em caracteres matemáticos, que só poderia ser decodificado pela linguagem quantitativo-matemática, estava por demais seguro e cioso da certeza de seu projeto para perceber ou ao menos desconfiar que nele se ocultava um danoso ponto cego, cujas consequências Marcuse nos indica: “o ponto que estou tentando mostrar é que a ciência, *em virtude de seu próprio método* (grifo do autor), e de seus conceitos, projetou e promoveu um universo no qual a dominação da natureza permaneceu ligada à dominação do homem – uma ligação que tende a ser fatal para esse universo em seu todo” (1979, p. 160). Não há fatalidade histórica. E nada indica que, fora da necessária e intransigente transformação requerida pela sociabilidade não alienada, o capital venha viver em simbiose com a natureza.

63. Ao contrário do domínio físico-matemático galileano, para o qual toda natureza se objetiva pela quantidade e, por isso, redutível à linguagem quantitativa, o saber indígena-caboclo se rege e é modulado pela ontologia da unidade do ser e do pensar, da natureza e da cultura. Seu modo de significar é regido pela justa medida dialética da distância aproximada ao singular e da proximidade universal distanciada. Esse devir cognitivo não está distante da atitude epistêmica preconizada por Adorno: “Hoje, o que se exige de um pensador é nada menos que esteja presente, a todo instante, nas coisas e fora delas” (1992, p. 64). Por demais cioso do distanciamento à realidade, e inflado pela certeza cognitiva de comensurar e reduzir o mundo a modelos positivados,

o paradigma analítico-operatório é invariavelmente imporoso à vivência e às ricas intuições do saber tradicional.

64. O paradigma da razão surda e autoritária - e a surdez é sempre a marca do autoritarismo do saber - mantém-se pela desautorização de tudo que excede sua medida procrústica. Sua psicologia é a do escravo, disciplinado a calar-se para amoldar-se à heteronomia da escuta ao senhor. Escuta o senhor mesmo quando este cala. Nesse paradigma a surdez é programática. No mundo da Amazônia não foram poucos os que pagaram com a própria vida a recusa da escuta e a desobediência à voz de mando. Tanto quanto no texto *A Apologia de Sócrates*, de Platão, no qual o sábio ateniense quase esqueceu quem era, tal o peso das calúnias que seus acusadores lhe imprimiram na consciência, também na Hiléia, e seguramente com não menos veemência que a da oralidade socrática, não foram poucos, mesmo que submetidos ao anonimato, os que elevaram as vozes da recusa diante da delinquência do saber monológico. Seria mesmo uma contribuição de estatuto socrático recuperar, na Amazônia indígena e cabocla, o repertório das falas de resistência ao autoritarismo e à violência inseparáveis do antes e atual processo colonizador.

65. Em tal repertório e à diferença do exercício instrumental da racionalidade, que antepõe a predação ao conhecimento e opera pela equação entre dominação epistêmica e dominação política, deve-se afirmar a justa resistência do saber da tradição indígena-cabocla, que em contracurso histórico, opõe-se ao regime da privatização cognitiva e socializa o conhecimento socialmente produzido. Nessa concepção, ainda não subjetivada pelo modo individualista da posse, as necessidades sociais prevalecem sobre o que Habermas denomina de *necessidades privadas* (1983, p. 336), porque aí o saber se define por seu caráter social, resistente ao processo de privatização das necessidades humanas. Na contramão da axiologia da posse e dos limites do paradigma mercantil cognitivo, o conhecimento tradicional objetiva-se socialmente como produção apropriada de valor de uso.

66. Devir aparentemente estático, epílogo a fazer-se para levar o Gênese a seu termo, imutabilidade em continua metamorfose, a Amazônia é um espaço-tempo que igualmente se mostra e se refrata ao reducionismo epistemológico da matriz analítica da ciência ocidental. Marilene Corrêa da Silva, a propósito da Amazônia como lugar

(sujeito e objeto) de metamorfoses, nos aponta a necessidade de repensar “a dialética do singular e do universal” porque “nem a metamorfose do local em global, nem a redução do global no específico” podem por si mesmas acrescentar inteligibilidade “aos processos de mudança social” que ocorrem na Amazônia. (2000, p. 3). Sob a curta visão da tecnociência instrumental seu mundo é apenas um campo empírico a ser medido e objetivado para atender à voracidade mercantil. A desmesura da ciência do capital sobre a unidualidade da Amazônia segue a mesma arquitetura da destruição do nazicapitalismo hitleriano: é necessário limpar a Amazônia da impureza e da barbárie indígena-cabocla para em seu mundo promover a ação civilizatória assentada no valor de troca.

67. Ainda que acreditasse numa natureza humana fundada no egoísmo, nem de longe Hobbes poderia vislumbrar que esse determinismo genético iria encontrar no metabolismo do capital seu mais agressivo e predatório instrumento de potencialização. Bárbaros nascemos todos. Mas a barbárie do capital teria vida curta se contasse somente com o aparato natural hobbesiano. Seu poder predatório não chegaria aos atuais níveis de racionalidade regressiva se não tivesse pelos códigos da cultura - do iluminismo, diga-se - sobremultiplicado nosso primitivo e inocente egoísmo infantil. O nó dessa intrincada equação epistêmica e social é que para esse *ethos* o progresso é monopólio da *ratio* mercantil. Fora dele só resta o atraso da barbárie, na Amazônia associada à incômoda e irredenta presença do mundo indígena e caboclo. Este mundo, a despeito do onipresente poderio coesivo e coercitivo da cultura do valor de troca, mesmo sem contar com garantia de imunidade ao poder desagregador da posse, ainda nos mostra que também há vida fora das alargadas fronteiras da civilização do capital.

68. Aceder ao mundo da Amazônia, extensivo e multidiverso, verde e aquático, natural e humano, mítico e teândrico, implica como imprescindível exigência cognitiva estabelecer a simbiose epistêmica entre as mediações analítico-instrumentais da ciência moderna e a cosmovisão indígena-cabocla, porque nessa, mais que objeto epistêmico exterior e redutível à objetividade requerida pela ciência, a Amazônia é um mundo vivente de múltiplos sujeitos em interação física, biótica e antrópica, no qual homem e natureza constituem uma unidade viva e em permanente sinergia. É nesse laboratório vivo e complexo, igualmente natural, humano e sobrenatural, que se desvelam e se ocultam, se criam, morrem e renascem, se conformam e se tecem formas de vida e de

sociabilidade que sustentam o saber tradicional e milenar da cosmovisão indígena-cabocla.

69. A compreensão do fenômeno religioso em Feuerbach e Marx, ainda que tratado por distintas e divergentes vias de apreensão crítica, parece convergir num objetivo: a crítica à teologia não implica a condenação sumária do fenômeno religioso. Para Marx, mais otimista que Feuerbach em relação ao poder da racionalidade científica, a mira da crítica não apontava para o fenômeno religioso, mas para o mundo social que o torna possível. Feuerbach imaginava salvar a religião pela crítica antropológica à teologia. Ambos, em diferenciada contribuição epistêmica, podem nos ajudar a compreender a perversa simbiose entre teologia e barbárie na Amazônia. A teologia não cria a religião, mas pode convertê-la em barbárie. O mundo da Amazônia, na unidualidade da ontologia constitutiva do seu ser social indígena-caboclo e de seu ser natural de pluridiversa riqueza animal, vegetal e mineral, na etnodiversidade de seu perfil antrópico e na biodiversidade de sua imensidão verde e aquática, foi moldado por duas epistemes teológicas, não de todo separadas, porque tributárias de um mesmo empreendimento colonizador, e explicitadas nos dois parágrafos a seguir:

70. A primeira, de extração colonial, submeteu os povos da Amazônia pela combinação do discurso coeso da fé com o domínio coercitivo das armas. Duas forças que se compensavam. Era o batismo ou o batismo, pois a resistência ao sacramento da filiação divina pagava-se com a ida precoce ao reino da salvação. O princípio era o da supremacia do gentio batizado e salvo ainda que morto sobre o gentio vivo, mas pagão e condenado à danação eterna. Esta era a forma de materializar a teologia bíblica do Deus criador. O gentio bárbaro estava destinado à cristianização compulsória pela cruz ou pelas armas, ou por ambas - porque a transcendência elevada dos fins pode justificar a baixa imanência dos meios. A via religiosa da cruz armada operou como mecanismo de integração do mundo indígena amazônico ao circuito da embrionária civilização do capital.

71. A segunda teologia, a despeito da diversidade de seus métodos, unifica-se hoje sob o poder do demiurgo do capital. A antiga cristandade do *nulla salus (extra ecclesiam nulla salus)* de São Cipriano migra da esfera religiosa para o pentecostalismo mercantil. Comblin não exagerava ao sentenciar que “o pentecostalismo é o fenômeno

religioso mais importante do mundo desde a Reforma protestante do século XVI” (2003, p. 45). A expansão da axiologia do valor de troca na Amazônia, longe de ser um fenômeno exclusivamente econômico e profano, cativa e fideliza adeptos pela redenção da teologia da prosperidade. O capital não é só imanência ou circulação material de mercadorias. Sua *doctrina fidei* supõe ritos, forma devotos, cria obrigações e impõe sacrifícios. O ser social indígena-caboclo da Amazônia vive hoje sob o cerco deletério da pentecostalização sacromercantil. Os efeitos etnocidas de sua redenção rebaixada capilarizam aldeias, vilas, colocações, cidades pequenas e médias e as grandes metrópolis da Amazônia.

72. A economia do capital - metabolismo sistêmico que vive e se alimenta de contínua entropia social - tende sempre a atingir e aprimorar seu *modus operandi* sobre povos e terras da Amazônia, mas jamais alterar sua *ratio essendi*, intrinsecamente etnocida e ecocida. Antônio Carlos Witkoski bem nos lembra que “o etnocídio praticado contra os ameríndios amazônicos (seja através da morte física ou simbólica) parece tão evidente, em si mesmo, que se torna desnecessário recorrer a dados estatísticos” (2007, p. 87). Laica ou religiosa, a colonização européia ontem e a globalização apátrida hoje, sempre sob a mesma venalidade mercantil, seguem a expropriar a vitalidade humana e natural do mundo da Amazônia. Nem o que de mais sagrado é escapa ao domínio religioso do capital, haja vista que seu domínio mercantil se amplia com igual intensidade tanto sobre as esferas objetiva e social quanto subjetiva do mundo. Haverá algo de maior poder (e violência) mercantil do que a teologia da prosperidade?

73. Ao contrário do limitado alcance da contrateologia de poucos que por outras mediações da fé ainda resistem à ofensiva global da teologia do valor de troca - hoje sob a capa de teologia da prosperidade -, a teologia do capital multiplica seus templos por toda a Amazônia. A transcendência veio à imanência sob a forma profana e individualista da redenção pecuniária. A pregação não mais se dirige à alma, mas ao corpo dessubjetivado pela posse. A salvação agora vem pela posse. Maior a posse, maior a bênção. O finalismo escatológico da teologia colonial cede lugar a metas mensuráveis e definidas pelo culto à divindade mercantil. Num e noutro modelo teológico reproduz-se a episteme da barbárie: antes a salvação da alma dava-se à custa

do corpo, agora salva-se o corpo com a perda da alma. No fim, uma Amazônia sem alma e sem corpo.

74. A ideia de uma episteme dos saberes da Amazônia, mais do que uma empresa epistêmica, deve pressupor o exercício de uma ontologia dialética dos saberes. O enraizamento ontodialético que informa a relação entre natureza e cultura do saber tradicional da Amazônia ultrapassa os limites procrústicos da convencional relação sujeito-objeto. Desde Sócrates o Ocidente balizou a reflexão epistêmica sob os marcos da precedência do sujeito sobre o objeto. Nas diversas teorias oriundas dessa relação, desde a concepção clássica da verdade (da *veritas* como *adaequatio*) até as concepções histórico-dialéticas (do sujeito como sujeito social), é recorrente a vontade de domínio do sujeito sobre objeto. A expressão maior desse domínio reside na excessiva marca verbal do sujeito que fala diante do permanente mutismo atribuído ao objeto. É da natureza da fala inibir a audição. Nos *idola fori* Francis Bacon já nos advertia sobre o domínio que o discurso exerce sobre o pensamento. Quando submetido à profusão verbal o pensamento perde a capacidade de discernir.

75. Hoje são muitas as falas que se dirigem à Amazônia e poucos aqueles que se dispõem a escutá-la. O autoritarismo da fala é sempre refratário à escuta. E quando escuta, o faz seletivamente, e somente o que se programou para escutar. O Eclesiastes nos dá a medida dessa indiferença epistêmica ao observar “que a sabedoria vale mais que a força; mas a sabedoria do pobre é desprezada e às suas palavras não se dão ouvidos”. Se o índio e o caboclo muito sabem da natureza e dos mistérios da Amazônia, não é porque a tomam como objeto de verbalização, mas antes por se colocarem em atitude de paciente e simbiótica escuta de seus sinais. Disso resulta a natureza ontológica de seu saber, não comensurável ao gigantismo do sujeito e ao nanismo do objeto que caracterizam a relação dicotomizada entre sujeito e objeto da episteme ocidental.

76. Numa entrevista ao *Le Monde*, em 28 de fevereiro de 1982, Paul Feyerabend menciona o fato de que a Colômbia, a fim de superar sua pobreza, recorrera à ajuda internacional para disseminar entre sua população a medicina ocidental. O que levou as autoridades a essa opção? Responde o polêmico anarquista da ciência: apenas o “prestígio que tem a ciência ocidental, pois ainda não se provou que esses grandes

aparelhos - de preço exorbitante - sejam mais eficazes para a Colômbia do que sua medicina tradicional” (1993, p. 97-98). De minha parte, não gostaria de ter nascido num mundo anterior à invenção da anestesia, o que não significa que sem essa invenção o mundo humano estaria fadado à extinção. A razão não é uma invenção européia, mas o modelo de racionalidade objetiva que ali se construiu erigiu-se autoritariamente como paradigma da verdade. No entanto, com sua cabeça transbordante de razão analítico-instrumental, o que pode um cientista (galileano ou cartesiano), perdido no seio da floresta amazônica? A alegada superioridade de seu aparato cognitivo pouco poderia diante do livro da natureza, que sustentava ter sido escrito em códigos matemático-dedutíveis.

77. O que incide sobre a natureza também incide sobre a cultura. A arrogância míope do conhecimento científico e da técnica ao infligir à natureza o desgaste exigido pela infrene expansão do capital, com a perda continuada e acelerada da biodiversidade, igualmente “significará (acrescento, sobretudo para o mundo da Amazônia) a perda de potencial conhecimento científico e, com isso, da descoberta de novos remédios, culturas e produtos industriais potenciais, inclusive fontes de energia sustentáveis”, como observa Edward O. Wilson (2010, p. 105). E o segredo dessa biodiversidade é um constitutivo ontológico do mundo indígena-caboclo da Amazônia. A destruição que as forças do capital continuam a imprimir na Amazônia nessa primeira metade do século XXI torna atual a análise que Marx fazia sobre a grande indústria e a agricultura na Inglaterra e nos Estados Unidos na segunda metade do século XIX: “(...) a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social ao minar simultaneamente as fontes de toda a riqueza: a terra e o trabalhador” (1984, p. 102). O modelo vigente da tecnociência, funcional à produção capitalista, que objetiva a Amazônia como reserva uniforme de biodiversidade destinada à conversão mercantil, é incapaz de perceber que para além de sua determinação empírica, esse mundo biodiverso é também da instância do transcendente, porque inseparável da estrutura mítico-perceptiva das tradicionais formas societárias da Hileia.

SEGUNDO ENSAIO

AMAZÔNIA: NATUREZA, CULTURA, EPISTEMES E BARBÁRIE

*Não se vê como do mesmo golpe que se paralisou o índio,
paralisou-se a América? E até quando não se faça andar o índio,
não começará a América a andar bem.*
José Martí

01. Valem para o mundo da Amazônia as palavras com que Edward O. Wilson, num diálogo com um pastor, referia-se à necessidade da escuta. Ao definir a Terra como o grande laboratório em que a Natureza (ou Deus, segundo a fé do Pastor) “colocou diante de nós os resultados de incontáveis experiências”, conclamava seu interlocutor religioso à atitude auditiva: “Ela (a natureza) fala conosco; vamos, então, ouvi-la” (2008, p. 46). Estamos seguramente diante de um pensador não cartesiano, mas nem por isso menos cientista. Um cientista e pensador que vê a natureza para além da fria e dualista medida cartesiana. Multiplicam-se hoje, fora e dentro da Amazônia, cientistas que, sobre diferentes lugares sociais e paradigmas epistêmicos se põem a pensar e intervir na Hileia, mas quantos se dispõem a escutá-la, como mundo natural (*óikos*) e como mundo cultural (*nómos*)?

02. Noutro diálogo, em que o renomado biólogo antes referido abre-se a questões de nítido estatuto ontológico, indaga-se: “o que é a natureza?” E antes de apostar numa possível resposta, convida o Pastor a um exercício socrático de humildade epistêmica: “O senhor concorda, Pastor, que a profundidade e a complexidade da Natureza viva ultrapassam a imaginação humana?” Note-se que em lugar de conhecimento falou-se em imaginação. E a seguir, com humildade agora agnóstica, transita em solo teológico: “Se parece ser impossível conhecer Deus, o mesmo se dá com a maior parte da biosfera”. Em sua condição de biólogo reconhece o quanto “é pouco aquilo que compreendemos sobre o mundo vivo ao nosso redor”, porque o mundo das plantas e dos “animais domésticos não passam de variantes triviais dentro da imensa diversidade da vida”. Mas é possível definir a natureza? Não sei. Qualquer que

seja a definição estará sempre introduzindo cultura na natureza. Arrisco-me a concordar com a definição não científicizada de Edward O. Wilson: “Natureza é tudo aquilo no planeta Terra que não necessita de nós e pode existir por si só” (2008, p. 23).

03. O apelo de Edward Wilson à escuta não parece encontrar eco no mundo da ciência. Não descreio do poder da ciência. A ciência é o mais universal e poderoso instrumento de domínio antrópico do planeta Terra. É o conhecimento capaz de destruir a si e a todas as formas de vida, conhecidas ou não. Penso que o conhecimento não só levanta como qualifica demandas. É o que, nesse aspecto, conluo da afirmação marxiana, no famoso *Prefácio*, ao nos lembrar “que a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para o resolver já existiam ou estavam, pelo menos, em vias de aparecer” (1983, p. 25). Como introduzir a escuta na ciência? Deixar-se-ia a ciência amarrar-se, como fez Ulisses, para escutar o canto sem ceder às armadilhas do encanto? Ulisses amarrado seria uma atitude, tão infrequente hoje, da ciência consciente de seus limites? Hoje o paradigma inverteu-se: a ciência não se põe nem aceita limites. Sob o impulso da voracidade do capital a racionalidade científica não admite o imponderável nem se curva diante do mistério da vida. Tudo pode ser dissecado.

04. Ulisses foi destronado por Prometeu. A ciência moderna é prometeica. Se necessário, para não transigir com o encanto, elimina-se a gênese do canto, para que fale somente a ciência. A regência instrumental da ciência prefere ouvir suas próprias notas. Já não há canto para escutar nem natureza para encantar. O que pode encantar uma natureza dissecada pela ciência? Dissecada, não necessariamente conhecida. A racionalidade humana é uma síntese de muitas estruturas perceptivas, mas sobre essa síntese a razão científica tende a se sobrepor, quando não a desautorizar, às demais formas de exercício racional. O sonho comteano da científicidade soberana, e hoje superdimensionada pelo sistema do capital, parece não conhecer fronteiras, estendendo seu poder sobre todas as áreas do ser natural e social.

05. Mais do que o poder do conhecimento, o que move a ciência sob o capital é a pulsão destrutiva. Destrói-se a pretexto de conhecer. Ao contrário do sentido bíblico, para o qual conhecimento implica a experiência de uma presença, para a ciência,

movida que é pela vontade objetivante, conhecer é sobretudo anular e reduzir - como faz Procrusto - a presença ao arcabouço identitário do sujeito. Não há um só ponto na Terra imune ao alcance da ciência. Ainda que a maior parte de nosso cotidiano transcorra fora dos registros formais da ciência, para onde quer que voltemos nosso olhar encontramos as marcas do conhecimento científico. Não podemos escapar à ciência. Quem nos salvará da ciência? Haverá salvação fora da ciência? Haverá cura para a autoprogramada sudez da ciência? Até quando resistirá o mundo da Amazônia à regressividade que o capital impõe sobre a ciência e à técnica? Enquanto os cientistas ouvirem somente os cães-polícia epistêmicos das academias do valor de troca dificilmente haverá acolhida para a fala do saber indígena-caboclo da Amazônia. Indico abaixo elementos que sustentam, de um ponto de vista prático, esses argumentos.

06. A ameaça à Amazônia, ao devir ontológico de seu ser natural e social, não reside na causalidade resultante dos modos de intervenção da ciência e da técnica, mas precisamente na imperativa causalidade que o capital imprime a esse modo potente e totalizante de objetivação e transformação do real. Por milênios viveu a humanidade em intercâmbio desigual com causalidade estritamente natural. Na verdade, poucos séculos nos separam dessa assimetria marcada pela superioridade das forças naturais sobre as limitadas possibilidades da intervenção antrópica. Criado pelo trabalho que ontologicamente o projetou para além de suas determinações biológicas, o ser social ao instrumentalizar o fogo potencializou a jornada prometeica que o levaria à revolução científica moderna. Na Amazônia, até então território habitado pela sociabilidade do valor de uso, a revolução científica chega não apenas conduzida por mãos prometeicas, mas tutelada pela mão invisível do valor de troca.

07. Incorporada ao sistema do capital, as tradicionais formas de reprodução societária da Amazônia, cujo intercâmbio material com a natureza regulava-se pelo valor de uso e pelo usufruto coletivo tanto da riqueza material produzida pelo trabalho quanto da riqueza material disponível na natureza, começam a se desagregar por força da violenta e abrangente axiologia do valor de troca. Diante dessa relação desigual a ciência e a técnica nunca estiveram no campo da neutralidade e muito menos balizadas pelo ideário da emancipação humana. Na Amazônia as poucas vozes dissonantes que se levantaram contra o servilismo da ciência e da técnica diante da venalidade posta pelo capital nunca impuseram efetivo limite ao férreo e universal imperativo do valor de

troca. Uma possível história da ciência e da técnica na Amazônia, se pensada sob o registro da honestidade epistemológica, e salvas as exceções, inevitavelmente será a própria história da barbárie. Bartolomeu de Las Casas é entre nós, pela firmeza de sua denúncia da barbárie colonial, o paradigma dessa honestidade epistemológica.

08. As vozes resistentes à lógica da conquista, ainda que poucas, indicam que havia dissonância à surdez epistêmica da razão europeia. É o caso de Bartolomeu de Las Casas, que receptivo ao modo de vida das civilizações indígenas da América Latina, denunciava ainda antes do nascimento de Descartes o “fim último” mercantil da civilização cristã: “A razão pela qual os cristãos mataram e destruíram tantas, tais e tão infinito número de almas foi somente para ter, como seu fim último, o ouro e encher-se de riquezas em muitos breves dias” (2010, p. 498). Mas não foi exatamente esse ideário emancipatório que orientou a ação colonizadora sobre os povos tradicionais da América Latina e da Amazônia. A história da colonização real foi muito diferente da projeção idealista de Hegel em sua épica *Filosofia da História* ao considerar, por exemplo, os ingleses como “missionários da *civilização* (grifo do autor) em todo o mundo”, como agentes a serviço da integração dos “povos bárbaros” ao comércio civilizado, abolindo a violência e ensinando-os “o respeito perante a propriedade e a hospitalidade” (1995, p. 372). O mais inaceitável e paradoxal, ao confrontar Las Casas a Hegel, sendo ambos europeus, é encontrar no Hegel do século XIX uma interpretação recusada por Las Casas no século XVI.

09. Não existe uma essência humana dada. Diferente do ser natural do qual emergimos e não podemos abstraí-lo de nossa constituição, o ser social se produz como causalidade que se objetiva a si mesmo e à natureza mediante o trabalho. Não há valor de uso fora da causalidade produzida pelo ser social. As sociedades indígenas e caboclas da Amazônia não resultam de causalidade natural, como generalizou o etnocentrismo da ciência ocidental, mas de um longo e progressivo intercâmbio subjetivo-objetivo entre homem e natureza. Não se trata do devir da causalidade produzida pela natureza, mas da causalidade que o ser social, pelo trabalho, inseriu na ordem natural. O modo capitalista de produção não apenas desagrega a axiologia do valor de uso, mas confere ao valor de troca um estatuto de universalidade natural.

10. No século do iluminismo registra o padre João Daniel ainda haver “europeus que chegaram a proferir que os índios não eram verdadeiros homens, mas só um arremedo de gente, e uma semelhança de racionais; ou uma espécie de monstros, e na realidade geração de macacos com visos de natureza humana” (2004, p. 263). O lugar da barbárie, como se vê, não está necessariamente onde é atribuída, mas também no sujeito social da atribuição. Com um perfil étnico e social majoritariamente indígena e caboclo, a Amazônia do século XXI ainda carrega o peso etnocida dessa discriminação estabelecida pelo colonialismo, muitas vezes introjetada pelos próprios discriminados. Na Autazes de perfil étnico Mura, e em outros municípios próximos a Manaus, ainda ouvimos o “parece mura!” como ontológica marca de ausência humana. É a isso que em seu pouco freqüentado, e talvez mesmo desconhecido trabalho - *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador* -, Albert Memmi designa como a “marca do plural”, em que o colonizado, nunca tratado de “maneira diferencial” afoga-se no “coletivo anônimo” (1977, p. 81). O “parece mura!” é o preconceito que emerge de um automatismo cultural naturalizado. Essa guerreira etnia - cuja identidade lingüística a barbárie colonial destruiu -, a despeito de ainda carregar o peso dessa discriminatória “marca do plural”, encontra-se atualmente num irredento processo de afirmação de suas raízes ontológicas. Disso sou testemunha.

11. Categoria ontodialética que funda o ser social, o trabalho é também a chave epistêmica que permite compreender o devir da relação natureza-cultura das sociedades indígenas e caboclas da Amazônia. Fora dessa compreensão subsistirá sempre espaço para as interpretações ora fundadas na curta empiria do determinismo natural, ora derivadas das abstrações metafísicas, todas enfim confluindo para a negação da centralidade do trabalho, seja em relação aos demais modos de ser e pensar do indivíduo social seja em relação à produção mesma do ser social. As culturas indígenas são precisamente culturas porque mediante o intercâmbio material com a natureza construíram-se a si mesmas e ao seu mundo material e social como necessidade e possibilidade não estabelecidas pela causalidade natural. A biologia não registra nenhuma transformação na arquitetura da casa do João-de-Barro. No entanto, o mais breve estudo sobre as formas societárias indígenas e caboclas da Amazônia já indicaria a diversidade arquitetônica produzida por esse ser social, e acrescento, mais adaptada e muito menos agressiva à natureza que as formas de moradia hoje impostas pela irracionalidade do capital e da tecnociência que lhe é servil. Ninguém menos que o

ainda pouco reconhecido Koch-Grünberg registra o conforto da moradia indígena na Amazônia, “com a maloca sempre colocada na margem alta do rio” a salvo das enchentes, perto de terras férteis para a roça, na proximidade de “um riacho afluente” para garantir “água potável”. “Diante da casa, cuja frente está sempre dirigida para o rio, estende-se uma grande praça livre (aqui penso na *ágora* da *pólis* grega) conservada incomparavelmente mais limpa do que os pátios das maiores propriedades rurais alemãs” (2005, p. 95).

12. O trabalho não é criação do sociometabolismo do capital. Se há um ser social da Amazônia anterior à forma trabalho convertida em mercadoria, tal existência se deve à única potência capaz de produzir o valor de uso: o trabalho. Somente o trabalho, “como criador de valor de uso, como trabalho útil”, como nos assegura Marx, é “condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (1983, p. 50). Ao olhar esquizofrênico do capital a atividade do ser social indígena careceria do estatuto ontológico do trabalho, porque nesse primitivo e comunitário modo de produção é o valor de uso e não o valor de troca que determina a axiologia de seu intercâmbio material com a natureza. É preciso dizer, em suma, que se o trabalho tem um estatuto ontológico, seguramente não foi conferido pela forma da produção capitalista. Muito ao contrário: sob o imperativo do capital só há lugar para a expropriação ontológica do trabalho, convertido que é, nessa perversa axiologia, à forma dominante de trabalho alienado.

13. Se não existe uma episteme amazônica, como de resto não existe uma ciência amazônica, a que já me referi no *Primeiro ensaio*, seguramente existem uma episteme e uma ciência a serviço da acumulação do capital e contra a Amazônia, que precisamente a objetivam e funcionalizam-na como produção submetida ao controle social e ao metabolismo dessa ordem destrutiva. O pouco empenho da ciência e da técnica na preservação da Amazônia contrasta enormemente com a solícitude servil que esse par abrangente presta aos interesses do capital. As populações tradicionais da Amazônia, índios e caboclos, seguramente podem e têm direito aos inegáveis e irreversíveis benefícios trazidos pela tecnociência, mas o que avulta no mundo da Amazônia não é exatamente o lado positivamente humano dessa forma de

racionalidade, mas aquele funcionalizado pela desmedida do capital e de seu irracional expansionismo.

14. Mais do que no intento de estabelecer uma linha divisória entre a cultura e aquilo que a razão ocidental moderna acredita ter codificado como natureza, de uma natureza reduzida à visibilidade objetiva, dissecada e tida por legível, o equívoco maior - e a barbárie - desse modelo epistêmico reside antes no excesso programado de expor à exaustão o que se pretende como essência objetivada do devir natural cultural do mundo da Amazônia. A natureza é sempre refratária às fronteiras ditadas pela cultura. No regime do saber tradicional indígena-caboclo inexistente essa medida dicotômica, porque aí o natural e o cultural habitam sem gradação quantitativa e qualitativa. Para essa forma de saber a natureza não é um dado exterior ao sujeito nem a ele redutível. O saber se faz com, não contra a natureza. Não há transição mecânica da natureza ao livro sobre a natureza. A natureza é o livro desse saber. O índio e o caboclo da Amazônia o sabem, porque neles esse livro, diferentemente dos suportes da virtualidade cognitiva, constitui-se de sua imemorial e ontológica relação com a natureza.

15. O projeto da modernidade - inacabado como assegura Habermas - assenta num sistema progressivo de permanente absorção formal e material do que a razão objetivou como natureza. Potencializado depois pelo sistema do capital, esse projeto realiza o segundo roubo prometeico, substituindo o teocentrismo do senhorio e da maestria do Criador judaico-cristão sobre a natureza pelo empreendimento antropocêntrico da ciência moderna. Ao contrário do êxtase e da passividade do Criador, que ao criar limitou-se a contemplar sua obra e nela ver apenas bondade, o projeto antropocêntrico - desde Bacon, Galileu e Descartes - moldou a ciência sob a medida ativa do *homo faber*. Daí em diante o tempo da natureza foi avassalado e expropriado de seu ritmo. Desde que o capital arrebatou ao Criador o senhorio sobre a criação, a natureza foi definitivamente submetida ao dessassossego eterno.

16. No prometeísmo do capital a *natura* - seja a *naturante* ou a *naturata*, conforme acepção de Spinoza (cfr. 2007, p. 53) - só existe sob forma de objeto e como objeto de intervenção do sujeito. Chamados à arena do valor de troca em que hoje o capital situa o mundo da Amazônia, Descartes e Spinoza seguramente assumiriam posturas conflitivas. Para o primeiro, afeito que era ao dualismo mecanicista entre

natureza e cultura, a episteme do capital seria a materialização teleológica do senhorio e da maestria do poder antrópico sobre a Amazônia. Objetivada como *res extensa*, a Amazônia cartesiana seria um domínio natural do latifúndio epistêmico e da barbárie do capital. Para o segundo, para quem tudo que existe, existe na unidade substancial da *res infinita*, da *res cogitans* e da *res extensa*, pois tudo se constitui da mesma e necessária substância divina, a Amazônia, mais do que um objeto de intervenção antrópica, seria antes um devir constituído pelo espaço-tempo da relação simbiótica entre os múltiplos atributos de sua complexa constituição ontológica.

17. A natureza não é uma variável de nossa constituição ontológica. Somos primária e escatologicamente natureza. Se há espírito, só podemos conhecê-lo no interstício material e finito em que transcorre nossa existência. Fora disso sobra apenas o devaneio metafísico, cujo exercício tenta, mas não pode desgarrar-se da incontornável *physis*. O que designamos por cultura situa-se nesse curto intervalo de hominização. Nosso percurso, para recorrer à metáfora bíblica, vai do pó ao pó: *Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris*, sinaliza o Gênesis (3,19). A arrogância epistêmica, ao nos enredar na equivocada e hierarquizante dicotomia entre natureza e cultura, nos infesta com a crença de que a natureza é o estágio inferior a ser transposto pela progressiva e superior forma de vida da cultura. Essa arrogância não difere muito daquela que na Academia carimba a superioridade do saber doutoral sobre a sabedoria tradicional. O saber tradicional, como já assinalei nas *Ponderações pré-epistêmicas*, aqui remete à compreensão ontológica constituída pelo ser social da Hiléia e não à idéia recorrente de um saber alternativo, insuficiente ou ultrapassado de lidar com o mundo. Conforme pensa Pierre Clastres, a episteme ocidental ao tentar explicar as sociedades tribais a partir do que elas estariam “privadas”, como da instituição do Estado, por exemplo, que para nós parece necessária e mesmo natural, termina por incidir num “juízo de valor” que compromete “a possibilidade de construir uma antropologia política como ciência rigorosa” (2003, p. 207). A ausência do Estado não indica falta ou privação de algo nessas sociedades, ainda mais se pensamos no modelo de Estado que temos no Brasil.

18. O que quer que seja que haja antes e após o que somos enquanto realidade hominizada não o sabemos. Apenas sabemos que a natureza nos preexiste, nos constitui e a nós subsistirá. O mito do capital nos infesta com a ideia de que podemos prescindir

da natureza e à custa de sua destruição edificar uma segunda natureza, superior e abstraída de finitude. Ao contrário da estrutura mítica tradicional, em que o tempo da vida não se dissocia do tempo da natureza, o mito do cientificismo capitalista sacrifica a temporalidade e a finitude por meio da ideologia do instante experimentado como eterno-presente. É a ideologia da permanente “distração concentrada”, para usar um termo de Christoph Türcke. Sobre essa condição ontodialética humana e finita as respostas construídas sob o referencial mítico da oralidade indígena-cabocla são tão legítimas quanto aquelas engendradas - e tidas por superiores - pela tradição metafísico-religiosa da cultura ocidental.

19. Por mais elevada que se pretenda a vida da cultura, jamais poderá prescindir de sua ontologia natural constitutiva. Submetida à conformação do mundo definida pelo finalismo do capital, a episteme moderna tende a pensar a natureza como falta, fenômeno a ser completado ou como estigma de que pudesse se desvencilhar. A cultura não pode prescindir da natureza, embora pareça indicar o desejo de naturalizar-se ao tentar desnaturalizar a natureza. Quantos não há para quem a cultura do capital é compreendida como modo natural de existência. Nesse regime predatório de equivocada subsunção da natureza pela cultura, a cultura, para afirmar a superioridade de seu estatuto, deve ocultar tudo que nela seja identificado como indicio inferior da natureza. Sob a identidade do capital a esquizofrenia é a única possibilidade de vida que resta à cultura. O que pode a cultura sem a natureza? O que pode uma cultura incapaz de reconhecer que fora do estatuto material, e também ontológico, que a natureza lhe garante só lhe restarão escombros de que a própria natureza se encarregará de metabolizar?

20. Como não há pensamento sem base material cognitiva (encefálica), também não há cultura sem natureza, embora o contrário seja verdadeiro. Mesmo vivendo sob o fetichismo do virtual, seu império tem pés de barro, pois desde Epicuro e Lucrécio sabemos que *ex nihilo nihil*, do nada, nada vem. Apesar da sacralidade que o positivismo atribuiu à ciência, a ciência nada pode sem a natureza. Nosso plano é o terreno. Reservemos ao plano da fé a verdade bíblica da criação a partir do nada. Ou um pouco mais: alargando o plano da fé, recuperar a tese spinoziana do *Deus sive natura* (Deus ou natureza), a nos indicar dois nomes a designar uma mesma realidade, porque não há diversidade de essência entre o Criador e a criatura. Conhecer a natureza é

conhecer a Deus, que é natureza, e se somos natureza, só podemos conhecer a Deus e a nós pelo conhecimento da natureza. Defendidas no século XVII, essas ideias valeram a Spinoza um triplo anátema: judaico, católico e protestante. Hoje, o capital, para onde migrou a instância do dogmatismo e da intolerância, torná-lo-ia quádruplo.

21. O capital não tolera heresia. Aqui me assoma à consciência a inteligente observação de Celso Furtado ao reconhecer que “nenhuma sociedade consegue livrar-se completamente da ação de heréticos, e nada tem mais importância na história da humanidade do que a heresia” (1998, p. 12). Sem pensamento herético não há como enfrentar a perversidade da dogmática capitalista. No século da revolução científica os cães-polícias da exegese bíblica investiram contra o livre pensamento de Spinoza, pois não admitiam o caráter alegórico e humano da exegese que o filósofo fazia do texto das Escrituras, menos ainda aceitavam pudesse a essência divina habitar o mundo da natureza. Sem conhecer a Bíblia, mas leitores da mesma Bíblia natural de Spinoza, as populações ameríndias da Amazônia partilharam do mesmo anátema de que foi vítima o autor da *Emendatio*, que sobrevivia da arte de fabricar e polir lentes. Combinada ao argumento belicista da cruz e da pólvora, a Bíblia escrita foi instrumentalizada pela exegese do colonizador para extirpar do mundo indígena sua crença nas forças naturais. Penso que ainda é tempo de trazer à *ágora* das lutas indigenistas as fecundas e libertárias teses spinozianas

22. “Aqui jaz Espinosa; cuspi sobre o seu túmulo”. Estas palavras - que bem podem representar a atitude do colonizador de ontem e de hoje para com o mundo indígena-caboclo da Amazônia -, escritas na forma de um epitáfio versificado por um holandês e ministro letrado da Igreja protestante, ainda podiam ser lidas numa antologia de 1729, passados cinquenta anos da morte do filósofo (cfr. Moreau, 1982, p. 9). Hoje travestida pela ideologia do consumo e pelo individualismo da teologia da prosperidade, a barbárie religiosa alarga suas fronteiras na Amazônia e, à diferença dos tempos de Spinoza, seu anátema não se dirige a quem é acusado de panteísmo, mas a quem resiste ao *modus vivendi* da civilização do capital, a quem recusa seu finalismo mercantil. Por sua vida orientada pelo exclusivamente necessário e pela orientação naturalizante (portanto ambiental) de sua ontologia, não muito diferente do modo de vida indígena-caboclo, Spinoza se credencia como o mais amazônida dos filósofos modernos.

23. Em 1990 Michel Serres publicava *O contrato natural*, cuja tese inovadora consiste em proclamar “que as criaturas vivas e os objetos inertes - em suma, tudo que consideramos como fazendo parte da natureza - são investidos de direitos” (2010, p. 177). Pensador da Amazônia, Araújo Lima publicava em 1932 sua *Amazônia: a terra e o homem*, obra prefaciada por Tristão de Ataíde, premiada pela Academia Brasileira de Letras e paradoxalmente pródiga em criminalizar a natureza: “Se quiséssemos caracterizar o elemento mais negativo à vida no Amazonas, atribuindo-lhe a *nocividade de grande inimigo* (grifo nosso), iríamos encontrá-lo na natureza envolvente, feita o maior e mais pesado obstáculo à vida social e civilizada” (p. 136). Para esse autor a desproporção do espaço amazônico definia-se como tirania. “No Amazonas (...), afirma, o espaço não é um bem; é um mal”, porque “a tirania está na grandeza territorial, a que não corresponde uma população numéricamente capaz de ocupá-la” (p.142). Inspirado ou não em Araújo Lima, o capital intensifica no século XXI seu poder criminoso sobre o ser natural e social da Amazônia.

24. A episteme do capital tem sido exitosa no trabalho sujo do saneamento cognitivo sobre os saberes da Amazônia. A política de agressão à natureza, sem a qual é impossível o metabolismo do capital, não é apenas um estilo de vida, ou uma fase transitória dessa sociabilidade irracional, mas sua intrínseca e irremovível *ratio essendi*, que se universaliza no tempo e no espaço do mundo da Amazônia. A orientação cosmológica do capital, fundada na linearidade do progresso e na irracionalidade de um crescimento voltado à acumulação pela acumulação, alheia à satisfação das reais necessidades humanas, volta-se hoje para a Amazônia como a última grande fronteira a ser integrada à voracidade de seu insaciável metabolismo. O caráter destrutivo desse modo de produção desconhece limites, e a barbárie dele indissociável atinge a um só tempo a diversidade natural e cultural da Amazônia, cuja salvaguarda e mais rico rebento ontológico é a sociabilidade indígena-cabocla.

25. Resistir ao mundo edificado sob a perversa e invertida axiologia do capital exige estabelecer uma arena igualmente epistemológica e biológica. Biologia não é destino, é disputa. Ainda que a teologia do capital lhe tenha inscrito um finalismo à sua imagem e semelhança, a natureza não é da ordem da teleologia mercantil, nem se reconhece pelo olhar do valor de troca. A atividade epistêmica anticapitalista também implica a tarefa de desnaturalizar o finalismo que o metabolismo do capital imprimiu à

natureza, como se esta existisse como medida do capital. Além do mais, para um honesto exercício epistêmico, é conveniente não esquecer que essa forma abrangente e irracional que hoje avança sobre e metaboliza o mundo da Amazônia não resultou de geração espontânea. Da razão histórica que resultou o sistema do capital também pode resultar sua superação.

26. A unidualidade natureza-cultura uma vez dissecada, nunca volta a se recompor. A impaciência da episteme moderna de nada se aproxima sem recortar em objeto. Olha mas não vê a Amazônia, porque seu olhar foi programado para ver apenas o que antecipadamente projetou. A ganância implica cegueira cognitiva. Nenhum objeto existe para a exclusividade da intervenção operada pelo sujeito. O mesmo direito que garante ao sujeito não se definir por um único objeto deve também ser estendido ao objeto. Teria o olhar do capital, e de sua ciência, exclusividade sobre a Amazônia? Trata-se do olhar carregado, ou do mau-olhado definido pela sabedoria indígena-cabocla. Contra o olhar de domínio vale o conselho de Rilke ao jovem poeta: “Aproxime-se então da natureza. Depois procure, como se fosse o primeiro homem, dizer o que vê, vive, ama e perde” (2001, p. 27).

27. Na Amazônia urbana ou ribeirinha é por demais visível a marca da barbárie social que subtrai vida à maioria da população. A chamada mão invisível do capital, combinada ao poder local do Estado, é pródiga em distribuir miséria e privatizar a riqueza socialmente produzida. Ao capital sempre custa a resolução de problemas tangíveis. O rebaixado mundo urbano das cidades da Amazônia, que no século XXI pouco incorpora da racionalidade da antiga *pólis* grega, ergueu-se sem a menor contrapartida do capital, a quem o Estado serve em detrimento das demandas coletivas. Na Amazônia o que subsiste da instituição do Estado funciona para domesticar exigências e fortalecer a ação predatória do capital. Quando Marx falava do fim do Estado tinha em mente que essa tarefa seria feita pelo proletariado, não pelo capital, como vemos ocorrer em ritmo mais intenso na Amazônia que em outras regiões do Brasil. A essa regressão institucional cabe tão só o nome de barbárie.

28. O transcurso da linha reta da episteme do capital segue da barbárie atribuída ao saber indígena-caboclo à barbárie real que hoje define o devir natural e cultural da Amazônia. Contra a universalidade dessa regulação predatória instituída pelo

sociometabolismo do capital, não há saída fora da “alternativa socialista”, como indica Mészáros, para quem essa universalidade alternativa será de fato universal caso mostre-se adequada na resolução dos problemas e das dificuldades da reprodução social da vida “que surgem *em toda parte* (grifo do autor), não importa quão avançadas ou subdesenvolvidas sejam as condições de que tais problemas e dificuldades emergem” (2004, p. 545). Seguramente não se trata de uma transposição mecânica do socialismo pensado na Europa ou das formas históricas - sempre abaixo do projeto marxiano - postas no século XX. Quanto a esse ideal, cada vez mais incontornável diante da crise global gerada pela civilização capitalista, recorro a José Carlos Mariátegui, a quem Mészáros também deve levar em conta, ao escrever, a partir do Peru, mas pensando na indo-américa, que “não desejamos certamente que o socialismo na América seja uma cópia ou uma decalcomania. Deve ser uma criação heróica. Devemos dar vida, com nossa própria realidade, com nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano” (apud Marti, 2011, p. 49).

29. Da natureza se serve toda a humanidade. Nos códigos da natureza não há lugar para discriminação. Já os códigos do capital, cujos limites axiológicos se definem exclusivamente pelo valor de troca, não conseguem ver a natureza para além dessa medida abusiva. O direito da humanidade à natureza não pode ser garantido à custa do natural direito que a natureza tem à natureza. Por uma razão simples: a natureza pode muito bem prescindir de nós, jamais nós da natureza. Ela não exige nada de nós, e por uma razão ainda mais simples: nada lhe falta. Se estou de acordo com Gusdorf ao afirmar que “o animal nunca está em falta” (1979, p. 24), penso que é necessário tensionar sua afirmação segundo a qual, roçando um exagerado antropomorfismo, “o homem intervém na natureza como um ser que a supera e que tudo põe em questão” (p. 23). Não estou seguro de que a intervenção humana sobre a natureza lhe trouxe algum aprimoramento. É a arrogância antrópica, potencializada pela voracidade do capital, que imagina completar a natureza. Nós, mamíferos humanos, é que necessitamos desse complemento, pois a surucucu não precisa nem teria como se vacinar contra nosso veneno. Somos a contraditória consciência da natureza, mas em si mesma a natureza não necessita de nós. Estamos na natureza e somos natureza, e posto que surgimos, a natureza não conta com outra forma de consciência para além da natureza humana. Também acrescento: longe de mim o naturalismo fundamentalista, pós-moderno e estéril, da chamada ecologia profunda (*deep ecology*), que a pretexto de combater o

antropocentrismo, termina por recusar o humanismo e enveredar-se num relativismo inconseqüente, a ponto de colocar, como assinala Michael Löwy, “todas as espécies vivas no mesmo plano. Será justo considerar que o bacilo de Koch ou o anófele têm o mesmo direito à vida que uma criança doente de tuberculose ou malária?” (1999, p. 100-101).

30. Nem mesmo o criacionismo foi inoculado pela arrogância prometeica que o capital inoculou na humanidade. O escrito bíblico nos relata que o Criador ao criar e contemplar a obra da criação, limitou-se apenas a constatar que tudo era muito bom e dali em diante deixou que tudo seguisse seu próprio curso. Talvez o único pecado do Criador - se é justo a um ex-frade franciscano atribuir pecado ao Criador - foi o da criação do homem, de que Ele mesmo se arrependeu, mas por misericordioso, deu-lhe mais uma oportunidade. Não sei se o faria novamente se presumisse que o homem - a quem foi confiado poder sobre toda a criação - em seguida criaria o capital e os ritos que lhe dão sustentação. Presumo que para isso contou o homem com qualificada assessoria do denominado pai da mentira, única paternidade que Deus reconhece ao diabo. Sobre isso, é oportuna a leitura de “O capitalismo como religião”, artigo inédito de Walter Benjamin, publicado em 1985. Segundo Michael Löwy, embora haja nesse texto nítida inspiração na *Ética protestante e espírito do capitalismo* de Max Weber, a argumentação benjaminiana também o supera, ao substituir, como assinala Michael Löwy, a atitude weberiana “axiologicamente neutra” (Wertfrei) “por um requisitório anticapitalista fulminante”. Walter Benjamin inicia este texto, “particularmente obscuro e, aparentemente, de contundente atualidade” com uma afirmação imperativa: “Deve-se ver no capitalismo uma religião”. A referência a seguir reproduzida indica, segundo ainda Michael Löwy, “um distanciamento em relação a Weber”: “Demonstrar a estrutura religiosa do capitalismo - ou seja, demonstrar que não somente é uma formação condicionada pela religião, como pensa Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso - nos levaria ainda hoje aos desvios de uma polêmica universal desmedida”. No último desses *Ensaio*s, intitulado *Amazônia-Asverus*, retomo ainda essa relação entre capitalismo e religião, na Amazônia, ao analisar o texto euclidiano do *Judas-Asverus*.

31. A despeito de suas inegáveis conquistas, não há registro de que a ciência tenha encontrado um hábitat para a humanidade que reúna as mesmas condições de que

dispõe o planeta Terra. O que se sabe é que manter a vida fora da Terra, ainda que por pouco tempo, ainda está fora das possibilidades da maioria dos mortais humanos. A verdade é que não é leve viver sem gravidade. E as leis da natureza não são da ordem da revogação. “A espécie humana, nos assegura Edward O. Wilson - para mais uma vez recorrer ao meu biólogo de profana devoção -, adaptou-se física e mentalmente à vida na terra, e a nenhum outro lugar” (2008, p. 12). Mas a ética do capital reluta em admiti-lo, prova-o o modo de vida - sob todos os aspectos abusivo - que hoje preside à relação da humanidade com a natureza e, como nos ensina o Marx dos *Manuscritos*, consigo mesma. “Nossa ética, nos diz Wilson, é o código de conduta que temos em comum, com base na razão, na lei, na honra e em um senso inato de decência” (p. 12), e não vem ao caso discutir que este senso, para muitos, seja atribuído à vontade divina.

32. Salvar a natureza, hoje, significa salvar a Amazônia da curta teleologia do capital, condição para salvar a humanidade. Abaixo de qualquer metafísica, religiosa ou secular, é preciso admitir - e o faço em parceria com Wilson - que “a defesa da natureza viva é um valor universal. Ela não provém de nenhum dogma religioso ou ideológico, tampouco promove tais dogmas. Não; ela serve, sem discriminação, aos interesses de toda a humanidade” (2008, p.13). Algo a mim estranho, mas familiar ao ontológico desalento pós-moderno, é pensar o mundo da Amazônia virtualmente preservado em chips, como única contrapartida do capital à materialidade da barbárie real. A ciência dos chips pode muito, pode catalogar línguas e etnias, pode armazenar virtualmente toda uma floresta, com seus rios e igarapés, mas não pode nos garantir o prazer de uma sombra nem o sabor de um fruto de uma única árvore da Amazônia.

33. O excesso de visibilidade indica um vício fenomenológico sobre a ontologia da Amazônia. Ainda que na natureza estejamos lançados, que ela não tenha um aparecer “somente fora (...), nos objetos sem história”, não existe, como parece indicar Merleau-Ponty (1994, p. 463), uma potência cognitiva humana capaz de tornar “visível no centro da subjetividade” o que designamos por natureza. A propósito, Dostoiévski, numa carta ao seu irmão Mikhail - que raciocinava como os “filósofos contemporâneos” -, ao reprovar sua visão sobre a poesia e a filosofia, notava que “a filosofia não pode ser vista como uma mera equação na qual a natureza é a variável desconhecida” (2009, p.16). O nosso conhecimento pouco conhece da natureza da Amazônia precisamente por pouco reconhecemos o que também há de ontológico e

natural em nosso devir cultural. A mesma cultura que nos distancia da natureza pela categoria fundante do trabalho pode igualmente refazer nossa necessária unidualidade (natureza-cultura) sem que para isso tenhamos de sacrificar nosso “corpo inorgânico” (como Marx designava a natureza), sem o qual nada somos. Se formos à filosofia grega antiga, talvez seja na filopoética dos pré-socráticos que vamos encontrar as mais férteis homologias entre a *physis* helênica e o mundo da Hileia. Uma compreensão mais ontológica e dialética do ser social da Amazônia indígena-cabocla poderia contribuir para superar o regime de dissociação natureza-cultura intensificado pela civilização do capital.

34. Na Amazônia, como na Grécia Antiga e heraclítica, também habita o *logos*. Sob distinta expressão cognitiva há um *logos* que homologa e estrutura o mundo da Hélade e da Hileia. No contracurso do objetivante excesso verbal da *ratio* moderna o *logos* da Hileia, ainda que silenciado, guarda sintonia ontodialética com a sabedoria audiente do *logos* heraclítico. Os fragmentos do sábio de Éfeso atestam que a sabedoria tem suas raízes mais profundas na sensibilidade auditiva, porque o devir da *physis* ama esconder-se, mormente quando o verbo interdita a escuta. A paciência sábia da escuta não encontra medida na pressa operatória da visibilidade. A representação instrumental da Amazônia, ao objetivá-la como aparência fenomênica e destituída de essência, implica uma dicotomia epistêmica impossível à percepção mítico-audiente do saber indígena-caboclo, o qual - à semelhança do que afirma Merleau-Ponty - “considera a essência *na* aparência”, porque “o fenômeno mítico não é uma representação mas uma verdadeira presença” (1994, p. 389).

35. A episteme do capital, impaciente e refém de sua vontade objetiva de verdade, é invariavelmente imune à escuta. Nesse paradigma, o único destino reservado ao *logos* indígena-caboclo é o do silêncio e da invisibilidade. Sim, mantê-lo silencioso e invisível para que na Amazônia pontifique, *ex cathedra*, a exclusividade da fala autoritária do capital. Sob esse ethos a estrutura mítico-sapiencial indígena e cabocla deve ser reduzida ao mutismo. Nesse mundo tecido pela simbiose natureza-cultura, com enraizado fundamento ontológico, subsiste a verdade de um paradigma ambiental permanentemente desautorizado e agredido pela intervenção da tecnociência mercantil. Sob a férrea lógica do valor de troca a racionalidade dita ambiental será necessariamente a racionalização objetivante e predatória do ambiente. A visibilidade

das marcas delinquentes dessa racionalidade sobre o mundo da Amazônia nos dá a exata medida de seu caráter antiambiental.

36. Diante do omnidevir natural e cultural da Amazônia, a episteme moderna deveria impor-se uma exigência mínima já preconizada por Nicolau de Cusa: admitir a *docta ignorantia* antes de antecipar juízos para assim exercitar uma inteligibilidade ambiental do saber e da ciência, porque o *logos* da Hileia, mais que objeto da ciência, é também ciência a ser aprendida e cultivada. No mundo mítico-sapiencial indígena-caboclo a ciência é algo primordial, antecede o homem, porque informa desde sempre a natureza e seus mistérios. A ciência está inscrita mais na vida que nos livros. Não raro, diante desse indiviso saber, a lógica da ciência medida e mediada pelos livros termina por subtrair vida ao saber da Amazônia.

37. Impõe-se no mundo da Amazônia reparar a injustiça do monismo epistemológico, incapaz de reconhecer que no plano da razão natural toda unidade é devir e constituída de complexidade. Nunca é a unidade do mesmo, conforme a doutrina parmenídica, mas a do diverso, de matriz heraclítica e ontodialética. Bem esclarece Boaventura de Sousa Santos que “o reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo sugere que a diversidade é também cultural e, em última instância, ontológica, traduzindo-se em múltiplas concepções de ser e estar no mundo” (2006, p.142). Por isso, e a despeito da recorrente investida etnocêntrica, do regime de invisibilidade e de desautorização cognitivas a que tem sido submetida a mundivisão indígena-cabocla, vale ressaltar que sua vitalidade e capilaridade resistem, renascem e ainda recobrem territórios e mentes dessa vastidão verde-aquática da Amazônia ribeirinha e cidadina.

38. A miopia cognitiva configura-se na incapacidade de perceber as mediações que se ocultam sob a aparência do imediato no saber tradicional da Amazônia. A complexidade do seu devir natural e cultural, inseparáveis, imbricados, mutuamente condicionados, desigualmente modulados e tensionados pelo regime da cultura e da barbárie, mais da barbárie que da cultura, desde que se converteu em objeto da moderna episteme, está a demandar novos paradigmas de leitura e de intervenção “sob pena de permanecer ideologicamente enredado e refém das leituras, e pior, das ações (e não são poucas) que só a tomam como objeto mercadologicamente constituído, sempre em detrimento dos homens e da terra” (Oliveira, 2002, p.10). Nada se nos dá gratuitamente

no processo do conhecimento. Não há epistemologia fundada na apreensão imediata das coisas. Vale sempre a observação epistemológica de Marx: “Toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (1983, p. 271).

39. Enquanto a ciência moderna cria mediações para ver o fenômeno como objeto sem mundo, parte separada da totalidade, o saber indígena-caboclo percebe o mundo em cada objeto fenomênico. A lógica do imediato sempre redundando em miopia cognitiva, ensina a própria episteme moderna. Mas o que essa episteme designa como imediato no saber tradicional não indica necessariamente ausência de mediações, porque estas não são exclusivamente definidas pela forma analítico-instrumental da racionalidade. No *óikos* da racionalidade humana habitam, transitam e dialogam uma *koinonia* de mediações, da matriz mítico-sapiencial-sensível à lógico-analítico-abstrata.

40. Os saberes e práticas tradicionais da Amazônia têm sido premidos e compelidos pela impaciência e pelo imediatismo da compreensão epistemológica moderna, hábil em reduzir ao estado de ignorância o que resiste e diverge de seu ideal de comensurabilidade. É como se tudo que escapa ao registro dessa medida epistêmica, que se outorga como medida da racionalidade, só pudesse inscrever-se sob o estatuto do erro e do engano. Quero dizer, e com a devida vênua de Hegel, que tal como a *paciência do conceito* de sua filosofia especulativa há no *logos* da Hileia uma *paciente intuição perceptiva* a presidir o saber indígena-caboclo.

41. Página do Gênesis não escrita, a Amazônia hoje, a permanecer sob o fetiche da mercadoria e refém da objetividade obtusa e da medida da barbárie, dificilmente cumprirá a teleologia euclidiana. Porque submetida, em intensidade e agressividade, a formulações epistêmicas presididas e sustentadas mais pela lógica da barbárie (cultural e mercantil) do que pelos imperativos éticos da *ratio*, a Amazônia, hoje, em sua constituição histórica, em seu mundo físico, biótico e antrópico, em sua *dynamis* filo e ontogenética, encontra-se diante da possibilidade (mais imediata que remota) de ter sua história reduzida a páginas de destruição antes mesmo de completar - para usar a metáfora euclidiana - “a última página, ainda a escrever-se do Gênesis” (Cunha, 2003, p. 354). Da madeira torta de que é feito o sociometabolismo do capital - para recorrer à metáfora de inspiração kantiana - nenhuma gênese se preunciará para a Amazônia que

não seja a que segue a linha reta da barbárie. Não acompanhando o desencanto outonal do sábio de Koenigsberg, acredito que da mesma racionalidade de onde saíram as mediações que engendraram o sistema do capital, também podem nascer os meios para superá-lo num patamar civilizatório em que o que é de todos a todos seja garantido.

42. Vista e objetivada em toras a encher os olhos da ganância empresarial, submetida ao presente sem futuro da acumulação primitiva sempre repostas e, sobretudo, por força de um pensamento social que a inventou como terra de ninguém e sem ninguém, a Amazônia continuamente se empobrece em razão de sua riqueza. Afinal, é da lógica da pobre cosmovisão do capital que a constituição do valor sempre repousa na produção da escassez. Sob essa axiologia da raridade induzida, igualmente mercantil e perversa, a Amazônia só tem direito de existir como produtora esgotável de valor de troca e em benefício dos que a convertem em objeto de posse. Resistir a essa curta subjetividade, que deita suas raízes epistemológicas sobre quem vive dentro e fora da Amazônia, apresenta-se como tarefa e destino, também de natureza epistemológica, dos que acreditam noutra cognição social, capaz de engendrar uma subjetividade ao mesmo tempo social, ambiental e amazônica, dentro e fora de seus limites.

43. Os modos de vida da Amazônia foram identificados à barbárie natural como forma de velar a gênese cultural da barbárie do colonizador. A redefinição epistemológica sobre o devir da natureza e da cultura na Amazônia implica compreender a lógica da barbárie como construção imanente ao projeto dito civilizador. Se de todo consciente ou não, deliberado ou não, a verdade é que os conteúdos de barbárie desse projeto instrumental infligiram e continuam a infligir marcas empíricas e mentais perversas e profundas na natureza e na cultura da Amazônia. Nem a cultura nem seu processo de transmissão encontram-se imunes à barbárie, porque como assegura Walter Benjamin, “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (1987, p. 225). Mas para além da assertiva benjaminiana, vale dizer que na Amazônia os monumentos da ciência moderna foram e têm sido mais monumentos da barbárie que da cultura.

44. Ciosa de sua cultura e segura de estar ao lado da verdade, a epistemologia do colonizador de ontem e de hoje não tem dúvidas em identificar os modos de vida dos povos da Amazônia à barbárie de gênese natural. Envenenada pela identidade

impermeável à diferença, a cultura ocidental moderna não foi e não tem sido capaz de perceber que a barbárie é também um elemento da cultura. Toda natureza dita bárbara é uma construção cultural. A barbárie, portanto, inclina-se mais ao olho que vê do que no que é visto pelo olho, e é sempre correlativa ao poder que uma cultura exerce sobre outra. Como assinala Todorov, “nenhuma cultura traz em seu bojo a marca da barbárie, nenhum povo é definitivamente civilizado; todos podem tornar-se bárbaros ou civilizados. Esse é o caráter próprio da espécie humana”. Uma das marcas da barbárie é identificar cultura ao regime de confinamento, porque - ainda com Todorov - “ter uma cultura não significa ficar confinado nela; e, a partir de cada cultura, pode-se aspirar a valores de civilização” (2010, p. 65).

45. A herança de silêncio e de predação do paradigma epistemológico-instrumental permanece viva e continua a imprimir (atualizando o veredito marxiano do *18 Brumário*) peso inexorável sobre o cérebro dos vivos do mundo indígena-caboclo da Amazônia. O mais simples olhar empírico sobre a Amazônia, o que Bachelard define como “fenomenologia de primeiro contato” (1977, p. 28) logo revela que, por onde deitou suas raízes e logrou formas de objetivação, a matriz epistemológico-operatória deixou atrás de si rastros de destruição, preconceito e barbárie. Prova disso é a aporia da identidade, assim definida pelo ítalo-caboclo Giancarlo Stefani (2011) num diálogo informal que travamos na indígena cidade de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, acerca do ser social autóctone da Amazônia: “para ser eu obrigo-me a deixar de ser quem sou”. Não é demais, nem exagero dizer que na Amazônia os únicos acertos dessa matriz instrumental-cognitiva somente ocorreram em terras e mentes intocadas por suas garras. Invariavelmente a marca civilizatória desse projeto, colonial ontem e neocolonial hoje (haja vista os processos em curso de reprimarização e de biopirataria), outra não tem sido senão a de permanentemente atualizar a herança de silêncio e de predação sobre a unidualidade natureza-cultura da Amazônia.

46. Ribeirinha ou cidadina, ou as duas, a Amazônia de ontem e de hoje foi e é centro de convergência cultural, política e econômica das forças da barbárie. Nas cidades ou na zona rural, “a relação homem x natureza predominante na Amazônia, como o demonstra José Aldemir de Oliveira, teve e continua tendo como principal característica a tendência à degradação do homem e da natureza” (1998/1999, p. 210). A violência dos modelos exógenos a que a Amazônia tem sido submetida introduz novas

mediações na produção de sua existência social, e modificam (tanto quanto degradam) não apenas o perfil “da paisagem urbana, da natureza, mas principalmente dos modos de vida” (idem, p. 210).

47. Não existe Amazônia sem os modos de vida que dela e nela se vitalizam. Ter alma (*anima*) é estar animado pelo que nos dá forma. A *anima* que dá forma à Amazônia, que lhe constitui sua ontodialeticidade, é a *anima* indígena-cabocla. Seria possível abstrair a Amazônia dessa *anima*? Vista pela uniformidade das lentes do capital a Amazônia pode parecer uma totalidade simples, de fácil apreensão. Seria algo próximo ao que Karel Kosik denomina de “mundo da pseudoconcreticidade”, esse “claro escuro de verdade e engano” cujo “elemento próprio é o duplo sentido”, porque “o fenômeno indica a essência e, ao mesmo tempo, a esconde” (1976, p.11). A complexidade da Amazônia, no entanto, pode se fazer mais presente na percepção mítico-sensível do ser social indígena-caboclo do que na objetivação instrumental da episteme moderna. No centro da floresta esse olhar perceptivo e venatório capta a Amazônia que escapa à visão operacional do sujeito moderno.

48. Não há indicador epistêmico de que, em relação à unidialidade natureza-cultura do mundo da Amazônia, o sistema do capital nesse século XXI tenha assimilado uma relação diferente daquela presidida pela teleologia do lucro, da multiplicação *ad infinitum* do capital de poucos à custa da vida e do trabalho da maioria da população citadina e ribeirinha e da destruição de sua *anima* indígena-cabocla. A constituição do espaço-tempo da natureza exigida pela produção capitalista é impermeável à ontodialética que informa a relação homem-natureza no mundo indígena-caboclo. A linha reta do capital segue míope a tudo que não seja redutível ao valor de troca. Os bioindicadores do mundo da fauna e da flora da Amazônia, micro e macropresentes nos rios e na floresta e parte constitutiva da inteligibilidade tradicional de seus povos, permanecem invisíveis às lentes da episteme requerida pelo capital.

49. O conhecido teólogo brasileiro Leonardo Boff costuma repetir que todo ponto de vista é a vista de um ponto. Acredito como impossível abstrair a análise do lugar social do analista. No célebre prefácio à *Contribuição à crítica* o autor de *O Capital* já assinalava a precedência do ontológico-social sobre outros fatores no processo de formação da consciência humana. Quem pode negar ao capital seu poder de

(de)formar consciências? Haveria civilização do capital sem que o capital não tivesse constituído consciências nos marcos de sua férrea e corrompida ontologia social? Num de seus poemas da década de 1930 Brecht nos fala de um trabalhador condenado por distribuir panfletos comunistas. Um de seus cinco filhos morreria de fome, o que sensibilizou o juiz a não encaminhá-lo por muito tempo à cadeia e a indagar se ele não estaria apenas “corrompido pela propaganda comunista”. Ao que o trabalhador respondeu ao juiz: “não sei o que o senhor quer dizer (...), mas meu filho foi corrompido pela fome”. Brecht nos induz a comparar na Amazônia a leniência da justiça diante dos crimes ecocidas do capital com a severidade punitiva ao índio ou caboclo que, “corrompidos pela fome” recorrem à caça para sobrevivência. O mesmo e rigoroso instituto jurídico que capitula como crime inafiançável a caça e a morte de uma capivara destinada a minorar a fome do índio ou do caboclo é no mínimo conivente e delinqüente ao permitir que megaprojetos, a exemplo da Hidrelétrica de Belo Monte, no Pará, sejam construídos a despeito da denúncia social, e cientificamente embasada, dos previsíveis e comprovados danos a todas as formas de vida da Amazônia.

50. O olhar epistêmico não é neutro nem abstrato. Toda visão resulta de um substrato submetido e mediado pela relação homem-mundo. A pretensão da linearidade epistêmica reside em impor-se como conhecimento abstraído de relações sociais e apresentar-se, assim, como portador exclusivo dos requisitos de necessidade lógica e validade universal. Se o olhar indígena-caboclo sobre a Amazônia capta o que normalmente escapa à objetivação da episteme analítico-instrumental, não é porque esse olhar guarde alguma superioridade cognitiva sobre aquela episteme, mas exatamente por ele ver a Amazônia com a Amazônia dentro de sua percepção ocular. Talvez a teoria goetheana do olhar em sua *Doutrina das cores* nos ajude a dirimir essa aparente aporia cognitiva: segundo Goethe, “o olho deve sua existência à luz. De órgãos animais a ela indiferentes, a luz produz um órgão que se torna seu semelhante. Assim o olho se forma na luz e para a luz, a fim de que a luz interna venha ao encontro da luz externa” (1993, p. 44).

51. Sem pretensão de reformular a teoria goethena, creio não ser hipótese cognitiva implausível admitir que ao formar o olho, a luz o forma a partir também do ambiente sobre o qual ela incide. O que nos levaria a concluir como razoável, e a partir de Goethe, que o olhar indígena-caboclo sobre a Amazônia é igualmente formado pela

luz e pelo que é por ela iluminado. Nós, do mundo letrado, ao olharmos a floresta temos o olhar condicionado primeiramente pelo universal árvore, que recobre e invisibiliza o singular empírico da variedade de espécies. Sacrificamos o singular concreto para salvar o universal abstrato. Já à percepção indígena-cabocla, por força de sua constituição simbiótica com o mundo da floresta, o que primeiro se apresenta é a diversidade empírica. Se isso não me autoriza a filiar tal percepção à teoria nominalista, não é de todo improvável advogar algum nível de similitude.

52. Mesmo quando pensamos objetivar o real pela observação empírica não nos damos conta do quanto de projeção cognitiva lançamos sobre o objeto, de tal modo que o empírico da observação inclina-se mais ao sujeito que ao objeto. Imaginamos que a natureza pode invariavelmente acomodar-se ao nome. Aqui reside o embrião de toda ideologia: o verbo compensa a realidade ausente ou invisibilizada. Em célebre poema sobre a *Necessidade da propaganda* Brecht nos assegura que “bons discursos podem conseguir muito, mas não conseguem tudo. (...) já se ouve dizerem: pena que a palavra ‘carne’ apenas não satisfaça (...) e a palavra ‘roupa’ aqueça tão pouco” (1987, p. 199). Para mais uma vez recorrer ao Goethe da *Doutrina das cores* vale admitir o quanto “é difícil não colocar o signo no lugar da coisa, como é difícil ter sempre diante de si um ser vivo, sem sacrificá-lo à palavra!” (p.135).

53. Mediador a serviço da voracidade mercantil, o Estado na Amazônia hoje faz jus à definição agostiniana de ontem. Por força das mediações operativo-destrutivas do paradigma epistêmico-operatório, a seiva da natureza e o sangue dos saberes e das práticas dos povos da Amazônia continuam a ser drenados para o acúmulo primitivo, expropriador de vidas e mentes, operando sob a venalidade do lucro imediato e sob os auspícios da transigência e da omissão oficiais. Na Amazônia, diga-se, o Estado nacional acumulou longa folha de antecedentes criminais: do etnocídio ao ecocídio, do entreguismo à internacionalização. Nunca é demais lembrar o grito profético de Santo Agostinho na obra *A Cidade de Deus: remota itaque justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?* (removida a justiça, o que são os Estados senão um bando de ladrões?) (1990, p.153).

54. Antiambiental, a epistemologia do mercado opera sempre pelo tempo do capital e pelo espaço da expropriação. Os olhos do capital tanto produzem miopia ético-

cognitiva sobre a Amazônia quanto a reproduzem sob a representação mercantil dos meios. Segundo Kant, no reino ou no paradigma ético dos fins tudo se revela ou pelo *preço* ou pela *dignidade*: “quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade” (1986, p.77, grifos do autor). Hoje a Amazônia se coloca no centro ideológico e tenso da crise ambiental e civilizatória, e por ser habitada por subjetividades históricas ontologicamente a ela arraigadas, impõe-se a resistência ao modelo epistemológico-operatório presidido pela ética do lucro, para a qual a Hileia só é vista como reserva estratégica e natureza instrumentalizável.

55. A emergência do sujeito é seguramente a mais importante inflexão epistêmica do pensamento ocidental moderno. Mas o nascimento do sujeito (pensante, epistêmico) se faz acompanhar da morte do homem. Como assevera Foucault, “a finitude do homem anuncia-se - e de uma maneira imperiosa - na positividade do saber; sabe-se que o homem acabou (...)” (s/d, p. 408). Se na episteme antiga, fundada no conceito clássico da verdade - a verdade está na adequação entre o intelecto e a coisa - ainda se resguardava ao objeto o direito à fala; na episteme moderna a fala do sujeito implica o silêncio do objeto. Sobra sujeito e falta objeto, porque este só existe enquanto construção do sujeito. A complexidade e a riqueza dos objetos se uniformizam sob o registro de um sujeito que se quer onisciente.

56. Não há ciência honesta quando o sujeito se agarra mais ao “*realismo* da medida do que” à “*realidade* do objeto”, nos ensina Bachelard. “O objeto pode, então, mudar de natureza quando se muda o grau de aproximação. Pretender esgotar de uma só vez a determinação quantitativa é deixar escapar as *relações* do objeto” (grifos do autor), porque “quanto mais numerosas forem as relações do objeto com outros objetos, mais instrutivo será seu estudo” (1996, p. 262). Quando por demais segura de suas medidas, a ciência tende a não considerar o que excede ao seu processo de objetivação, e menos ainda dar crédito às formas não instrumentais de percepção do real, como é característico do saber tradicional. Seria a Amazônia percebida por essa racionalidade de fundo sensível (mítico-perceptiva), não de todo comensurável ao paradigma científico, menos verdadeira que aquela objetivada pela (arrogante) certeza da ciência? O que escapa à primeira não poderia ser confrontado (em diálogo honesto) ao que é

percebido pelo saber tradicional? A quem cabe a iniciativa do diálogo? No mínimo àqueles (independentemente de matriz civilizatória) que assumem a práxis científica para além da axiologia do capital.

57. Seria justo negar estatuto indutivo à percepção indígena-cabocla da Amazônia sob o pretexto de que essa indução carece de fundamento abstrato? Como se nessa percepção a realidade percebida estivesse irremediavelmente comprometida e empobrecida em razão da suposta ausência daquelas mediações (aristotélicas) que estabelecem não haver ciência senão do universal. Não cabe submeter à dúvida o preconceito epistemológico que nega à indução operada pelo saber tradicional a capacidade de perceber o complexo no simples, o todo na parte, o singular no universal? Por não ser capaz de fazer o movimento do sensível ao abstrato, do empírico ao racional, porque esse movimento é tido como exclusivo da ciência, a indução do saber indígena-caboclo seria uma meia indução, carente de estatuto cognitivo, porquanto restrita a movimentar-se apenas do sensível ao sensível, do empírico ao empírico. Teriam sobrevivido os povos da Amazônia, inclusive ao universal da barbárie do colonizador, se pela natureza indutiva de seu milenar saber - e por caminhos diferentes dos da objetivação científica - não tivessem sido capazes de construir mediações e perceber o mundo como feixe de relações?

58. A tese bachelardiana de que o percurso do vetor epistêmico vai do racional ao real e, “de modo nenhum, inversamente, da realidade para o geral, como o professavam todos os filósofos desde Aristóteles até Bacon” (1986, p. 11), aplica-se de forma exclusiva ao saber científico ou, guardadas as devidas diferenças de procedimento, não seria também extensível ao saber tradicional? A razão que induz, que pensa o real, seja qual for a matriz cognitiva de seu pensamento ou indução, não o faz sempre a partir de sua estrutura racional, e essa estrutura ainda que formalmente racional, não se constitui também pela realidade assimilada. Mesmo que a questão do saber tradicional não compareça às reflexões epistemológicas de Bachelard, não me sinto desautorizado a trazer à arena dialética o possível (e tenso) diálogo entre sua instigante epistemologia racional e a não menos instigante e rica inteligibilidade sensível do saber tradicional, sempre invisibilizado, desautorizado e cercado de preconceito. Aliás, remover preconceitos é uma consigna bachelardiana.

59. Um elo possível de compreensão entre a episteme antiga ocidental e os saberes tradicionais da Amazônia residiria na ideia de um saber que fala pela escuta, que opera pela precedência da audição sobre a verbalização, o que reabre espaço epistêmico aos objetos. Quem está mais autorizado a escutar as vozes da floresta: o modo de ser e pensar indígena-caboclo ou o sujeito epistêmico cartesiano-instrumental? Mesmo os mais sofisticados instrumentos de aferição auditiva estão longe de fazer páreo, por exemplo, à capacidade do homem da Amazônia de identificar a riqueza e a beleza dos cantos e dos sons dos pássaros e da floresta. A acuidade sensitiva que nos é emprestada por meio da tecnociência pode, sem dúvida, ser posta a serviço do mundo indígena-caboclo da Amazônia e mesmo enriquecer-se com a imemorial experiência do saber tradicional, mas nunca substituirá a relação humana e ontológica que essa forma de saber desenvolveu ao lidar com o mundo natural e social da Hiléia.

60. O máximo estatuto teórico que o paradigma epistêmico de extração instrumental confere aos saberes tradicionais da Amazônia é o de um conhecimento exótico ou alternativo. E ao contrário desse equívoco gnosiológico e axiológico, vale dizer que esse patrimônio cognoscente-coletivo (porque não se trata de propriedade individual de um sujeito epistêmico) é vital, porque visceralmente ligado à produção da existência cotidiana e social desses povos. Não se trata de um conhecimento alternativo ou de um modelo a ser superado pelo conhecimento científico, conforme preceitua o evolucionismo positivista. O ser social indígena-caboclo constituiu uma inteligibilidade que certamente pode e deve dialogar e estabelecer uma relação de enriquecimento recíproco com a tecnociência, e não ser por esta desautorizada ou eliminada.

61. A ecologia dos saberes da Amazônia não é solúvel no monologismo do sujeito epistêmico moderno. A produção de uma inteligibilidade ambiental sobre a Amazônia seja sob o itinerário da “ecologia de saberes” de Boaventura de Sousa Santos ou do que denomino de cosmovisão indígena-cabocla, exige uma compreensão ambiental do saber e da ciência. Sob o código restrito da ciência não se produz senão uma epistemologia restrita, cientificista e instrumental. Como observa Boaventura de Sousa Santos, “nenhuma forma de conhecimento é, em si mesma, racional; só a configuração de todas elas é racional” (2004, p. 88). É preciso acrescentar, no entanto, que tal configuração é inexequível sob o imperativo do modo de produção capitalista.

Não se pode subtrair ao capital o poder de determinar a produção e os fins da ciência sem que seja destruído o próprio sistema do capital.

62. A racionalidade restrita a essa medida epistêmica concorre para fixar um conceito monológico de objetivação cognitiva, porque confere à ciência a exclusividade de sua expressão. Refratária à “ecologia de saberes” preconizada por Boaventura de Sousa Santos, a episteme moderna não admite que “a crença na ciência excede em muito o que as ideias científicas nos permitem realizar” (2006, p. 156). Da pretensão universalista desse paradigma decorre seu caráter autoritário, etnocêntrico (eurocêntrico), assentado na acumulação e na expropriação cognitivas. “A injustiça social, conforme Santos, assenta na injustiça cognitiva. A ecologia dos saberes é a epistemologia da luta contra a injustiça cognitiva (...)” (Idem, p. 157).

63. A inteligibilidade do mundo não se iniciou com a episteme moderna, tanto quanto as fronteiras do mundo do saber não coincidem com aquelas demarcadas pela positividade científica. Na Amazônia índia e cabocla, desde tempos imemoriais, convivem formas de inteligibilidade nunca objetivadas pelas lentes da ciência moderna. A forma dominante de relação do sujeito epistêmico moderno com os saberes tradicionais da Amazônia foi invariavelmente presidida pelo etnocentrismo cognitivo, cuja intervenção epistêmica sempre resultou na barbárie da desautorização e da destruição de suas formas objetivo-subjetivas de ser e de pensar. Para o modelo ocidental dominante de inteligibilidade, fundado que é na quantificação e no controle, prevalece a crença de que pelas malhas da ciência a consciência se apossa da realidade, exatamente porque sua vontade, mais do que “vontade de verdade” (conforme Nietzsche) é, sobretudo, vontade de controle.

64. Tecida pelo omnidevir da natureza e da cultura, a Amazônia é o corpo inorgânico do sujeito social indígena-caboclo. Estou consciente de que essa intervenção ensaística está aquém do que se almeja como destino quando à razão se apresenta o desafio de pensar o devir natural e cultural da Amazônia sob o itinerário ambiental-epistêmico aqui proposto e referenciado na tradição ontodialética do pensamento. Se viciada ou não por alguma veleidade utópica, devo dizer, no entanto, que não é nessa tradição que se referencia a maior parte das intervenções epistêmicas sobre a Amazônia. Ademais, preocupa-me menos saber se o que digo já foi dito do que a de dizer o que

penso. Apenas reivindico o direito de dizê-lo. A complexidade do mundo da Amazônia não cabe na demarcação empírica construída pela inteligibilidade do especialista, nem se reconhece na naturalização universalista dos sistemas metafísicos.

65. A linha interpretativa fenomenológico-hermenêutica apresentada por Nelson Matos de Noronha indica possível saída para essa aporia epistêmica ao pensar natureza e cultura não como entes hierárquicos ou dicotômicos. Antes, pondera, que “em lugar de conceber a natureza como uma dimensão anterior à cultura e esta como resultado de uma separação produzida pela intervenção do homem sobre a primeira”, é preciso vê-las “como dimensões indissociáveis da existência humana, como constituintes do mundo, entendidos como estrutura de subjetivação e de objetivação, na qual o homem se reconhece como doador e portador de sentido (...)” (2003, p. 19). Nesse *logos* indiviso que é a Amazônia, tecido pelo devir da natureza e da cultura, afirma João Loureiro que “a unidade orgânica da região está presente, na medida em que o homem se confronta com ela e com o universo. Diante dele há a floresta e o cosmo” (2001, p. 234).

66. Dentre as possíveis e necessárias vias epistêmicas de acesso ao omnidevir natural e cultural da Amazônia e diante do sujeito social indígena-caboclo, percebo na antropologia filosófico-materialista dos *Manuscritos* de Marx uma das mais consistentes lições sobre a relação homem-natureza: dizer que “o homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo* (inorgânico), com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer” (grifos do autor); dizer ainda “que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza” (2006, p. 84). O que é a Amazônia, senão o corpo inorgânico do ser social indígena-caboclo?

67. Da simbiose entre o *logos* heraclítico e o *logos* indígena-caboclo pode nascer uma estratégia epistêmica para defender a complexidade da Amazônia do parasitismo do capital. A Amazônia, mais do que uma produção colonial que se materializou em política de expropriação de seu mundo físico e de sua organização social, ainda “é substancialmente índia na sua alma e muito no aspecto de seus habitantes” (Batista, 2007, p. 56). Para usar a metáfora heraclítica do *logos* como inteligência divina que governa o cosmos, é justo dizer que é nessa alma índio-cabocla

que se ocultam as raízes ontológicas que sustentam e governam a Amazônia. Constituída por esse *logos* que lhe confere sua *ratio essendi*, sem ele desaparece a Amazônia.

68. Se a Amazônia constitui o *corpo inorgânico* - conceito que empresto de Marx - do *logos* índio e caboclo, igualmente sem ela não sobrevive esse *logos*. A complexa relação de simbiose entre um e outro gera uma unidualidade que sempre se refrata ao dualismo natureza-cultura da objetivação cartesiano-epistêmica. Mas o *logos* dessa alma ainda permanece em muito desconhecido, oculto, invisível e silenciado, ora como estratégia de defesa e resistência, ora porque ocultado, invisibilizado e silenciado por um modelo de objetivação que não reconhece seu devir natural e humano senão como objeto a ser dissolvido pela uniforme solução do capital.

69. Nessa disputa de reconhecida natureza epistemológica não se trata de jogar razão contra razão, porque a barbárie, no limite de seus efeitos já reais e visíveis, concorrerá para a destruição de uma e de outra. Trata-se antes de exercitar a unidiversidade da razão no campo justo, ambiental e ontodialético de uma intervenção epistemológica que ousa reconhecer na Amazônia índia e cabocla o estatuto de sujeito epistêmico. O combate às razões do capital, além das armas estratégicas da ação, também exige a crítica epistemológica. Do contrário, nós que nessa Amazônia vivemos, convivemos, e com ela entrelaçamos nossos destinos, podemos com ela sucumbir à barbárie instrumental da globalização capitalista.

70. Na Amazônia sob o regime de barbárie, é necessário discernir mediações epistêmicas capazes de garantir inteligibilidade ao otimismo da vontade e conferir ao pessimismo da inteligência a correta motivação do agir. Essa lição gramsciana implica municiar o ser social indígena-caboclo da Amazônia com o que de melhor produziu a tradição dialética do pensamento. Sustenta Heráclito que a guerra é a mãe de todas as coisas. Não haverá resistência do ser natural da Amazônia à permanente agressão do sociometabolismo capitalista sem que o ser social indígena-caboclo protagonize como sujeito histórico essa incontornável e inadiável luta. Diante da abrangente ofensiva da acumulação irrestrita e irracional perpetrada pelo sistema do capital no mundo da Amazônia não há outra forma de enfrentamento estratégico a esse predatório modo de

produção que não seja aquele da luta de classes. Pensar a Amazônia sob o necessário paradigma ambiental é pensar esse paradigma no horizonte da luta de classes.

TERCEIRO ENSAIO

AMAZÔNIA: INDÚSTRIA CULTURAL, ECOLOGISMO E BARBÁRIE

*O primitivo, que, pela sua teimosa vocação
de felicidade, se opunha a uma terra dominada
pela sisudez de teólogos e professores,
só podia ser comparado ao louco ou à criança.*
Oswald de Andrade

01. A Amazônia encontra-se sob o ataque velado e explícito do capital. As marcas dessa axiologia ecocida e etnocida multiplicam-se no corpo e na alma da Hileia e parecem mesmo impor fatalidade ao futuro e definir o presente por um horizonte em que capitalismo e fim da história se equivalem. Mas a despeito desse espectro, não há como virtualizar as contradições reais. A modelagem mercantil desse olhar funciona como operador de sua irracionalidade cognitiva. O alcance dos olhos do capital, ao visibilizar a Amazônia pela miopia do valor de troca, seguramente supera os mil olhos que Brecht atribuía ao partido, mas não pode impedir que escape ao seu olhar as contradições e conflitos oriundos de sua danosa e abrangente forma de objetivação do mundo da Hileia. Os danos, quase sempre irreversíveis, de suas programadas e executadas queimadas também podem reacender o fogo dialético dos que pensam a Amazônia para além dessa expansiva conversão mercantil. A despeito de sua coloração ecologista, fica cada vez mais patente que a tecnociência que dá sustentação ao intervencionismo antiambiental procede do que já na década de 1930 denunciava Ortega Y Gasset: “A técnica contemporânea nasce da cópula entre o capitalismo e a ciência experimental” (1987, p. 121). A imemorial técnica, não científica, mas sábia, pela qual o ser social da Hileia tem produzido sua existência, é incomensurável à tecnociência resultante dessa cópula infértil, embora capaz de gerar o ecologismo e a falácia capitalista do desenvolvimento sustentável. Os parágrafos a seguir, sem obedecer a um curso linear, tal como o devir hídrico e serpenteado dos rios Juruá e Purus, se debruçarão numa leitura epistêmica desse engodo.

02. Kant considerava que a força da menoridade cognitiva impõe-se ao entendimento com se fosse uma segunda natureza. O capital costuma revestir com capa de novidade o discurso que oculta seu inamovível caráter predatório. Hoje, na Amazônia, sair dessa menoridade exige combater e desconstruir as falsas promessas do ecologismo pregado pelo sistema do capital. A sabedoria popular nos ensina a desconfiar da dádiva fácil. Todo discurso tem um curso. Cabe ao trabalho epistêmico desocultar, por a descoberto, o curso nem sempre legível e inteligível do discurso. Na parábola brechtiana, as muitas penas espalhadas pelo campo se explicam pelo enfeitiçamento que o discurso do lobo produziu, convencendo a galinha a uma impossível convivência entre naturezas desiguais. Pela adesão produzida por meio do discurso sedutor o lobo invisibilizou à galinha o inamovível curso de sua natureza carnívora. Indo do lobo ao capital, este muda de discurso, não de curso.

03. O ecologismo é o discurso ardiloso da impossível sustentabilidade do desenvolvimento sob a lógica capitalista da produção e do consumo de bens materiais e simbólicos. O modelo civilizatório da produção capitalista pode fazer muito, mas sempre para poucos. Com o beneplácito oficial do Estado, e sob a bandeira do desenvolvimento sustentável, o sistema do capital segue livre em seu processo devastador, incluindo mentes e corações no circuito da mercantilização universal. Sob esse perverso circuito não há lugar para o tradicional modo de vida indígena-caboclo fundado no valor de uso. Todos se transformam em sujeitos financeirizados, não na forma de credores, mas de permanente devedores. Das poucas ilhas de bem-estar do seu propalado desenvolvimento sustentável e da mistificação ecologista de sua mão invisível é impossível dissociar a barbárie visível produzida pelo seu metabolismo social e ambientalmente insustentável.

04. A indústria cultural capitalista é uma máquina de produzir ilusões. Sob a sedutora coloração ecológica de que se reveste seu desenvolvimento esconde-se o processo em curso de degradação ambiental e social da Amazônia. Ao imprimir seu ethos mercantil nas formas societárias da Amazônia, “o capitalismo contemporâneo, como observa Olgária Matos (2010, p. 111), determina dissociação dos saberes e dos laços sociais da *philia* como organização do afeto comum que é a sociedade”. Ao contrário do individualismo e da compulsão da posse que caracterizam a axiologia das relações sociais criadas pelo capital, o ser social da Amazônia ainda guarda em sua ontologia índia e cabocla um senso de *philia* e de acolhimento ao outro. Uma das

marcas a indicar esse acolhimento é a porta, inexistente na maloca indígena e sempre aberta na casa do caboclo. A vida no capital é impossível sem o anonimato feito de portas, grades e muros.

05. O sistema do capital não combina com o *óikos* que forma ecologia e economia. *Óikos* é morada, lugar de convivência. Ecocapitalismo, portanto, é um perverso oxímoro, porque nessa junção disjuntiva quem perde é o *óikos*. O capital é por natureza irregular. É um sistema de regulação cujo metabolismo parasitário destrói simultaneamente, como observa Marx, a terra e o trabalhador, fontes de toda riqueza. O *óikos* necessariamente remete à habitabilidade comum, disciplinada pelo *nómos*, instituído para proteger e garantir sociabilidade a casa. Ao contrário do *nómos*, que simbioticamente se liga ao *óikos*, o capitalismo não permite outra ligação com o *óikos* que não seja de natureza parasitária. A Amazônia não é *óikos* para o capital, como quer o ecologismo. O *nómos* de sua regulação indígena-cabocla assenta numa axiologia alicerçada na unidualidade entre natureza (*óikos*) e cultura (*nómos*), jamais no parasitismo do *nómos* sobre o *óikos*, como é a regra no capital.

06. A preservação do *óikos* da Amazônia implica o enfrentamento anticapitalista constituído pelo *nómos* indígena-caboclo e por quantos se aliarem nessa arena comum. Ao verde sem vida e contaminado das correntes que nascem da desnaturada e desnaturante ecologia do capital cabe o vermelho da luta de quem acredita noutra possível e necessária sustentabilidade, porque a Amazônia não é nem deverá ser um empreendimento do finalismo do capital. Trata-se de um embate entre a episteme do excesso e a do necessário. Ao tempo curto desse finalismo, fundado no parasitismo da relação homem-natureza, na fruição regida pela estética do descartável e no insustentável excesso da produção e do consumo, notas características da axiologia capitalista, devemos contrapor a forma de vida da Amazônia índia e cabocla, presidida pelo necessário e construída pelo tempo longo da relação simbiótica entre homem e natureza. O tempo da Amazônia não é solúvel no tempo do capital.

07. A Amazônia do necessário paradigma ambiental não nascerá das pontuais reações - não raro definidas sob os limites da sustentabilidade requerida pelo capital - à agressão globalizada do valor de troca. O capital sabe como fazer e dispõe de inegável eficiência técnica e poder ideológico para vincar no corpo e na alma da Amazônia as mortais armadilhas do ecologismo. No limite, nossa tarefa é fazer a teoria descer à

Amazônia real, às necessidades reais de seu ser social ainda indígena-caboclo, porquanto nos indica Marx não ser suficiente “que o pensamento procure realizar-se; a realidade deve igualmente compeli-lo ao pensamento” (2005, p. 152). Ao pensar a Amazônia, o vetor epistemológico de nossa inteligência deve exercitar o duplo movimento de ida e vinda: do pensamento à realidade e desta ao pensamento.

08. Sob o filtro do ecologismo o mundo da Amazônia destina-se à solubilidade requerida pelo capital. Conforme sua pregação civilizatória, a sustentabilidade da Amazônia não seria sustentável fora da sustentabilidade do capital. É uma forma de heteronomia ambiental, procrustiana, que se arroga a modelar a Amazônia por uma projeção de sustentabilidade que desconsidera a relação ontológica e dialética entre o ser social e o ser natural da Amazônia. A história nos mostra que o capital nunca se caracterizou por suas virtudes civilizatórias. A Amazônia nada deve a esse alegado poder civilizatório. Contrariamente: a história do capital na Amazônia é a história da crueldade social e da devastação ambiental. Se há ativos nessa história, não ficaram na Amazônia. Mas a longa lista de passivos é sobejamente conhecida, com suas marcas delinqüentes territorializadas no corpo e na alma da Hileia. Por que forças, nessa quadra da civilização, afundada na mais abrangente crise produzida pelo sociometabolismo do capital, esse perverso modo de produção haveria alterado sua natureza em relação à Amazônia? É possível acreditar numa inflexão ecológica do sistema do capital?

09. Em direção contra-ideológica à ideologia da sustentabilidade, circunscrita nos limites do capitalismo, é digno de nota na Amazônia a existência de formas societárias indígenas e caboclas que sobreviveram às agressões do sistema do capital. Esse fato, sim, deve ser pensado e trabalhado como elemento constituinte do verdadeiro paradigma ambiental necessário à preservação da Amazônia e à garantia do direito à terra e à vida das populações tradicionais. A sustentabilidade da Amazônia está na Amazônia, não na sustentabilidade heterônoma e exógena de gênese capitalista. Dizia Santo Agostinho (2002, p. 98): *noli foras ire, in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas* (“não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem”).

10. A esse propósito, Joachim Bernauer (2010, p. 280) lembra “que a cultura indígena deve ser compreendida como um desafio contemporâneo para a nossa assim chamada civilização, com sua visão tecnocientífica”. Ressalta ainda esse autor “que

pertence ao singular potencial cultural e ontológico do Brasil que alguns povos indígenas conseguiram sobreviver com toda a sua cultura, sua experiência de vida e de natureza, e toda a sua cosmologia complexa”. Cumpre à ciência incorporar ao conceito de sustentabilidade a mais que milenar relação sustentável, mítico-sensível, que as culturas indígenas estabelecem com a natureza, especialmente na Amazônia. Não teriam sobrevivido esses povos se não tivessem resistido às promessas de sustentabilidade da regulação capitalista.

11. Segundo Adorno, “a indústria cultural (do ecologismo, inclusive) é a integração deliberada, a partir do alto, de seus consumidores” (1994, p. 92,). Não há ecologismo sem heteronomia cultural. O ecologismo é o operador da esquizofrenia ambiental da consciência carente de consciência ambiental. Mediante a ideologia do ecologismo o capital converte-se na lei externa que heteronomiza a relação homem-natureza. Enquanto a consciência ambiental se caracteriza como produção humana, autônoma, que implica um necessário processo de subjetivação dos indivíduos, o ecologismo (como um produto da indústria cultural) consiste precisamente em subtrair ao indivíduo seu poder de ambientalmente subjetivar-se. Nele age a subjetividade padronizada pelo capital. A condição de sujeito ativo cede lugar à passividade do consumidor que, lembra Adorno, “não é rei, como a indústria cultural (do ecologismo) gostaria de fazer crer, ele não é o sujeito dessa indústria, mas seu objeto” (idem, p. 93).

12. A heteronomia ambiental que caracteriza o ecologismo remonta à prevalência que a leitura utilitarista obteve sobre outras formas de olhar dos agentes coloniais. Apesar da pluralidade dos olhares e mesmo das expressões de fundo poético, estético ou religioso com que os cronistas descreveram o mundo natural e humano da Amazônia, a avaliação que realmente prevaleceu, conforme observa Auxiliomar Silva Ugarte, foi aquela de extração “utilitarista, visando o aproveitamento de tantas espécies que estavam disponíveis nas vastíssimas formações vegetais ao longo do rio Amazonas e de seus tributários” (2009, p. 288). O olhar do capital é monocular e unidirecional: sua visão não alcança outro horizonte senão aquele projetado pelo expansionismo da acumulação e da conversão mercantil da natureza.

13. O capital é o regime do excesso. Não é gratuito que a maior potência capitalista tenha a população mais obesa do mundo. No círculo patológico do excesso, este gera outros excessos. Guiado pela lógica do excesso, o capital não admite que os

povos tradicionais da Amazônia sejam capazes de viver à revelia do excedente produtivo e da acumulação desnecessária de bens exteriores. A lógica do necessário à vida não é necessariamente aquela criada pela indução capitalista das necessidades. Na *Ética a Nicômacos*, escrita há mais de dois milênios, Aristóteles (1985, p. 205) nos apresenta em teoria o que na prática é vivido ainda hoje pela sociabilidade indígena-cabocla: “não devemos pensar que as pessoas necessitam de muitas e grandes coisas para ser felizes, simplesmente porque não podem ser sumamente felizes sem bens exteriores”, porque para viver de modo autossuficiente e agir não necessitamos de excessos, “e podemos praticar ações nobilitantes sem dominar a terra e o mar”.

14. Não é sem razão que o velho Marx nos ensina que a propriedade privada nos fez cretinos. Sob o universal regime da posse, como sustenta Marx, “o lugar de *todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*. A esta absoluta miséria tinha de ser reduzida a essência humana, para com isso trazer para fora de si sua riqueza interior” (2006, p. 108-109). Um eco dessa sobriedade ontológica transparece no registro de Sylvia Aranha de O. Ribeiro (1991, p. 53) acerca do modo de vida caboclo na cidade de Silves, no Amazonas: “Alguns caboclos chegam a perguntar: ‘pra que terra, se, quando morrer, só vamos precisar de um pedaço para ser enterrado?’ ” Ao globalizar o *ethos* da posse, o sistema do capital não admite que o ser social índio e caboclo possa estabelecer com o ser natural da Amazônia uma relação fora do sociometabolismo da posse.

15. O domínio da sociabilidade do capital sobre a Amazônia indígena e cabocla está a indicar que sob esse regime de ocupação nenhuma de suas organizações societárias registra uma dinâmica que não seja a da regressão social. As marcas do capital sobre a Amazônia convergem para um contínuo de subtração e de crise. Sob o pretexto de civilizar povos e salvar almas essa cosmologia da conquista, “com vistas ao progresso e ao crescimento ilimitado” geometrizou a Amazônia pela submissão do homem e da natureza à venalidade mercantil (Boff, 2011, p. 26). Apesar da antecedência da Amazônia Indígena sobre a Amazônia Lusitana e da não existência na cultura europeia de equivalente às sociedades indígenas, “produto do desenvolvimento independente dos povos que ocuparam a Região Norte num período de pelo menos três mil anos, antes da colonização”, conforme Marilene Corrêa da Silva (2003, p. 212), nada impediu que o caráter etnocêntrico do colonialismo unificasse a diversidade das

culturas tradicionais da Amazônia pela redução ao modelo procrustiano da barbárie. Nesse modelo, a unidade é sempre a afirmação do mesmo, jamais a síntese dialética do diverso.

16. Ainda que travestidos pela indústria cultural do ecologismo, capital e barbárie são a dupla face da mesma moeda venal. Sob essa moeda só existe Amazônia para o equivalente universal do valor de troca. Diante desse quadro axiológico, os tradicionais modos de vida indígena e caboclo só têm direito à existência se abdicarem de suas diferenças em favor do uniforme estatuto mercantil. A legislação imperativa do capital não admite o contraditório e sob seu mando o único espaço reservado ao sujeito é o da compulsória reificação da consciência. Não há capital sem consciências reificadas. A única condição de o índio ser, é ser à custa de ser índio. Do demais, cuidará o mercado, que não desampara a quem abdica de ser para servi-lo de corpo e alma. Para o ecologismo homem e natureza na Amazônia devem ser subsumidos e nivelados à condição de objetos integrados à mercantilização universal. O exílio da Amazônia indígena e cabocla resulta menos da ocupação de seu território pela Amazônia do capital, do que da impossibilidade de, aderindo por capitulação ao programa do inimigo, continuar sendo indígena e cabocla.

17. A impossível sustentabilidade ambiental preconizada pelo ecologismo pensa a Amazônia como espaço ambiental refratário à política. É a típica regressão pós-moderna da despolitização a serviço da venalidade política do Estado capitalista. Seu ideal é uma Amazônia condominizada, objeto da fruição consumista e descartável. Tudo é regido pelo tempo curto dos eventos que se multiplicam no presente sem história. É o tempo da felicidade compulsória e traficada, do equivalente monetário da dignidade. Sob esse ecologismo venal a Amazônia indígena e cabocla é apenas um exotismo, digna de compromisso epidérmico e culposo que, longe de defendê-la, opta por preservá-la nos suportes assépticos do mundo virtual. É a típica troca compensatória da pós-modernidade: à terra viva e real e ao modo de vida expropriados ao índio e ao caboclo, submetidos à reificação étnica e social, compensa-se com o acesso virtual de seu mundo às telas frias dos lares política e ambientalmente corretos. É nas telas da TV, pelo distanciamento estético, político e social, que hoje se concentra, sob o registro do entretenimento, a agenda ambiental do ecologismo. A Amazônia como apelo venal do exotismo.

18. Talvez seja na *Miséria da filosofia* de Karl Marx, escrita entre 1846 e 1847, que vamos encontrar a mais incisiva e crítica análise já feita à axiologia venal do mundo criado pelo metabolismo do capital. Análise que julgo sobremodo atual como contribuição à leitura dessa Amazônia enredada pelo ecologismo, venalizada, carente de estética, em que a ética cedeu lugar à etiqueta e a política ao politicamente correto: “Chegou por fim um tempo em que tudo o que os homens tinham considerado inalienável se tornou objecto de troca, de tráfico e se podia alienar. É o tempo em que as mesmas coisas que até então eram transmitidas mas nunca” objeto de troca; em lugar de vendidas, dadas; “adquiridas mas nunca trocadas - virtude, amor, opinião, ciência, consciência, etc. - tudo, enfim, passou ao comércio. É o tempo da corrupção geral, da venalidade universal, ou, falando em termos de economia política, o tempo em que” tudo, de natureza moral ou física, “ao converter-se em valor venal”, leva-se “ao mercado” para que seja apreciado “no seu mais justo valor” (1976, p. 27)

19. A força do ecologismo está na produção de uma impressão aderente e facilmente enredável diante das recorrentes armadilhas de que lança mão a sempre operosa mão invisível do capital. É o crime de missionar a ovelha para que convença o lobo sobre os benefícios do vegetarianismo. A luta ambiental é essencialmente política. O ambientalismo do capital nos quer fazer crer na possibilidade de compatibilizar os atuais padrões de produção e consumo com um mundo decente e honestamente sustentável. O mundo da Amazônia não pode ser uma projeção da ideologia do capital. A diferença entre sonho de consumo e satisfação de necessidades reais não é da ordem da sedutora política publicitária, mas antes das exigências de uma radical ontologia social, pressuposto necessário para uma episteme ambiental da Amazônia.

20. Em sua relação com o mundo da Amazônia não temos nenhuma evidência de que a base sobre a qual o sistema do capital assenta sua *ratio essendi* tenha mudado de natureza. O transformismo sob o qual se apresenta - notadamente o da forma ideológica do capitalismo dito sustentável - atualiza tão somente o clássico provérbio latino: *lupus pilum mutat, non mentem* (o lobo muda de pelo, nunca de caráter). Que sustentabilidade é possível, na Amazônia, sob os limites da tecnociência a serviço do sistema do capital? Por essa via, em lugar do ser social indígena-caboclo se apropriar das mediações dessa racionalidade para reproduzir-se a si e a Amazônia como sujeito ontológico, termina, ao contrário, por se converter em objeto funcional à reificação mercantil, a exemplo do que ocorre com os programas de bolsificação pelos serviços

ambientais. Sabe-se que por esses rebaixados mecanismos ditos ambientais a axiologia do capital transfere mais ideologia do que renda. Francis Bacon costumava distinguir duas formas de observação da realidade, a aleatória e a escriturada. A mais aleatória observação, tomada apenas sob o aspecto fenomenológico do “primeiro contato” (conforme Bachelard), já é suficiente para indicar o que resulta de sustentável quando o capital opera seu *ethos* civilizatório sobre o mundo da Amazônia. A irracionalidade do desenho urbano das metrópoles e das cidades da Amazônia - e Manaus, objeto do quarto ensaio desta tese, é um caso paradigmático - é um indicador preciso do que significa a sustentabilidade definida sob o registro do capital. A Amazônia urbana consegue ficar aquém do que há mais de dois milênios Aristóteles preconizava para a *pólis* grega.

21. No prefácio de 1967 ao seu clássico *História e consciência de classe* Georg Lukács confessa: “Nunca incorri no erro de me deixar impressionar pelo mundo capitalista, o que diversas vezes pude observar em muitos operários e intelectuais pequeno-burgueses”. Não haverá muito dessa impressão adesista, renegada por Lukács, em vários segmentos do mundo acadêmico da Amazônia? Mais ainda: ao pensar a Amazônia sob a lógica desse *éthos* heterônomo, setores da elite intelectual chegam mesmo a inverter a atitude lukacsiana, porque à adesão imperativa ao mundo do capital segue-se o desprezo pelo saber indígena-caboclo da Amazônia. Em Lukács, por força de sua formação dialético-marxista, o ódio concorreu para o discernimento, conforme assiná-la: “O ódio cheio de desprezo que sentia desde os tempos de infância pela vida no capitalismo preservou-me disso” (2003, p. 5). Como preservar a Amazônia da intervenção intelectual aderente ao capitalismo, sobretudo o que se veste de ecologismo?

22. Se hoje identificamos uma Amazônia pauperizada é preciso dar nome ao agente causador dessa insustentável e contraditória produção social. Na Amazônia Indígena de antes da Amazônia Colonial produzida pelo capitalismo mercantil o mundo de suas organizações societárias não se regulava pela acumulação da riqueza, mas pela satisfação social e decente de suas necessidades vitais. Se quisermos ir à gênese da pauperização da Amazônia basta seguir os rastros do capital. A Amazônia indígena não se comensura nem à pauperização nem à riqueza advindas da acumulação capitalista. Na maloca indígena ou na casa cabocla não integradas ao circuito do capital a pobreza de meios não indica necessariamente pauperização. Vive-se do necessário, algo de que a acumulação do capital exclui a maioria da população mundial. Além do mais, como o

indica Jon Sobrino, “(...) uma civilização da riqueza universal é impossível (e imoral, acrescento), pois não há recursos para que todos possam viver na abundância, como os europeus ou norte-americanos” (2004, p.139). A crise atual, a despeito de sistêmica, mas ideologicamente diagnosticada como de natureza conjuntural e financeira, indica que mesmo essa abundância excludente começa a ruir na Europa e nos Estados Unidos. Nem a estes o sistema do capital pode garantir a irracional e permanente abundância.

23. Há, no mínimo, dois conceitos que podem recobrir as mutações do desenvolvimento da Amazônia e contribuir para uma leitura crítica desse contraditório e, para recorrer à caracterização de Raimundo Caramuru Barros (2009, p. 40) “esquizofrênico e intermitente” processo: os de barbárie e heteronomia. Barbárie e heteronomia, nesse caso, não se restringem ao campo conceitual, porque ao poder simbólico de impor conceitos segue-se o caráter procrustiano da intervenção real. Na Amazônia a colonização sempre configurou a regressiva unidade entre a barbárie do conceito e sua intervenção pelo lado da barbárie. Do conceito reificado segue-se a consciência heterônoma, sem a qual não se sustenta a barbárie. É possível se desenvolver se o desenvolvimento opera pelo modo da heteronomia? E o que resulta da recepção heterônoma do desenvolvimento senão barbárie?

24. Na ausência do diálogo, ou no diálogo desigual, o poder da verdade invariavelmente decorre da verdade do poder. A barbárie da leitura etnocêntrica sobre a diversidade dos tradicionais modos societários da Amazônia ensejou, desde logo, e com não menor violência, o caráter heterônimo dessa intervenção. Tanto quanto nesse conturbado e dilacerado século XXI, a civilização do capital sempre pensou e interveio na Amazônia a partir da heteronomia. Tudo que de mais extremo e impactante se fez na Amazônia fez-se pela negação lógica e ontológica de sua sociabilidade indígena e cabocla.

25. Na Amazônia, é impossível dissociar da heteronomia e da barbárie tanto o conceito quanto o que tem resultado dos seguidos modelos de desenvolvimento, inclusive o que se faz acompanhar do qualificativo da sustentabilidade, de resto pensados para a região, mas sem a região, nunca incluindo o modo de ser (ontologia) e de pensar (saber) de sua população nativa. O interesse do capital serve exclusivamente ao interesse do capital. Diante dessa tirania o interessado deve abdicar de interesse. Na ainda pouco conhecida história indígena da Amazônia anterior à Amazônia colonial não

se tem registro de fome ou de penúria social. A Amazônia vivia e produzia sua existência social pela autonomia e soberania de seus interesses. Essa autonomia converteu-se em heteronomia desde que a Amazônia Colonial demarcou seu domínio ideológico e material sobre a unidualidade humano-natural da Amazônia indígena e cabocla. Sob o mando e os interesses do mercado internacional, bem assinala Raimundo Caramuru Barros (2009, p. 40), heteronomia e barbárie se repetem na Amazônia sob as fases das “drogas do sertão”, “da extração do látex da seringueira”, da “extração predatória de madeiras nobres”, das queimadas e dos “agrotóxicos a serviço do agronegócio”, da pecuária extensiva, da “pirataria biológica e comercial”, do “tráfico de drogas e entorpecentes”, da “prostituição e (...) comércio sexual aviltante”. O mega projeto da Hidrelétrica de Belo Monte, no Pará, é o resumo mais emblemático dessa irracionalidade sistêmica e autoritária.

26. Hoje, na Amazônia, as ONGs são o braço armado do ecologismo protagonizado pelo capital, mas com generosos financiamentos do Estado brasileiro. O Estado parece ter abdicado, em favor desses organismos em grande medida de duvidosa idoneidade social, do dever de planejar e desenvolver política ambiental na Amazônia. Como assegura Nazira Correia Camely, em sua tese doutoral *A geopolítica do ambientalismo ongueiro na Amazônia brasileira: um estudo sobre o estado do Acre*, “o Brasil embora possua organismos públicos destinados à política ambiental tem sua agenda ambiental definida basicamente por organizações como as grandes ONGs ambientalistas” (2009, p.77). O fetichismo perverso e desmobilizante do trabalho desses organismos se reflete no processo de conversão “socioambiental (d)os problemas até hoje não solucionados (na Amazônia) como o grave problema da terra e o acesso à educação e saúde”. Ao transformarem “a pauta da luta dos camponeses pela terra em luta pela preservação da Amazônia”, e assim “efetuar a política estratégica do imperialismo”, estou de pleno acordo com Nazira Correia ao identificar nesse ambientalismo ecocida um anteparo do capital à necessária luta de classes de que deve se revestir a política ambiental na Amazônia. Não se enfrenta uma racionalidade sistêmica com pontuações ambientalistas.

27. O capital é um sistema de produção de ilusões cujas conseqüências não são exclusivamente ilusórias. Ele cumpre hoje, de modo universal e com incomparável eficiência (pois sua confessionalidade não é religiosa, mas laica), o que fazia o regime

de cristandade na Idade Média: a universalização do paraíso estava sim garantida aos pobres, mas somente no céu, porque na terra essa promessa só podia abrigar o cume da hierarquia feudal. Como a religião medieval, o capitalismo sempre promete mais do que cumpre. A diferença em relação à cristandade, é que agora na Amazônia o paraíso impossível desceu à terra sob a forma do mundo sustentável prometido pela ideologia do capital. Mais que isso: uma sustentabilidade imperativa, sob o dogma do *nulla salus* fora do mercado. Não entendo é que o mercado ao apresentar-se como natural e imporoso a qualquer alternativa, esteja no momento (2011) em que escrevo estas a enfrentar revoltas no centro de Wall Street, no coração da maior potência imperialista do mundo. Sob o lema *Ocupe Wall Street* estariam os revoltosos lutando contra o que não pode ser mudado, como a lei da gravidade ou a descida das águas do grande Amazonas rumo ao Atlântico?

28. O ecologismo, dê-se-lhe a nomenclatura que se quiser: ecocapitalismo, capitalismo verde, capitalismo sustentável, nada pode separá-lo de seu nefasto princípio ativo, que precisamente consiste em venalizar a relação homem-natureza. O ecologismo é a tentativa ideológica de revestir de escrúpulos os interesses do capital. Mas é impossível identificar escrúpulos num sistema que assenta e se alimenta da falta de escrúpulos. À revelia da honesta formulação ética kantiana, fundada na incondicionalidade do imperativo categórico (e a meu ver só exequível numa consciência supra-humana, o que humanamente a torna de fato inexecutável, porque é impossível purificar de interesses o nosso agir), é precisamente sob o império da mercadoria (cuja realização não admite condicionante), a contrapelo, portanto, da intenção do filósofo da crítica, que esse imperativo se materializa de forma incondicional. Ao contrário da dignidade sem preço do Kant da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, sob o império da mercadoria tudo é precificado, inclusive a dignidade humana.

29. No romance *A Selva* (1972, p. 41), Ferreira de Castro (sobre quem nunca se descobriu o menor indício de inclinação ideológica ao ideário crítico e revolucionário do legado marxiano e marxista) já denunciava a forma inescrupulosa da ação do capital sobre o mundo da Amazônia: “Era, então, a Amazônia um ímã na terra brasileira e para ela convergiam copiosas ambições dos quatro pontos cardeais” em razão de naquele mundo a promessa da acumulação parecer ao alcance da mão, “porque a riqueza se apresentava de fácil posse, desde que a audácia se antepusesse aos escrúpulos”. Foi sob

o simulacro da redenção social sinalizada pelo ouro branco que se exacerbou na Amazônia a venalidade universal do valor de troca. A essa época Manaus e Belém se tornaram “edens do meretrício cosmopolita” (idem, p.42) e seus cais “falavam desses dramas anônimos, dos logros feitos à gente rude que ia desbravando, com desconhecido heroísmo, a selva densa e feroz” (idem, p.42).

30. O ecologismo que recobre com verniz de responsabilidade ambiental as políticas definidas pelos centros hegemônicos não difere daquele que, sob diversos planos e programas, é promovido pelo Estado na Amazônia. Não conhecemos, afinal, a efetivação do Estado idealizado por Hegel, para quem é o Estado que funda a sociedade civil. O que temos e conhecemos, na Amazônia, é a versão atrasada do Estado capitalista, cuja função não é fundar, mas enterrar e desagregar qualquer indício de organização da sociedade civil. Dizendo melhor: impedir que se consolide o que acreditamos ser uma sociedade constituída por sujeitos emancipados, esclarecidos e autônomos. Sob esse aspecto, não se exige maior esforço intelectual para compreender o ecologismo das políticas (públicas) do Estado na Amazônia.

31. Em 1884, Engels já nos indicava a essência acabada do Estado capitalista: “(...) é um organismo para a proteção dos que possuem contra os que não possuem”; é “a força de coesão da sociedade civilizada”, que de modo invariável “é exclusivamente o Estado da classe dominante e, de qualquer modo, essencialmente uma máquina destinada a reprimir a classe oprimida e explorada” (1976, p. 228, 233). Ou ainda, no célebre texto do *Manifesto*, escrito em parceria com Marx, ao ressaltar que o “poder político (do Estado burguês) é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra” (1998, p.31), cuja função precípua não é senão a de “um comitê para administrar os negócios coletivos de toda a classe burguesa” (idem, p. 7). Poderiam as formas societárias indígena-caboclas da Amazônia confiar na alegada natureza pública desse Estado? A presença do Estado, a despeito de representar uma garantia formal e pouco substantiva de proteção ao ser natural e social da Amazônia, tem como característica fundamental reforçar o que José de Souza Martins denomina de “aliança do atraso” (op. cit., 1994), feita entre capital e propriedade da terra. Para essa aliança, sob a legalidade imposta pelo arco civil-militar de poder, a Amazônia não é índia nem cabocla, mas reserva natural destinada à regressividade do desenvolvimento capitalista.

32. Na Amazônia, o que ainda resta da sociabilidade indígena e cabocla não disciplinada pela axiologia universalista do capital indicia o quanto nesse mundo trabalho e lazer não são regidos pela ética do dever culposo. Diante da sempre alegada indolência (ou preguiça), juízo etnocêntrico a que recorre o espírito do capitalismo para criminalizar a forma de vida não comensurada pelo produtivismo do valor de troca, o índio e o caboclo trabalham, vivem e seguem produzindo sua individualidade social fora da moral dicotômica da virtude-vício. Ao capital é sempre preguiça o trabalho não integrado à moralidade da mais-valia. Para essa moralidade viver é sobreviver, o que exige uma existência heteronomizada pelo trabalho que despossui. Na axiologia indígena-cabocla o par trabalho-tempo livre seria um contrassenso ontológico, porque o tempo não é vivido na alternância opositiva entre tempo livre e tempo de trabalho: um e outro integram o reino indiviso da necessidade e da liberdade. Onde não se mede o tempo pela ética da acumulação só resta ao tempo a medida do viver. A esse propósito, é esclarecedor o que sustenta Pierre Clastres: “os índios, efetivamente, só dedicavam pouco tempo àquilo a que damos o nome de *trabalho* (grifo meu). E apesar disso não morriam de fome. As crônicas da época são unânimes em descrever a bela aparência dos adultos, a boa saúde das numerosas crianças, a abundância e variedade dos recursos alimentares” (2003, p. 211). Sob a axiologia do capital, não há trabalho nem desemprego isentos de culpa. O que significa o tempo livre de um desempregado senão um tempo carregado de culpa e maldição?

33. Indissociáveis da culpa, trabalho e tempo sob a ética do capital se confinam no assalariamento. A esse par, carente de dimensão estética e elevado a valor sacrossanto da sociabilidade burguesa, só cabe o destino da teleologia mercantil. A repetida litania do “tempo é dinheiro” indica que tempo e trabalho são vividos como devoção universalizada pelo templo do culto financeiro. Tempo e trabalho quando não vividos sob essa desumana medida tornam-se objeto de anátema moral. A produção social da existência não é uma determinação inexorável do sociometabolismo do capital. As sociedades indígenas e caboclas da Amazônia se reproduziram ao longo da história num intercâmbio com a natureza não mediado pela objetivação capitalista. Quando submetidas a essa objetivação, presidida que é pela férrea lógica da acumulação e produção do excedente, essas sociedades apenas acumularam passivos. Nada indica que sob o ecologismo do capital a relação homem-natureza nas sociedades indígenas e

caboclas da Amazônia possa materializar um intercâmbio que não seja o da predação ambiental e social.

34. Salvaguardando sua gênese diferenciada, a resistência indígena-cabocla à axiologia do assalariamento do tempo e do trabalho indica pontos comuns à crítica dos surrealistas ao caráter mentiroso e vergonhoso do trabalho assalariado, como tão expressivamente assinala Luis Buñuel em *Tristana*, no momento em que Don Lope se dirige ao jovem mudo e denuncia: “(...) pobres trabalhadores. Enganados e além do mais pisados. O trabalho é uma maldição, Saturno. Abaixo o trabalho que temos que fazer para ganhar a vida!” A quem serve e honra esse trabalho? Apenas para empanturrar “a pança dos porcos que nos exploram”. Contrariamente, enobrece o homem o trabalho que se faz por prazer e vocação. “Seria preciso que todos pudéssemos trabalhar assim. Olhe para mim: não trabalho. Que me enforcem, não trabalho, e você vê, vivo mal, mas vivo sem trabalhar” (1982, p. 171). Não haveria algo de saudavelmente surrealista na resistência das sociedades indígenas e caboclas ao imperativo capital do assalariamento?

35. A preguiça, condenada pela moral burguesa do trabalho como vício e degeneração humana, é a defesa ontológica que ainda resguarda o *ethos* social indígena-caboclo da “lei inexorável da produção capitalista” que, nas palavras de Lafargue em seu atualíssimo *O direito à preguiça*, repete e inculca na mente humana o dogma da exploração universal: “Trabalhem, trabalhem, proletários, para fazer crescer a riqueza social e as suas misérias individuais, trabalhem, trabalhem, para que, tornando-se mais pobres, tenham mais motivo para trabalhar e para ser miseráveis” (2003, p. 35/37). O tempo de seis dias de trabalho, apenas isso, foi o suficiente para o Criador entrar em recesso eterno. Não imaginava que o capital, já ali à espreita, tomaria definitivamente para si o senhorio sobre o trabalho. Entregue às suas mãos sujas, embora invisíveis, o trabalho converteu-se em maldição e fonte de infindáveis misérias. Creio que a filosofia lafargueana da preguiça tem mais a oferecer à sociabilidade livre e ambiental do mundo indígena-caboclo da Amazônia do que a ética protestante da redenção pelo trabalho, sem a qual enfraquecer-se-ia o “espírito” do capitalismo. Max Weber já deu conta disso.

36. *Macunaíma*, de Mário de Andrade, texto “tão agudamente lúcido como alacrememente lúdico”, tecido com “os saberes do mato virgem”, na pródiga observação estética de Darcy Ribeiro em sua *Liminar* (1988, p. xx) à edição crítica desse rico

retrato de nossa formação tupiniquim, representa entre nós, com traços de nossa mestiça e nunca redimida brasilidade, a mesma resistência iconoclasta de Paul Lafargue à ideologia do trabalho em seu *O direito à preguiça*, escrito, no entanto, em referenciais europeus. Nem vício nem virtude, a preguiça de Macunaíma é antes de tudo um “talento bem brasileiro”, “é o desgosto de fazer qualquer esforço que não dê gozo: e até mesmo os gozozos, por vezes”. Trata-se de “uma brasileira preguiça, diria Antonio Candido, como a reação do escravo predestinado pelo senhor a ser queimado no eito como carvão humano se não se poupa”. Preguiça que se afirma ao negar-se o escravo à “destinação de morrer para o patrão lucrar”. A preguiça é nossa reação ao mesmo tempo selvagem e civilizada à barbárie da civilização do capital.

37. A preguiça impõe uma estética da sobriedade. A lógica do consumo, pelo excesso nunca consumado, cria igualmente a consciência da felicidade nunca alcançada. Quando obrigatória, a busca da felicidade sempre traduz uma consciência infeliz. Dizia Adorno que em relação “à felicidade dá-se o mesmo que com a verdade: não se a tem, está-se nela. Sim, a felicidade não é senão o estar abrangido, reprodução do abrigo da mãe” (2008, p.108). A verdadeira felicidade, como a alegria, é da ordem do imotivado. A estética do consumo, que torna compulsória a felicidade à custa de sua natureza imotivada, mantém-se precisamente pela forma heterônoma com que impõe o seu conceito. “Por isso mesmo, segundo Adorno, ninguém feliz pode jamais saber que o é”, porque a condição para ver a felicidade é dela se ausentar. “Quem diz estar feliz mente ao invocá-lo, e peca assim contra a felicidade”. A imotivada felicidade índia e cabocla, alheia ao circuito trabalho-culpa, não é solúvel na compulsória felicidade vendida pela axiologia do capital.

38. Para Darcy Ribeiro a “alegria imotivada (do mundo indígena-caboclo da Amazônia) é a vingança do povo, sua revanche contra a envolvente trama intelectual que se lança sobre suas cabeças, atribuindo a ele a culpa de nossos crônicos males” (1988, p. XIX-XX). Alheio à distinção apolíneo-dionisíaco de que Nietzsche se utiliza para compreender a estrutura ressentida e culposa da cultura ocidental, o mundo indígena caboclo da Amazônia está longe de ser atingido por aquele sentimento de não saber o que fazer da liberdade fora do tempo de trabalho, como tão bem descreve Goethe (2007, p.13): “a espécie humana é sempre igual, não muda nunca. A maioria gasta quase todo o seu tempo para sobreviver, e o pouco que lhe resta de liberdade causa-lhe tanta preocupação que ela busca por todos os meios livrar-se desta carga. Ah,

destino do homem”. A cultura índio-cabocla ainda consegue se resguardar desse imperativo por força do que Oswald de Andrade caracteriza como “sua teimosa vocação de felicidade”.

39. A difícil sustentabilidade do discurso do desenvolvimento sustentável reside precisamente no incontornável limite imposto pelos padrões de produção e de consumo do sociometabolismo do capital. Se o mérito desse discurso, como bem o nota Marcílio de Freitas (2003, p. 175) é “ter contribuído para a politização planetária das questões ambientais, possibilitando a criação de vínculos mais fortes entre as ciências da natureza e as ciências humanas”, é preciso dizer, no entanto, que a luta pelo desenvolvimento sustentável extrapola o campo cognitivo, tanto quanto do necessário e almejado vínculo entre o pensamento científico e o pensamento filosófico, porque sua efetivação implica superar o sistema do capital. Além do mais, a forma como o capital parasita a ciência, objeto da crítica de Marx (1984, p. 17) no século XIX, é hoje muito mais intensa e violenta: “a ciência não custa absolutamente ‘nada’ ao capitalista, o que não o impede nem um pouco de explorá-la. A ciência ‘alheia’ é incorporada ao capital como trabalho alheio”.

40. Por força de sua complexidade, o mundo da Amazônia igualmente exige uma inteligência capaz de integrar ambientalmente o que Bachelard definia como o diurno da descoberta científica com o noturno da imaginação criadora. Noutras palavras: o analítico da observação metódica com o poético da percepção mítica. Segundo Bachelard, “o poeta é então o guia natural do metafísico que quer compreender todas as potências de ligações instantâneas, o ímpeto do sacrifício, sem se deixar dividir pela grosseira dualidade filosófica de sujeito e objeto, sem se deixar prender pelo dualismo do egoísmo e do dever” (1985, p. 189). Essa atitude sinérgica, entre a razão científica e a sensibilidade mítico-perceptiva, não apenas ensejaria uma relação de sustentabilidade entre ciência e Amazônia, mas daria ao saber tradicional do ser social indígena-caboclo da Hiléia as mediações necessárias para resistir à ofensiva e sempre mais intensa expansão do sociometabolismo do capital.

41. A integração dita sustentável do mundo indígena-caboclo da Amazônia à ideologia do ecologismo mediante as iniciativas dos serviços ambientais, subsobscritos pela mão invisível do capital, não é senão um mecanismo sustentável de

domesticação das populações tradicionais pelos interesses da acumulação expansiva. O capital sabe como formar consumidores, ainda mais quando estes podem ser instrumentalizados a serviço do projeto estratégico do imperialismo. Não é exatamente das mãos generosas do capital que escorregará para o domínio indígena-caboclo a tecnociência necessária à proteção e ao uso sustentável dos recursos naturais da Amazonia. O capital não transfere ciência nem técnica, mas sabe muito bem, e o faz com eficiência de grande escala, como utilizá-las para se apropriar da Amazônia, dilapidar seus recursos e transferir suas riquezas para as reservas estratégicas dos centros globalizadores. O ecologismo sustentável e sub-bolsificado durará enquanto durarem os recursos a serem transferidos pela eficiência da mão invisível do capital.

42. Na Amazônia o corolário da sobrevalorização epistêmica da *ratio* científica presidida pelos interesses do capital outro não tem sido que o da anulação do saber tradicional indígena-caboclo. Não há via possível de diálogo com essa rica e tradicional forma de conhecimento enquanto a racionalidade da tecnociência permanecer atada à teleologia do capital. A dialogicidade não é exatamente um constitutivo da dinâmica do capital. Ainda que correta a observação aristotélica sobre a natural libido cognitiva do ser humano (*omnes homines natura scire desiderant*) (Aristóteles, 1990, p.3), a materialização dessa libido não resulta de uma inclinação abstrata, porque o processo do conhecimento não pode ser abstraído do primado ontológico da necessidade, real ou induzida. O sistema do capital fixa o monólogo inaudiente. Cria, mas não satisfaz necessidades. Ele cria o vício e este, como bem observa Christoph Türcke, sempre “deseja mais do que o material viciante pode lhe dar. Na medida em que o vício se transforma numa constituição social geral, tem de ser compreendido, teológico e messianicamente, como refúgio da utopia!” (2010, p. 12). Vício como forma de rebaixamento utópico é o de que menos necessita o ser social da Amazônia.

43. Marx admitia não ter criado a dialética, mas tão-somente (e após reconhecer a grandeza de seu mais elevado arcabouço racional formulado por Hegel) tê-la firmado em bases materiais e históricas. Igualmente, não cabe ao capital o mérito de ter criado a ciência e a técnica, mediações do mundo humano anteriores à consolidação da forma capitalista de produção da existência social. Mas não resta dúvida de que sob o capital os rumos da ciência e da técnica sofreram sua mais decisiva e regressiva inflexão. Na Amazônia, mormente por falta de consolidação de sobreguarda epistêmica

aos modelos de intervenção planejados pela episteme do capital, “governos e capitalistas aventureiros, como assinala Luiz Carvalho, continuam tentando transferir para a região uma tecnologia agrícola e florestal exógena, importadas de regiões temperadas” (2009, p. 146). De forma consciente ou não, a razão que move a alegada superioridade desse pensamento de origem temperada provém do grandiloquente etnocentrismo hegeliano, para o qual “a história universal vai do leste para oeste, pois a Europa é o fim da história universal, e a Ásia é o começo” (1995, p. 93). Na Amazônia estaríamos ainda numa zona de limbo? Se Hegel percebesse em que resultou no século XXI esse percurso absoluto da razão sob o influxo do capital, não deveria também ouvir o que vai de oeste para leste e considerar como possível, e fora das amarras do capital, um recomeço da história universal a partir da Hileia?

44. Não foi exatamente imbuída dos constitutivos kantianos da autonomia e do esclarecimento que a ciência e a técnica aportaram na Amazônia. Não há território para a razão crítica nos domínios demarcados pelo capital. Tanto quanto nos tempos da demolição kantiana das pretensões de cientificidade do conhecimento metafísico, também, hoje, na Amazônia, a razão se defronta com aporias cognitivas, sobretudo advindas da arena da práxis. Sabemos que a Amazônia não subsistirá sem os seus mitos e com eles, exclusivamente, a sociabilidade indígena-cabocla não poderá fazer frente à agressão globalizada pelas forças do capital. Para isso, o saber tradicional não pode prescindir das armas da ciência e da técnica. Mas como recorrer a esse repertório analítico-instrumental se é nele que reside e se materializa a destruição do ser e pensar da Amazônia? Diante da ciência e da técnica instrumentalizadas pelo finalismo do capital seria possível a reversão kantiana, de uma razão substancialmente presidida pela autonomia e emancipação? No projeto iluminista kantiano parecia não haver lugar para as sombras. O iluminismo era essencialmente esclarecedor e emancipatório. Mas as forças do capital, não previstas por Kant, reverteram a razão às sombras de que o circunspecto de Koenigsberg pensava escapar. A isso, em pleno século XX, o não menos iluminista Adorno classificou como “mistificação das massas”. O sistema de racionalidade do projeto iluminista converteu-se na irracionalidade sistêmica da razão instrumental capitalista.

45. Daria uma resposta negativa às questões postas no parágrafo anterior se acreditasse na impossibilidade da ciência e da técnica fora da conformação

historicamente determinada pelo domínio do capital. O capital não é a teleologia da história. Se divina fosse sua essência, portanto destituída de contradição, render-me-ia a essa fatalidade metafísica. Como não sou pós-moderno nem acredito que o mundo seja redutível ao espaço-tempo do centro sem periferia ou ao eterno presente destemporalizado, só posso dizer que minha resposta é positiva, porque sei que a ciência e a técnica não estão geneticamente determinadas pela essência metabólica do capital. Ademais, nesse embate contra a instrumentalização capitalista da ciência e da técnica, a resistência do saber indígena-caboclo da Amazônia pode contar, além da necessária, mas insuficiente contribuição iluminista kantiana, com a força analítica do arsenal dialético da tradição marxiana do pensamento, cuja característica combina num mesmo movimento tanto o processo de objetivação (do sistema do capital) quanto a aderência destrutiva ao objeto analisado.

46. A Amazônia moldada pela sustentabilidade do capital corresponde à essência heteronomizada, artificialmente construída. “Mas a essência - mesmo segundo a errada ontologia logicista de Hegel -, tal como afirma Lukács, é um produto do ser e não do pensamento” (1979, p. 81). Nessa moldura, própria do ecologismo, a sociabilidade é anulada pela paisagem. Trata-se de uma essência criada para servir o capital e desservir a Amazônia, sobretudo quando socialmente induz consciências a pensá-la como identidade reificada, homogênea, carente de devir e, portanto, objeto destinado à objetivação previamente elaborada pelo sujeito da intervenção epistêmica. Trata-se de uma interpretação refratária aos constitutivos ontodialéticos do ser social da Amazônia. Para esse curto modelo interventivo a natureza seria determinante de toda causalidade social. Nessa estreita concepção do intercâmbio metabólico entre homem e natureza, caberia a esta determinar o reino da necessidade e da possibilidade, porque a substância humana se diluiria no ritmo previsível das leis naturais. Além da incontornável referência a Marx, ao pensar aqui o trabalho como causalidade posta (humana) em confronto com a causalidade dada (natureza), faço eco às ricas análises de Sérgio Lessa, sobretudo em *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo* (2007).

47. Como afirma Auxiliomar Ugarte, o tratamento hiperbólico utilizado pelos cronistas “para se referirem às grandes quantidades e à expressiva variedade dos elementos naturais e humanos” na Amazônia já denotava “um comportamento predador,

embora, naquele período, não passassem, ainda, de meras projeções” (2009, p. 578). Segundo Ugarte, o mito “da inesgotabilidade dos recursos naturais amazônicos”, (idem, p. 578) criado pela inteligibilidade mercantil dos cronistas, continua vivo e alimenta em nossos dias a ganância nada mítica da mão invisível do capital, mesmo que com luvas de sustentabilidade.

48. É da essência do capital elidir contradições. Daí sua intrínseca tendência a naturalizar os conflitos. Num de seus militantes poemas Brecht nos adverte a nunca dizer: “isso é natural”. Heráclito, por sua vez, atestava que é no *daimon* que reside o caráter de cada homem. Quando naturalizadas, as contradições tendem a eliminar oposições. Não é esse o cerne do discurso ideológico do capital. Ao contrário da tradição dialética, em cujo devir a contradição alcança o ser e o pensar, aí incluídos o curso da natureza e o movimento da história, o sociometabolismo do capital se constitui pela identidade reativa à oposição e à luta dos contrários. Sob esse domínio, travestido de ecologismo, o capital mais que neutralizar e naturalizar a resistência do saber tradicional, amplia e intensifica seu controle sobre a natureza e sobre as sociedades indígenas e caboclas da Amazônia. É no recuo da dialética que a ideologia da sustentabilidade semeia na Amazônia as ervas daninhas da globalização do capital.

49. Diante da construção ideológica da Amazônia naturalizada pelo capitalismo, que a despeito do atual verniz ecológico não admite outra forma de compreensão do trabalho que não seja aquela determinada pelo valor de troca, é preciso dizer que a diversidade das formas societárias de existência que se desenvolveram na Amazônia resultaram de uma atividade produtiva não submetida ao imperativo mercantil da produção capitalista. Também na Amazônia, “onde a necessidade de vestir o obrigou, conforme Marx, o homem costurou durante milênios, antes de um homem tornar-se um alfaiate”. Afinal, o trabalho não se define pelo primado do valor de troca. O paneiro, a rede, o arco e a flecha, os utensílios, ou seja, o mundo da riqueza material fora do mundo natural, nada disso existiria para o homem da Amazônia se não fosse essa produção “mediada por uma atividade especial produtiva, adequada a seu fim, que assimila elementos específicos da natureza a necessidades humanas específicas” (Marx, 1983, p. 50).

50. Na Amazônia, esse ser social tem rosto, nome, gênese e ontologia enraizados no que denomino ser social indígeno-caboclo. Não existe Amazônia fora desse ser social. Sua existência não é redutível nem ao realismo do universal abstraído do singular nem ao nominalismo do singular carente de universal, caso fosse possível compreendê-lo na disputa escolástica dos universais. Por ser da ordem do ser social, sua compreensão implica um fundamento ao mesmo tempo ontológico e dialético, ontodialético. Vale dizer que em relação à constituição ontológica e inteligível da Amazônia indígeno-cabocla, resultante de um imemorial e simbiótico intercâmbio com a natureza, a ciência e a técnica acumularam intenso e extenso passivo natural e humano, menos pela objetivação, universalidade e totalidade que deveriam resultar de seu exercício racional do que pela orientação teleológica a que o capital conformou sua produção e aplicação. Mesmo distintos em natureza e proceder, saber tradicional e racionalidade tecnocientífica podem estabelecer um regime de cooperação com o ser social da Amazônia, desde que tal cooperação não seja mediada pela irracionalidade do metabolismo do capital.

51. Não coube à racionalidade científica iniciar o conhecimento da Amazônia. Muito antes dessa abrangente forma de objetivação do real - imprescindível para a preservação da Hileia - os povos tradicionais já haviam elaborado mediante a sensibilidade perceptiva do mito uma compreensão ontológica do ser natural e social da Hileia. Nenhuma iniciativa da ciência na Amazônia que se pretenda sustentável poderá desconhecer a força ontológica do seu saber tradicional. Este saber não é apenas parte da Amazônia, mas a Amazônia mesma, porque “o mito, assim como a arte, observa Sabato, exprime um tipo de realidade da única forma como ela pode ser expressa. É essencialmente avesso a qualquer forma de racionalização”, e sua verdade paradoxal desafia todas as categorias da lógica aristotélica ou dialética” (2008, p. 42). A Amazônia não subsistirá sem seus mitos, inaudíveis à audição do mercantilismo epistêmico.

52. Ao pensar nos paradigmas que presidem o exercício da razão no homem da episteme moderna ocidental e no homem da tradição indígeno-cabocla, não resisto a recorrer à sabia comparação de Chesterton: “o poeta apenas pede para pôr a cabeça nos céus. O lógico é que procura pôr os céus dentro da sua cabeça. E é a cabeça que se estilhaça” (2008, p.31). Para o ser social indígeno-caboclo o ser natural da Amazônia não é propriamente um objeto de intervenção cognitiva ou mesmo uma representação a

que se deve amoldar a região. A Amazônia é-lhe antes de tudo uma experiência ontológica em que o natural e o cultural, mesmo distintos por força da ação da causalidade posta sobre a causalidade dada, não se dissociam, porque mesmo aquilo que é objetivado como natureza pela ciência integra a constituição ontológica e perceptiva do ser social indígena-caboclo. Um acidente geográfico, uma árvore, que podem ser vistos como meros universais abstratos pelo pensamento analítico-dedutivo podem, ao contrário, encerrar para o pensamento tradicional referenciais mítico-perceptivos inteiramente invisíveis ao olhar da ciência.

53. A intervenção da ciência ocidental sob o dominante modelo operatório da razão articula por uma via de mão única a relação cognitiva sujeito-objeto. Instrumentalizado por conceitos e métodos que acredita infalíveis, esse sujeito impõe ao mundo da Amazônia uma medida objetiva cujos resultados estão longe de materializar a tão hoje apregoada sustentabilidade ambiental. Tal postura é indicativa de uma concepção funcional à produção capitalista, segundo a qual a natureza existe e só tem valor enquanto objetivada e posta ao exclusivo serviço do homem. É incapaz de perceber, por exemplo, a simbiose que garante a existência da cutia e do tucumã, pois ao mesmo tempo em que esse conhecido roedor da Amazônia se alimenta dos frutos do tucumã, também contribui para a preservação da palmeira ao espalhar seus caroços pela floresta.

54. A cultura sapiencial do índio e do caboclo, em sua relação ontológico-visceral com o devir amazônico, é ciente de que a natureza é portadora de uma ciência, de um modo de ser vivente. A natureza se lhe afigura como um templo constituído de espaço-tempo. Aí o homem habita e por ele é habitado. Nele constrói sua casa, sua maloca. Mas mora sempre no templo, porque a casa e a maloca não são feitas contra o templo, menos ainda para agredi-lo. Nesse templo, o seu fazer e o seu tempo têm outro ritmo, diverso do da apropriação e da expropriação que modulam o tempo do capital. Para este, o fazer desse homem é indolente, porque o tempo mercantil não é capaz de compreender que é possível fazer e ser feliz sem aparentemente fazer nada, como também de fazer coisas inúteis, o que é próprio de pessoas felizes. “O homem doente, para mais uma vez recorrer a Chesterton, não dispõe de força suficiente para ficar sem fazer nada” (idem, p. 33).

55. A humanidade, notava Marx, ao levantar um problema igualmente indica que as condições de resolução já estão ao seu alcance. Diferentemente de Hegel que ao professar a crença no desenvolvimento absoluto do espírito por sobre as contradições reais da história dos homens imaginava que o fim da razão era a Europa, o mundo não é uma determinação abstrata do movimento especulativo da razão. A mão invisível do capital não perpetra crimes à revelia de determinações objetivas e socialmente construídas. A Amazônia não está irremediavelmente ligada ao destino do capital. Bertolt Brecht no distanciamento político-reflexivo de sua dramaturgia épica, ética e poética já nos lembrava que só existe a derrota quando aquele que foi abatido lutou sozinho. A despeito da barbárie em curso, vale dizer que a Amazônia em sua complexidade humana e natural ainda se constitui no último grandioso livro da natureza insuficientemente decifrado pela cultura ocidental moderna. Ao ignorar - e, pior, destruir - o saber indígena-caboclo, a episteme moderna pouco terá a dizer sobre esse livro.

56. O mundo da Amazônia não existe sem o que legitimamente podemos denominar de cosmovisão indígena-cabocla, cujo modo prevalente de conhecer não está na escrita lógica, mas na inscrição ontológica dos códigos da tradição oral e da estrutura mítico-sapiencial. Sob esse referencial a fala não é exclusividade humana, porque muitas são as vozes que emanam da natureza. Mesmo que a ordem da natureza não seja a do nome, não há para o saber tradicional um mutismo natural. Do contrário, como explicar a atitude audiente dos povos da Amazônia. Ao excesso verbal do sujeito cartesiano, com pouca capacidade de escuta, é estranho compreender que a Amazônia da tradição indígena e cabocla é regida pela primazia da audiência sobre a fala. Ao contrário de Ulisses que necessitava de amarras para não sucumbir ao encantamento do canto das sereias, o homem da Amazônia, pela simbiose que informa sua relação com a natureza, é por demais livre e temperante para escutar em silêncio o misterioso canto do Uirapuru. Sabe-se que para ouvir esse canto, não só o homem, mas toda natureza se faz livre e silente.

57. Se para a episteme ocidental a natureza é o reino do mutismo, reduzida à condição mecânica de *res extensa* e destituída de atributos relacionais, para a tradição indígena e cabocla homem e natureza igualmente habitam o mundo da linguagem. O lugar da fala, longe de ser antropocêntrico, é partilhado por toda a natureza: mineral,

vegetal e animal. A morte da linguagem na Amazônia não decorre apenas da ordem simbólica da violência. A linguagem silenciada pela episteme instrumental resulta da violência ontológica sobre o mundo que produz a fala. Não há fala sem mundo. A nota wittgensteiniana de que os limites da linguagem demarcam os limites do mundo é aceitável como efeito, mas não resiste ao primado ontológico do mundo que possibilita a linguagem. O primado metafísico do *Verbum* pode sustentar-se e tão-só na fé, nunca na negação da primordial materialidade do mundo. Aliás, na ordem da criação, o próprio Criador ao criar por último o homem e a linguagem parece ter levado em conta esse primado materialista, do mundo sobre a fala.

58. A civilização ambiental do saber indígena-caboclo, porquanto não viciada e envenenada pelo regime da posse inerente ao paradigma epistemológico moderno e mercantil, ainda permite a alteridade-identidade da relação homem-natureza. Para esse *nómos* ambiental, a natureza não se define como objeto de posse, exteriormente objetivado, capitalizável, mas antes como mundo que lhe é coextensivo, relacional e vital. O jovem Marx já antevia os efeitos enfeitiçadores da capitalização sobre a ontologia e a episteme: “a propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído” (Marx, 2006, p.108).

59. Vale dizer que a onipresença das relações mercantis sobre a terra e os povos da Amazônia inibe e silencia suas ricas e complexas possibilidades de expressão cultural, simbólica, mítica, estética, religiosa, ecológica. A síndrome da posse priva o espírito da verdadeira fruição estética porque subtrai liberdade ao sujeito e ao objeto que se acredita possuir. Como converter em objeto de posse o canto misterioso e livre do uirapuru? Como lotear e demarcar a floresta sob o imperativo da propriedade privada? Como fazer crer ao ser social da Amazônia que os rios, lagos, furos, igarapés podem se converter em posse nomeada e oficializada em cartório?

60. A palavra teoria em sua raiz grega inclui também, dentre outros significados, a ideia de visão. A teoria é também uma visão. A teoria pode igualmente alargar ou diminuir a visão. A quem olha o mundo a partir da teoria (visão) condicionada pela razão instrumental, dificilmente percebe a crise a que o modo de produção capitalista levou o exercício da racionalidade. Alargar a visão, nesse caso, é

promover o reencontro da humanidade com o sentido verdadeiramente ético, epistêmico e crítico da razão, sem o que a unidualidade natureza-cultura continuará refém da reificação universal e mercantil promovida pela (ir) racionalidade instrumental da (des)ordem capitalista. Quando ousa e opera pela inventividade, a razão não se deixa imobilizar diante da e pela crise. Porque a história não se esgota no campo do possível. No seu devir também há o espaço-tempo do impossível. “Não há verdadeira reflexão histórica que não seja educativa” (Oliveira, 2002, p. 37).

61. Elder Andrade de Paula, cuja tese de doutorado defendida em 2003 (*Estado e Desenvolvimento insustentável na Amazônia: dos missionários do progresso aos mercadores da natureza*) não apenas denuncia a falácia desse conceito (desenvolvimento sustentável), e os efeitos predatórios das políticas efetivadas sob essa coloração verde, mas também sustenta que “hoje, a situação da Amazônia é muito mais dramática do que na década de 1970, quando a questão da terra estava posta como elemento essencial na luta de resistência. Atualmente a luta é contra a mercantilização da natureza e da vida”. Ademais, vale ressaltar que a despeito da investida global do expansionismo capitalista na Amazônia, isso não se perpetra sem resistência, haja vista que “os povos do Pará estão se mobilizando contra Belo Monte (a usina hidrelétrica) e conseguindo apoio nacional e internacional”. Igual resistência ocorre na Bolívia com os povos indígenas se organizando contra a construção de uma estrada que vai cortar o Território Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure-TIPNIS. “Estamos vivendo, observa Elder Andrade de Paula, um período que vai abrir conflitos de alta intensidade nessa região (Amazônia) para se contrapor à expansão avassaladora do processo de destruição capitalista em curso” (2011).

62. O ecologismo, criação do capital neoliberal, é a ideologia da negação da ideologia. Seu discurso oculta e se distancia da necessária crítica à forma como o sistema do capital funcionaliza a natureza e dela se apropria sob o férreo imperativo do valor de troca. Trata-se de uma relação, a mais perversa, que vai de encontro às formas societárias e tradicionalmente sustentáveis do bem viver índio e caboclo. Como denuncia Marcionila Fernandes, inexistente “nesse ecologismo supostamente inaugurador de novos tempos, uma negação da ética da competição e do lucro imediato e crescente”, que de resto tem determinado a linha reta do progresso capitalista fundado que é na

crecente mercantilização e destuição dos recursos naturais “desde o surgimento da indústria” (2006, p. 131).

63. Segundo Hegel, o que de grande se faz no mundo está sempre acompanhado de paixão. A grandiosidade da Amazônia diante da sistêmica e agressiva expansão do capital igualmente exige paixão e grandiosidade de quem pela práxis (epistêmica e política) se une aos seus destinos, tanto para defendê-la quanto para desvelar as pródigas artimanhas engendradas por esse abrangente sociometabolismo. O ecologismo da sustentabilidade patrocinada pelo capital e sob a conivência do Estado servil, não constitui apenas um conceito carente de lastro teórico, mas uma prática que alicia e agride o complexo da Amazônia. A luta contra o ecologismo, por ser a luta contra o sistema do capital, não terá êxito fora da *ágora* da luta de classes. A sustentabilidade necessária implica romper com a sociedade burguesa, as classes e antagonismos para que, enfim, como nos apontam Marx e Engels, no célebre *Manifesto* possa surgir “uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (1998, p. 31).

QUARTO ENSAIO

**AMAZÔNIA DE MANAUS: DA CIDADE PÓS-MODERNIZADA PELO
CAPITAL ARRIVISTA À UTOPIA DA *PÓLIS* AMBIENTAL**

*Eu sabia que cidades eram construídas.
Não fui até lá. Isto pertence à estatística, pensei. Não
à história. Pois o que são cidades construídas
sem a sabedoria do povo?*
Bertolt Brecht

01. Por que Amazônia de Manaus e não Manaus da Amazônia? Mais do que um expediente epistemológico, trata-se de pensar a Amazônia a partir da Amazônia totalidade que ontologiza a Amazônia particularidade. Dessa forma, poderia pensar a Amazônia de Belém, a Amazônia de Parintins, a Amazônia de São Gabriel da Cachoeira. Porque enfim nenhuma dessas particularidades pode se afirmar fora da totalidade Amazônia. Para ser mais preciso em termos ontológicos e dialéticos, seria possível elidir de cada Amazônia particularidade a substância da alma indígena e cabocla que atravessa a Amazônia totalidade? A estatística, que seguramente não deve ser reduzida à arte de torturar números para que digam a realidade que ideologicamente projetamos, pode contribuir para a compreensão da aporia ontológica que inquieta o ser social da Amazônia de Manaus: há 150 anos, mais de 80% da cidade de Manaus constituía-se de indígenas, de mestiços de negros e índios e de mamelucos (descendentes de índio-europeus). Atualmente, a confiar nos dados do IBGE, a população de indígenas autodeclarados alcança não mais do que 0,6% dos quase dois milhões de habitantes de Manaus. A cidade se projetou contra o perfil ontológico de seu ser social.

02. A Amazônia de Manaus do presente pós-modernizou-se sem que tenha assimilado as conquistas mínimas da modernidade, ainda que nos limites da sociabilidade do capital. Da efêmera e limitada política urbana patrocinada pelo extrativismo gomífero no final do século XIX, que embelezou a cidade à custa de seu ser social indígena-caboclo e de sua vincada paisagem natural, Manaus regrediu à condição de um aglomerado humano que hoje cresce ao arrepio da mais elementar

racionalidade urbanística. Se por sua natureza a pós-modernidade capitalista é regressiva e antiutópica, em Manaus esse perverso constitutivo adquiriu estatuto de naturalidade. À simbiose ambiental que o rio e a floresta generosamente lhe oferecem, a Manaus pós-moderna responde com o parasitismo de um modelo urbano ostensivamente biocida e refratário aos apelos do emergente e incontornável paradigma socioambiental e anticapitalista.

03. Estou ciente do caráter antinômico que a utopia da *pólis* ambiental representa ao tempo desontologizado da atual Manaus pós-moderna. Sob essa temporalidade a consciência do indivíduo social mais que naturalizar a esquizofrenia da relação homem-natureza imposta pela sociabilidade do capital, termina por sentir como antinatural qualquer iniciativa contrária a esse universal e desagregador modo de produção. O maior reforço à crise da civilização do capital é perceber a crise pela medida dessa civilização. Sob esse ilusionismo perceptivo a indicação terapêutica consistirá em prescrever mais do mesmo. A utopia da *pólis* ambiental que penso para a Amazônia de Manaus é radicalmente antinômica ao ecocapitalismo da Manaus pós-moderna. Segundo Hannah Arendt (1972, p.223), “uma crise nos obriga a voltar às questões mesmas e exige respostas novas ou velhas, mas de qualquer modo julgamentos diretos”. A travessia a ser feita da Manaus pós-modernizada pelo arrivismo do capital à *pólis* ambiental da Amazônia de Manaus implica uma elaboração epistêmica capaz de objetivar a radicalidade da crise em que esse sociometabolismo mergulhou a cidade.

04. Os conceitos podem nos ajudar a arrumar mentalmente o mundo da Amazônia e da Amazônia de Manaus desde que não tomemos esse mundo pelo que dele retemos na consciência. Tomás de Aquino faz notar que a realidade é sempre mais rica que o conceito. A verdade é que entre o conceito e o mundo não existe um caminho reto. Essa univocidade retilínea, se existisse, seguramente não pertenceria à ordem humana do ser social. Seria exclusiva do Ser divino, a quem, pelo que nos ensina a metafísica clássica, convém com exclusividade o conceito de ser. Trata-se do Ser que concentra a máxima compreensão e a mínima extensão, por força de sua essência não comportar composição. Absolutamente uno, imutável e simples, n’Ele não há possibilidade de apreensão dialética, haja vista que em sua unidade não existe abrigo para a contradição, nem para Heráclito e seus herdeiros. Sua medida epistêmica é a da unidade na identidade do mesmo, portanto destituído de vir-a-ser. Esse perfil parmenídico avulta na resposta dada a Moisés sobre o nome com que o Ser absoluto

seria identificado: “EU SOU AQUELE QUE SOU”. Na Amazônia, ao contrário, avulta o vir-a-ser heraclítico, ou a euclidiana página a se escrever do Gênesis.

05. Em razão de sua complexidade, a Amazônia dificilmente poderia habitar o teto antidialético da ontologia parmenídica. Essas ponderações epistêmicas, contudo, não querem aqui indicar reserva de domínio intelectual sobre a Amazônia em favor de Heráclito e em prejuízo de Parmênides. Trata-se unicamente de um exercício propedêutico. Do mesmo modo, diante da autodefinição de Mefistófeles no Fausto de Goethe, como aquele que está sempre a se negar, não seria justo concluir que Heráclito é herdeiro do pai da mentira e Parmênides fiel discípulo de Jeová. Nenhum monopólio é bem-vindo à Amazônia, inclusive o epistêmico. Demais, reconhecer que nosso conhecimento se dá pelas mediações práticas e discursivas e não pela objetivação imediata das essências, como ocorre ao conhecimento divino, não significa dizer que a medida humana de nossa inteligência é da parte do supremo enganador. Se aqui recorremos a Heráclito para melhor compreender a Amazônia das Amazônias, ou Amazônia, Amazônias como alude Carlos Walter Porto-Gonçalves, ou ainda a Amazônia de Manaus, é porque na ontologia dialética do genial “obscuro”, conforme tradicional epíteto, vamos encontrar ricas e contraditórias mediações heurísticas e metafóricas que permitem o elo dialético entre a Hélade e a Hiléia.

06. Por força do nascente e progressivo poder da burguesia comercial, a cidade moderna rompeu o muro feudal da Idade Média e passou a dominar a forma de vida da Europa ao implodir o domínio senhorial a partir do conhecido lema “o ar da cidade liberta”, a que recorrem Simmel e Weber. A cidade ocidental revolucionou o exercício do poder então concentrado pelo regime da cristandade. Nascida sob o lema da liberdade, “as ‘verdadeiras cidades’ que, para Weber, somente surgiriam na Europa, no mundo ocidental, apresentam relação íntima com a organização do poder”, assinala Barbara Freitag. Sob o influxo do comércio o poder migra do feudo para a cidade. “É por isso, conforme Freitag, que Weber subordina sua sociologia da cidade à sociologia da dominação” (2006, p. 26). Mas em pouco tempo a burguesia vai converter o ideário da cidade livre, da livre circulação de pessoas, no reino da circulação de mercadorias. Benjamin, pensador da cidade, ver realizar-se na Paris do século XIX o imperativo capitalista que confere à mercadoria o primado sobre a circulação das pessoas.

07. Cidade do século XIX, nascida índia e cabocla, a Manaus quente e úmida vai consolidar seu discutível estatuto de cidade mirando-se no espelho invertido da história. Na cidade do capital a permanência do índio e do caboclo é condicionada à compulsória expropriação ontológica de seu modo de ser e pensar. O caráter exógeno que lhe impõe a axiologia da acumulação remodela a cidade no sonho impossível da Liverpool portuária e da Paris libertina. Contraditoriamente e sob a teleologia do capital, a efemeridade de seu fausto estava a conduzi-la - pelos hoje soterrados trilhos de seus bondes - à insalubre Manchester do século XIX. Essa antinomia, aliás, foi exacerbada no século XXI pela natureza pós-moderna e artificiosa que o sistema do capital imprimiu ao seu desenvolvimento excludente. Ontem e hoje Manaus continua a segregar seus pobres e, pior, sob as luzes de seu falso progresso, continua a atrair os pobres do interior do Amazonas e da Amazônia para a perversa aventura do exílio sem volta.

08. A crise da Amazônia de Manaus é a crise da civilização do capital. O erro é tomar a civilização do capital como único e natural destino da civilização. No mundo humano não há teleologia dada, apenas teleologia posta. O sistema do capital, como nos lembra Walter Benjamin, não morrerá de morte natural, nem o fim da história, como dissemina a ideologia pós-moderna, é a forma sociometabólica requerida pelo modo capitalista de produção. Hoje a crise civilizatória produzida pelo metabolismo do capital exige que a unidualidade natureza-cultura seja pensada a partir de um incontornável paradigma ambiental. A Amazônia não é um capítulo menor dessa emergente e necessária reconfiguração paradigmática. Diante da estratégia do capital globalizado, que amplia suas fronteiras para além da tradicional definição de limite territorial, não podemos mais pensar a Amazônia como uma questão local ou regional. O desafio que se põe à Amazônia e à Amazônia de Manaus, por força de sua centralidade geopolítica, é o de, pela afirmação de um paradigma ambiental, subtrair ao capital o poder de decidir sobre um presente que já se projeta sem futuro.

09. Enredada pela teia do capital e reificada pela heteronomia de um modo de vida cotidianizado pelo consumo, Manaus ainda não despertou do sono dogmático produzido pelo imperativo da mercadoria. A mercadoria toma o lugar das ideias e integra o indivíduo social ao exclusivo modo de consumidor. A propósito, Eduardo Galeano nota que em relação ao dinheiro ocorre o oposto ao que se produz nas pessoas: “quanto mais livre, pior. O neoliberalismo econômico, que o Norte impõe ao Sul como

fim da história, como sistema único e último, consagra a opressão sob a bandeira da liberdade” (1990, p. 75). Sendo a mais importante metrópole da Amazônia Ocidental, capital do mais indígena dos Estados brasileiros e cercada pela mais rica e complexa reserva de biodiversidade do planeta, o que falta à Amazônia de Manaus para romper com a distopia capitalista pós-moderna e assumir sua condição geoestratégica de *pólis* ambiental? Até quando Manaus continuará de costas para o destino ontodialético de seu perfil natural e socialmente indígena-caboclo?

10. Em 1836 o irredento ser social da Manaus indígena-cabocla integrava-se à rebelião da Cabanagem, movimento que na avaliação de Márcio Souza não apenas apontava “a desmontagem final do projeto colonial”, mas “o nascimento de uma civilização original, sustentada demograficamente pelos novos amazônidas: os cabocos” (2009, p. 211). Em 1924, no entre Guerras e 12 anos depois do início do fim da euforia elástica, Manaus dá o último sinal de rebeldia do século XX com a deposição do então governador em exercício Turiano Meira. O movimento transbordou de suas origens tenentistas e foi engrossado pelo descontentamento popular de “funcionários e miseráveis braços”, transformando a cidade numa arena de guerra. E no século XXI? Se o decréscimo de 12 anos entre os séculos (1836, 1924) se mantiver, em 2012 algo haveria de ocorrer em Manaus? Trata-se, claro, de mera coincidência numérica, porque as contradições do ser social não são da ordem do determinismo. Somente a contradição estratégica trabalhada no interior da luta de classes poderá despertar Manaus do sono da distopia pós-moderna.

11. A cronologia pós-moderna subtrai conteúdo ontológico ao tempo e ao espaço. Tempo sem conteúdo e espaço sem referência. É a descontinuidade como condição de aprisionamento da consciência pelo movimento da mercadoria. É a cultura convertida em impossibilidade de vida cultural, por que não há vida cultural digna desse conceito sem que o indivíduo social se aproprie de si mesmo e do mundo mediante as mediações criadas pelo intercâmbio material com a natureza dada ou transformada. Fora desse processo humanizador só há lugar para a relação de alienação do ser social consigo mesmo e com o mundo, seja o mundo objetivo das coisas, seja o mundo social dos valores. O capital não é apenas um modo de produção material, visto que a sua força está também em produzir consciência pelo lado da heteronomia cognitiva. É um modo mais que abrangente de expropriação ontológica e cognitiva. A Amazônia de Manaus é o resultado contraditório dessa relação heteronômica. É a exteriorização que

se afirma pela negação de si mesma. O que significa o índio aculturado ou o caboclo seduzido pelo circuito do consumo?

12. Não há saída para essa aporia cultural se às contradições reais forem dadas respostas limitadas ao campo da cultura. Menos ainda se o recurso consistir no apelo ético. É a típica saída pós-moderna, que dissolve o ser social nas determinações secundárias de seu constitutivo ontodialético. A lógica férrea e globalizada do sistema do capital é suficientemente forte para ser abalada pelas pontuais (ainda que bem intencionadas) formas de enfrentamento cultural ou ético. Fora da práxis, conceito fundamental da tradição marxista, qualquer enfrentamento à ordem do capital resultará num iluminismo inócuo e mistificante. A verdadeira luta emancipatória se dá no campo político, no trabalhar de forma dialética as contradições que habitam, inclusive, o que luta para se emancipar. A cultura, contraditoriamente, segundo Comblin (1996, p.667) também pode ser “a prisão dos pobres. Por isso é tão fácil os ricos e poderosos manterem sua dominação, e os espertos da política manterem o seu controle sobre as massas”. Ela pode mesmo dispensar o recurso à repressão, porque pelo seu caráter tradicional pode muito bem “assegurar a continuidade da situação”.

13. Na Amazônia de Manaus ou no interior da Amazônia, sob a axiologia do capital, os pobres vivem a cultura como uma forma de prisão. Submetidos a um nível de práxis ainda insuficiente para afirmar a natureza genérica de seu ser social, sem as mediações necessárias para perceber que o aprisionamento cultural também resulta da pobreza de meios sem os quais lhes é impossível operar um intercâmbio positivamente humano com a natureza, os pobres tendem a projetar na cultura do capital a libertação que contraditoriamente redundará numa nova forma de prisão. A axiologia do capital não lhes facultará senão mediações que vão reforçar um relacionamento antinômico à libertação pretendida. Ainda segundo Comblin (p. 668), o fato de a cultura ser percebida “como prisão, não é fato novo. Já nas origens do cristianismo, no próprio mundo helenístico, os cristãos dos primeiros séculos perceberam a cultura greco-romana como força de escravidão”. A conversão ao cristianismo significava “sacudir o jugo de dominação da cultura grega”.

14. A *pólis* é o verdadeiro ser da cidade. Este ser remete ao seu necessário estatuto político. “Para Platão e Aristóteles, anota Oskar Negt (2002, p. 22) a *pólis* implicava naturalmente *politéia*, política - a origem dessas palavras se reporta a

comunidade, a cidade”. Ainda segundo Negt, “não existe cultura sem cidade” porque “depois do neolítico, cidade e cultura são uma coisa só”. Como se vê, trata-se da cultura definida pela *pólis*. Seria possível mensurar a distância política que em Manaus separa a cidade da *pólis*? A *pólis* não é um ajuntamento humano aleatório em que cada um vive de forma atomizada e alheia ao semelhante. Como também, segundo Aristóteles, não é grande coisa o fato de os homens se organizarem em sociedade, porque isso também o fazem as formigas e as abelhas. O que marca a diferença entre a forma de organização desses animais e aquela feita pelos homens é que para estes a cidade tem por fim a vida feliz. O destino político da cidade é a felicidade coletiva. Não há felicidade coletiva se a cidade é segmentada pelo individualismo dos interesses. O que a pós-modernizada Manaus do século XXI, politicamente rebaixada e falta de espírito público, ainda tem a ver com o ideal da eudaimonia da *pólis* grega preconizada por Aristóteles? Mesmo segmentada entre cidadãos e não cidadãos, a *pólis* grega ainda preservava um espaço de discussão política da cidade.

15. Um traço característico da cidade pós-moderna é o refluxo do público. A esfera do direito se retrai a demandas com nítido caráter individual. Esse modo de ser atinge a todos, mas se manifesta de modo mais intenso entre os ricos. Estes imaginam construir cidades privadas e seguras dentro e separadas da cidade. Os pobres de Manaus, ainda que socialmente segregados e excluídos dos serviços urbanos, são eles em grande medida que ainda mantêm o estatuto político da cidade. Atribuo esse traço político e não helênico do interesse do manauense pela vida na *pólis* à permanência em seu ser social de um substrato ontológico da forma societária indígena-cabocla. O abrangente individualismo pós-moderno, mesmo tendo a seu favor a força coercitiva e repressiva do Estado servil ao capital, não elidiu dos pobres essa irredenta e gregária herança, que precisa ser trabalhada rumo à *pólis* ambiental e contra a Manaus do capital.

16. O refluxo continuado de cultura urbana em Manaus é um indicador social da forma desagregadora do urbanismo do capital. O acelerado processo de urbanização do Brasil não se fez acompanhar da necessária cultura urbana. Manaus não constitui exceção a esse processo. O caos de sua malha urbana pode ser tomado como um modelo que vai de encontro ao ideário civilizador da *pólis*. Se no Brasil temos um Estado que se apartou da sociedade, com um aparelhamento (jurídico, político, burocrático) que vive em função de si mesmo, em Manaus esse processo de apartação beira o autismo. A cidade dos pobres, a despeito de cercar e atravessar a totalidade do mundo urbano de

Manaus, parece invisível ao poder público e à cidade dos ricos. Aliás, o poder público só chega aos pobres de modo emergencial, em situações de calamidade. Como diz a letra: they don't care about us...

17. O urbanismo de Manaus tem a marca de uma normalidade anômica e dicotômica, fiel ao imperativo do capital, que tira de quem não tem para dar a quem não precisa. Na simbiose entre Estado e capital, aos pobres a mão bolsificada que oferece o pão sem justiça social (Brecht lembra que a verdadeira justiça é o pão dos pobres); aos ricos as desmedidas transferências da mão invisível. Aos condomínios de luxo construídos pelos pobres e para deles se proteger, que a massiva publicidade anuncia como refúgio de segurança e de vida saudável, não falta a presença mais que solícita do poder público. Ao ensardinamento dos conjuntos populares, planejados por burocratas que jamais cogitariam de lá residir, a completa ausência de custo público, porque esse barateamento é garantido pela involuntária contribuição dos pobres, ao assumir os serviços de que o Estado se desobriga.

18. Manaus é a cidade dos extremos. Nela podemos encontrar no mesmo espaço urbano excesso e carência. Sobre a mesma e generosa natureza na qual e contra a qual a cidade se edificou a geografia humana estabeleceu-se criando e aprofundando o paradigma social da desigualdade. Aristóteles, filósofo da justa medida, caracterizado por um biógrafo como pensador “de caráter comedido até a desmesura” (Perine, 2003, p.157), via os extremos como um perigo para a cidade. Mesmo reticente quanto à democracia, Aristóteles considerava que esse regime ama “os terrenos nivelados” (1991, p.78). Segundo Oskar Negt (2002, p. 25) para Aristóteles, “o mais perigoso dos extremos que pode existir numa *pólis* é um número excessivo de pobres ao lado de um número muito pequeno de ricos. A pobreza pode levar à manipulação das pessoas”. Além do mais, “os ricos não têm mesmo nenhum interesse no bem-estar da *pólis*”. Seria possível perceber algum indício de interesse comum entre a Manaus que habita os condomínios de luxo e a Manaus socialmente dilacerada que ocupa a periferia descentralizada da cidade? Negt ainda lembra que “os ricos são perigosos e, segundo Aristóteles, são eles mais perigosos para a comunidade do que os pobres, justamente por causa dessa sua falta de interesse”.

19. Nada mais funcional ao domínio da axiologia do capital sobre a consciência do indivíduo social do que o recuo da política. Não há *pólis* sem vida

política. Ao afirmar que o homem, por sua natureza, “é um animal feito para sociedade civil” (1991, p. 45) nosso estagirita outra coisa não quer dizer senão que o homem foi feito para viver na *pólis*. A *pólis* é sua teleologia social. Por ser presidida por esse constitutivo ontológico do ser social, a *pólis* não pode ser identificada a um aglomerado humano ou um ajuntamento regido pelo determinismo biológico como ocorre às abelhas e às formigas, cujo modelo de organização, contraditoriamente, até parece menos irracional e desumano quando comparado à dilacerada forma de vida que o sociometabolismo do capital impõe à cidade de Manaus. Por isso, insiste Aristóteles: “não é apenas para *viver juntos*, mas sim para *bem viver juntos* (grifos do autor) que se fez o Estado”, porque “não há nenhuma dúvida de que a verdadeira Cidade (a que não o é somente de nome) deve estimar acima de tudo a virtude” (1991, pp. 45, 46).

20. A *pólis* não se pode projetar por outro dinamismo que não o da permanente educação política. Esse é um princípio basilar da teoria da cidade de Aristóteles, a quem certa vez o jovem Marx chamou de Alexandre Magno da filosofia. A atual configuração pós-moderna das cidades, em que o imperativo do mercado se impõe sobre a esfera dos direitos coletivos (penso novamente em Manaus), tende a subtrair da vida social os espaços de educação política. A inflexão política da cidade, do arrivismo capitalista à *pólis* ambiental da Amazônia, a que a Amazônia de Manaus por vocação socionatural é destinada, pois que não há cidade no mundo que reúna centralidade sociobiodiversa equiparável a Manaus, implica pensar essa centralidade como centralidade geopolítica. A floresta e o rio não poderão fazê-lo, a não ser que se materializasse na natureza aquela “sabedoria antiga, mencionada por Walter Benjamin (2004, p. 270), segundo a qual “toda a natureza começaria por lamentar-se se lhe fosse dado o dom da linguagem”. Não haverá *pólis* ambiental ou Atenas da Hiléia enquanto o grito surdo da natureza continuar a ser traído pela linguagem do capital.

21. Até quando Manaus permanecerá surda ao grito ontológico e utópico de seu paradigma ambiental? Até quando continuará a cidade a ser heteronomizada como instrumento de irradiação para si e para a Amazônia do insustentável modo de vida do capital, “esse poder tanático, como bem caracteriza Olgária Matos (1997, p.124), que destrói o espaço fugidio da cidade, convertendo-a em metrópole impessoal e sem memória”? O capital impõe ao tempo da cidade a exclusiva medida da relação mercantil. É o tempo do desencanto que, na sábia apreciação de Ernesto Sabato (2008, p.33), “não põe empenho em nada, que constrói casas para serem derrubadas no dia

seguinte, já sem fachadistas nem velho ferreiros”. Nunca ocorrerá ao capital que um igarapé soterrado, uma árvore cortada, não é apenas um evento empírico, mensurável pela fria cronologia do progresso, mas a destruição de uma experiência ontológica do tempo, incomensurável à quantificação mercantil. Seria possível ao ambiente impessoal e climatizado da temporalidade uniforme e do espaço administrado dos Shopping Centers proporcionar a experiência ontológica que vivenciamos à sombra de um jambeiro? Volto ao velho Sabato (p. 33-34): “as sociedades desenvolvidas se ergueram sobre o desprezo dos valores transcendentais e comunitários e daqueles que não são avaliáveis em dinheiro, mas em beleza”.

22. Segundo Aristóteles (1991, p. 146), “o bem é o fim de toda ciência ou arte; o maior bem é o fim da política, que supera todos os outros. O bem político é a justiça, da qual é inseparável o interesse comum (...)”. A injustiça é uma afronta à racionalidade da *pólis*. No *De Republica* Cícero se interroga: *quid est enim ciuitas nisi iuris societas?* (o que é, na verdade um Estado, senão uma sociedade de direito?) (2000, p. 129). Segundo Cícero, a república se rege “pela utilidade comum”. Na república, a causa maior da união das pessoas “não é tanto a fragilidade, mas uma certa tendência natural das pessoas à sociabilidade; de fato, não é uma espécie solitária e eremita a nossa” (p.129). A Manaus do século XXI, com seu mundo urbano anômico e submetido à rapinagem social, é politicamente refratária a esse ideal de sociabilidade.

23. Na pós-moderna Manaus do século XXI o mercado, senão o capital, subtraiu ao povo qualquer iniciativa de política urbana. A *pólis* é precisamente *pólis* em razão do *polítes* (cidadão), a quem cabe definir os destinos da cidade. Se a idéia de espaço vazio é antinômica para a física, o é mais ainda para a política. Quando a cidadania se retrai o mercado amplia seu domínio. Que outro movente, senão o mercado, move hoje o poder dos agentes que planejam e definem a política urbana de Manaus? Zygmunt Bauman (2010, p. 31) cuja obra é atravessada pela idéia de liquefação da vida social pelo mercado, vê como regra do capitalismo a cooperação entre Estado e mercado. Se algum conflito ocorre entre os dois, é sempre exceção: “Em geral, as políticas do Estado capitalista, ‘ditatorial’ ou ‘democrático’, são construídas *no interesse* e não contra *o interesse* dos mercados; seu efeito principal” nunca explícito e invariavelmente intencional “é avalizar/permitir/garantir a segurança e a longevidade do *domínio do mercado* (grifos do autor)”.

24. Em toda obra de embelezamento a memória é de algum modo sacrificada. Manaus é um hiato entre duas intervenções presididas pelo ideal do embelezamento. A primeira grande intervenção nesse escopo, nos marcos de uma modernidade de fachada, ocorreu ao final do século XIX, sob o comando de Eduardo Ribeiro e no auge da efêmera riqueza da borracha. Segundo Otoni Mesquita (2009, p. 190): “além das intervenções na malha urbana (abertura de avenidas, aterramento de igarapés), as obras arquitetônicas ocupavam lugar de destaque no plano de (Eduardo) Ribeiro e proporcionava maior visibilidade às transformações” em curso. Fiel ao que preconizavam “as tendências do modelo adotado, com a intenção de promover o embelezamento da cidade, o governador valorizava a monumentalidade das construções e a ornamentação da fachada dos edifícios”. A segunda grande intervenção, ainda que numa temporalidade diluída - como é do gosto pós-moderno - ocorre igualmente em período de fim e de início de século (XX e XXI) e aprofunda a destruição ontológica do ser natural (ambiente) e do ser social (indígena-caboclo) da cidade, iniciada na segunda metade do século XIX.

25. O capital transformou Manaus numa cidade mnemocida, cuja temporalidade é modulada pelo apagamento cíclico de seus referenciais tangíveis, simbólicos e mentais. Na cidade do tempo curto, da velocidade febril, da acumulação desmedida, da liquefação identitária, nada permanece a não ser o presente sem história e sem memória. Já quase aos cem anos de idade, ao recordar sua Buenos Aires na quinta carta, intitulada *A resistência*, que integra um livro de ensaios homônimo, Ernesto Sabato (2008, p. 85) lamenta o que “a velocidade vertiginosa” fez de sua cidade: “nessa vertigem, nada frutifica nem floresce. E o medo é próprio dela: o homem adquire um comportamento de autômato (...)”. Afirma ainda sentir “um aperto no coração ao ver a humanidade nesse vertiginoso trem em que avançamos, ignorantes e temerosos, sem conhecermos a bandeira dessa luta, sem tê-la escolhido”, e em seguida, indaga: “Alguma coisa pode florescer a tal velocidade? Uma das supostas metas dessa correria é a produtividade, mas quem diz que seus produtos são verdadeiros frutos?”

26. A memória faz a cidade. Não há cidadania sem memória. Platão, no *Filebo*, nos apresenta a memória como centro de duas faculdades, a da conservação e a da reminiscência. Retemos o passado que escapa ao presente e evocamos, para torná-lo presente, o conhecimento passado. A cidade pós-moderna, submetida que é à tirania do presente, tende a cancelar o devir da memória, substituindo o tempo histórico pelo

alargamento do instante. O capital metaboliza a memória. Manaus é hoje a capital regulada pelo capital que não se regula. Zygmunt Bauman (2011, p.113) observa que “o nosso mundo lembra cada vez mais a ‘cidade invisível’ de Leônia, descrita por Italo Calvino”, cuja riqueza é medida não pelas coisas produzidas e vendidas, mas “pelas coisas que a cada dia são jogadas fora para dar lugar às novas”. Enredado pelo circuito do consumismo e do descarte, o consumidor nunca sabe hoje o que haverá de consumir amanhã, sabe apenas e de modo heterônomo o que precisa descartar.

27. Em seu Diccionario Topographico, Historico, Descriptivo da Comarca do Alto-Amazonas, de 1852, Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, no verbete sobre Manáos, fala de uma cidade aprazível, integrada à natureza, e em nada comparável ao aglomerado pós-moderno em que se transformou a Manaus do século XXI: a cidade está situada “em uma mediana e aprazível colina, cortada de igarapés”; “(...) é salubre a se não conhecer moléstia dominante, e degenerarem as que aí chegam”; seus “bairros são todos assaz aprazíveis e arejados”; suas casas “são cômodas, espaçosas e desafogadas” e chegam a se confundir “com as árvores e os mastros das embarcações estacionadas nos igarapés”. Eduardo Subirats (2010, p.98), em *A existência sitiada*, ao referir-se ao processo de saneamento e destruição das memórias na cidade pós-moderna, parece descrever o que ocorreu a não menos consumista e pós-moderna Manaus: “sua reabilitação arquitetônica pós-moderna, enquanto espaço de entretenimento, integra o passado na felicidade projetada de um presente perfeitamente esvaziado de acordo com a” normatividade ética e estética exigida pelo “consumo industrial”. Os “lugares da memória” se convertem na banalidade dos espaços de consumo.

28. Além da escrita e da moeda, acredita-se que a cidade é o fator determinante para o nascimento da filosofia na Antiga Grécia. Contraditoriamente, a filosofia nunca encontrou abrigo seguro na cidade. Sócrates é o exemplo paradigmático dessa distopia. A filosofia é o rebento enjeitado da cidade. Marx, para pensar e produzir, obrigou-se a muitos exílios citadinos, até definitivamente abrigar-se, com sacrifícios de toda ordem, na Londres da maior potência capitalista do século XIX. A rigor esse tratamento injurioso permanece. A filosofia continua sem lugar na cidade, inclusive nas Academias, cuja orientação pragmática, pós-moderna e produtivista, lhe impõe um precário abrigo. Foi a filosofia e somente ela que conferiu estatuto ontológico à *polis* ao consolidar dois princípios basilares da cidadania: a isonomia (a igualdade de todos perante à lei) e a isegoria (o direito de todos ao uso político da palavra). A regra da

cidade pós-moderna é despolitizar os espaços públicos e tornar a-histórico o tempo, convertido em presente contínuo. Para isso concorre em muito a ausência da filosofia.

29. Na atual Manaus-Manchester do século XIX, que já se imaginou Paris dos Trópicos e hoje se afirma como a Miami do consumo, a discussão política - sem a qual não há *pólis* - cedeu lugar ao apoliticismo patrocinado pela economia do capital. Sob qualquer índice de urbanismo Manaus constitui-se numa afronta ao conceito de cidade. O que ocorre em Manaus, comparado à leitura mais superficial de *A Política*, de Aristóteles, nos mostra que as preocupações do velho estagirita sobre política urbana há quase dois milênios e meio são incomparavelmente superiores - pela abrangência e racionalidade - às rebaixadas e pontuais intervenções oficiais sobre a cidade. Tomemos como exemplo a área da saúde e do acesso à água na cidade situada no centro da maior reserva de água doce do planeta: “o essencial, dizia Aristóteles (1991, p. 78), é primeiramente cuidar da saúde dos habitantes (o que depende, sobretudo, da localização e da orientação, e depois da boa qualidade das águas), estes problemas merecem a maior atenção” porque ao se pensar na saúde, “nada é mais importante (...) do que aquilo que é de uso cotidiano e contínuo, como o ar e a água”. Sob a racionalidade do capital, a Manaus banhada por dois dos maiores rios do mundo, o Negro e o Amazonas, vive sob a permanente alternância da falta e do racionamento de água.

30. Como se vê, em vez de Miami, Manaus deveria mesmo é se inspirar na Grécia Antiga e inclusive na atual (2011) resistência do povo grego à desagregadora política do capital, que aliás é o agente que protagoniza o caos do urbanismo manauara. É necessário recuperar o substrato ontodialético e revolucionário do Movimento supraétnico da Cabanagem, que aportou em Manaus há 175 anos, para quem sabe conferir hoje a Manaus seu estatuto utópico de *Pólis* ambiental ou de Atenas da Hiléia. Para isso impõe-se romper com a ideologia do “milagre econômico” que Karl Jaspers, ainda no início dos anos de 1960 caracterizava como “o ópio do mundo livre”, que infesta o resto do mundo com a irracionalidade de seu modo de vida. A esse domínio no mundo ocidental do econômico sobre o político, o filósofo alemão já alertava que poderia levar o Ocidente a cavar “a própria cova”, porque “nele, a liberdade política se reduz constantemente. É, com frequência, incompreendida. Assiste-se à desaparecimento do sentimento de liberdade e do espírito de sacrifício (1965, p.146)”.

31. Hegemonizada pelo déficit de cidadania requerido e reforçado pela cultura do capital, a Manaus do consumo compulsivo abdica da primogenitura de sua vocação político-ambiental em troca da artificialidade descartável e predatória que lhe oferece a sociabilidade capitalista. Vira as costas para a incomensurável riqueza da farmacodiversidade da Amazônia e torna-se dependente química da medicina mercantil. Conforme sustenta Hans-Georg Gadamer (2006, p. 112) “o fundamental permanece: a doença, e não a saúde, é o auto-objetivante”. Sob a abrangente medicina curativa promovida pela civilização do capital, Manaus ao mesmo tempo em que é mantida em permanente estado de patologia social, consegue neutralizar o princípio epistemológico da doença como possibilidade de auto-objetivação. O sábio Heráclito afirmava que é sempre mais forte a harmonia que não aparece. Mas em Manaus a doença se normatizou e não mais aparece. É o caráter anti-heraclítico da saúde da cidade.

32. O pensamento ontológico da Antiga Grécia é inseparável de uma referência hídrica. Dentre os pensadores originais, do período pré-socrático, o elemento hídrico é o princípio fundante de todas as coisas. Se em Tales de Mileto tudo está cheio de deuses, é exatamente porque a água é o elemento que atravessa e rodeia o ser. Segundo a doxografia estabelecida, “Tales afirmava que a terra flutua sobre a água. Mover-se-ia como um navio; e quando se diz que ela treme, em verdade flutuaria em consequência do movimento da água” (s/d, pp. 22-23) Heráclito inspira-se no fogo e nas águas correntes do rio como recurso metafórico e ontológico para explicar o devir universal. Manaus, às margens do belo rio Negro e geometrizada por uma rede de igarapés, ao mesmo tempo em que nasceu e se alimentou da riqueza de sua bacia hidrográfica, parece ter assimilado a axiologia biocida do capital, assentada na destruição das fontes de toda riqueza: a natureza e o homem. Em pouco mais de um século a cidade conseguiu degradar os igarapés que lhe vitalizavam o ambiente e garantiam à população os únicos espaços públicos de lazer. Na segunda metade do século XIX, Lourenço Amazonas ao descrever a vida em Manaus, afirmava que sua população passava a maior “parte do dia em banhos”, de modo que o asseio se lhe tornava “uma qualidade inata”.

33. Há uma ligação não aparente e a demandar estudos entre ausência de filosofia e desaparecimento de igarapés na cidade de Manaus. Segundo Karl Jaspers, “muitos políticos vêem facilitado seu nefasto trabalho pela ausência de filosofia. Massas e funcionários são mais fáceis de manipular quando não pensam, mas tão-somente” aderem ao pensamento de rebanho. “É preciso impedir que os homens se tornem

sensatos (...)”, pois “quanto mais vaidades se ensine, menos estarão os homens arriscados a se deixar tocar pela luz da filosofia” (1965, p. 139). A estética do capital se impôs sobre a saudável arquitetura de que a natureza dotou Manaus. Essa observação parece antinômica à tese de Oscar Wilde de que se a natureza fosse confortável o homem não teria inventado a arquitetura. Tivesse nosso polêmico e inquieto autor inglês, para quem “a Natureza repele a Inteligência”, conhecido a Manaus ante e pós-igarapés, seguramente não abraçaria com tanto entusiasmo as intervenções da arquitetura.

34. Do ponto de vista ambiental o que resta de vida saudável em Manaus é o que ainda não foi degradado pela política urbana do capital. A Feira da Manaus Moderna, um acinte arquitetônico ao conceito de feira, na contramão do que indica um espaço público arejado, de fácil circulação de pessoas, é um indicativo do nível de respeito e urbanidade que preside o planejamento urbano da cidade. Nessa feira, o nome e o nomeado indicam uma antinomia semântica e social, próxima a uma zona de limbo, porque sob nenhum aspecto sua construção incorpora algo de moderno ou pós-moderno. Parece representar a vingança do capital contra uma espacialidade popular e indissociável do conceito de feira, cujo traçado em geral sintetiza um espaço urbano em que pulsa a vitalidade da população, a riqueza de seu modo de vida, seu *ethos*, a culinária, o comércio não padronizado pela uniformidade anônima, impessoal e mercantil dos supermercados e shopping centers, esses espaços de exclusão, socialmente assepsiados, que curiosamente modelam os espaços de convivência de Manaus.

35. A cultura filosófica é a alma da *polis*. Na Amazônia de Manaus essa rica contribuição do mundo grego pode enriquecer-se com a tradicional sabedoria indígena-cabocla, da qual a todo custo a Manaus do capital quer desvencilhar-se ou domesticá-la sob o industrialismo folclórico e bovinocrático. A ameaça do boi na Amazônia é de ordem agrária e cultural. Sob a estética para consumo promovida pelo capital a alma e as raízes indígenas de Manaus não somente vão desaparecendo sob a padronização do exotismo mercantil, mas também continuam a ser agredidas pela ainda abrangente tradição de preconceito que a colonização disseminou contra as diversas etnias que há menos de dois séculos eram maioria na cidade nascente e em seu entorno. Apesar do caráter etnocêntrico, consumista, pós-moderno e anti-indígena, que preside a vida cultural da capital amazonense, é significativa a presença, nas áreas periféricas da

cidade, de índios de várias etnias, como atesta o trabalho de Roberto Jaramillo Bernal (*Índios urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*): “Em Manaus tivemos a oportunidade de encontrar índios Apurinã, Arapaso, Baré, Baniwa, Dessana, Kokama, Macuchi, Mundurucu, Mura, Pira-Tapuya, Sateré-Mawé, Siriano, Ticuna, Tukano, Tuyuka e Yanomami. Povos diferentes pelas suas línguas, histórias, tradições, formas de organização, territórios, interesses, etc”. Essa rica presença, no entanto, continua a ser invisibilizada na pouco iluminada Manaus pós-moderna, em que a palavra “índio” só cabe na semântica procrustiana do pejorativo. Nestes povos, na singularidade de cada etnia, com seus representantes concretos, é “que se revela, como assegura Roberto Jaramillo, o conteúdo da palavra “índio” como categoria analítica, fazendo do panorama étnico de Manaus um mosaico variado, imensamente rico e interessante” (2009, p. 28/29).

36. A emancipação da *pólis* manauara ou será obra dos pobres que a construíram, e são os pobres os construtores de cidades, ou teremos o exacerbamento já em curso do apartheid social. As *Alphavilles* cuidarão de destruir a *pólis*. Segundo José Comblin (1996, p.178), “as cidades estão ameaçadas pela perspectiva de secessão dos ricos. A saída dos ricos seria a consumação da sociedade dual, do *apartheid* social”. O urbanismo eugênico das *Alphavilles* tornará inviável a vida na cidade, com “a exclusão inscrita” em sua “própria estrutura material”. Sob o regime do capital o direito à moradia estará sempre segregado pelo valor de troca, garantindo a poucos a habitabilidade negada à maioria da população. Na Manaus do capital os ricos habitam e os pobres ocupam. Não há *pólis* sem habitabilidade social. Quem trabalha não habita, ocupa. Habita quem vive à custa do trabalho. Esse é o imperativo do urbanismo capitalista.

37. Contrariamente à ideologia da indolência, salta à vista do observador mais desatento que em Manaus os pobres trabalham sempre: nos feriados, nos domingos, depois do trabalho profissional, em mutirão. Constroem condomínios, conjuntos residenciais - com financiamento e serviços garantidos pelo poder público - em que estarão proibidos de habitar; e para si, sem ajuda dos governos, constroem casas não habitáveis a que estarão indefinidamente condenados a ocupar. Manaus reforça o que Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006, p.181) denomina de “mito da urbanização do mundo”, porque “mais do que o fato de a humanidade ser urbana vivemos como se devêssemos ser urbanizados! A urbanização é vista como um destino nos múltiplos

sentidos” e promessas que essa palavra carrega. Sob essas fraudadas promessas, os pobres fogem do abandono em que vivem na Amazônia interiorana para a segregação social a que Manaus lhes condena, e não raro num caminho sem volta. Segundo Enrique Leff (2001, p.288), “exaltou-se a urbanização como modelo de civilidade, denegrindo os estilos de vida rural como formas pré-modernas e inferiores de existência”.

38. A Amazônia é um espaço-tempo tecido de complexas singularidades. Ela se faz universal na aldeia e na metrópole, na grandiosidade de seus rios e nos quase invisíveis furos, igarapés e paranás que, sob a densa floresta, geometrizam uma intrincada cartografia, estranha à heteronomia dos mapas impressos, mas indelevelmente impressa na autonomia mental da geografia indígena-cabocla. De quantas Amazônias se constitui o complexo da Amazônia? A Amazônia de Manaus é uma singularidade que o progresso ontem e hoje tentou e tenta expropriar de sua *anima* indígena e cabocla. A mais ocidental e central dentre as metrópoles da Amazônia é também a que menos se identifica com o perfil ontológico de sua gênese índia. Essa gênese, sempre relegada à periferia da pretensa sociabilidade da Manaus pós-moderna, só é visibilizada no rebaixado folclore de estatuto mercantil. Sobre a *anima* identitária de Manaus pesa o estereótipo da regressiva *origo pudenda* com a qual o progresso do capital identifica sua ancestralidade étnica. A vitrinização exótica é a forma mercantil de compensação dessa *origo* que teima em resistir.

39. Poucas cidades no mundo tem o privilégio reservado a Manaus de habitar às margens de rios tão portentosos e exuberantes como o Negro e o Amazonas. Manaus, no entanto, cresceu com as costas voltadas para o belo e generoso rio Negro. Desconheço se existe cidade do porte de Manaus à margem de rio de igual grandeza. Avé-Lallemant (1980, p. 160), em viagem pela Amazônia na segunda metade do século XIX, registra que ao ser descoberto o grande afluente do Amazonas, o rio Negro, “ficou-se em dúvida se era ele o principal ou o outro”. Para que não se cometesse injustiça potamográfica nem se ofendesse a “nenhum dos dois - acrescenta -, adotaram um terceiro nome, deixando o Amazonas como nascendo do rio Negro e do Solimões”, nome que é dado ao rio Amazonas à montante da foz do Negro até sua entrada no Brasil. *Pólis* ambiental ou Atenas da Hiléia, a cidade de Manaus, para incorporar o futuro de sua vocação ambiental e salvaguardar-se da atual e agressiva irracionalidade capitalista, necessita recuperar a sinergia entre a cultura urbana e a vitalidade natural do rio e da floresta.

40. Por sua localização geográfica, no centro da Amazônia Ocidental, e hidrográfica, banhada pelos rios Negro e Amazonas, cercada e habitada pela riqueza de sua diversidade étnica e linguística, a Manaus do século XXI reúne e combina condições naturais e culturais que a credenciam a se firmar como *pólis* ambiental da humanidade. A cidade está diante de um bívio vocacional a ser decidido no embate entre as forças regressivas do capital e a resistência coletiva e progressista de quantos acreditam na construção de uma sociabilidade em que a afirmação da dignidade humana seja igualmente a afirmação da dignidade natural da biodiversidade. A permanecer sob a regressão do metabolismo social capitalista, Manaus estará cada vez mais próxima à degradada Manchester industrial do século XIX, magistralmente analisada no clássico *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, de autoria do jovem Engels.

41. Em tempo paralelo ao da Manchester do portentoso, agressivo e voraz capitalismo industrial da primeira metade do século XIX, conferia-se estatuto cidadão ao antigo povoamento que começou a se formar nos arredores do Forte de São José do Rio Negro, em 1669, nascido como Lugar da Barra, depois Vila de Manaus, em seguida (1848) cidade da Barra do Rio Negro e finalmente, em 1856, a designação definitiva: Manaus. Em 1842, seis anos após a frente de libertação dos Cabanos chegar a Manaus, Engels rumava para Manchester, enviado por seu pai em missão comercial. Os quase dois anos em que lá permanece foram decisivos para a inflexão política, intelectual e revolucionária de seu pensamento. O que há de convergente nesses fatos aparentemente díspares? O que tem a ver Manchester com Manaus? Engels jamais poderia imaginar que ao descrever a Manchester violenta do “capital corporificado na carne e no sangue dos trabalhadores” (Marx, 1983, p. 101), “cuja estrutura urbana é um desafio a qualquer princípio de ventilação, salubridade e higiene” (Engels, 2010, p. 95), estava na verdade falando da Manaus do século XXI.

42. Entre a Manchester de ontem e a Manaus de hoje há um elo de regressividade social. O espanto de Engels era perceber a degradação humana e social “no coração da segunda cidade da Inglaterra, no coração da primeira cidade industrial do mundo!”. Como era possível viver em tão pouco espaço e em “tão baixo nível de civilidade”? Manaus, ao contrário de Manchester, nasceu ontem. Em relação a Manchester, assegura Engels, “é verdade que se trata de uma cidade *velha* - e essa é a argumentação das pessoas daqui, quando lhes mencionamos o estado espantoso desse inferno sobre a terra. Mas esse argumento nada significa”, afinal o que há de horror e de

indignação “é de origem recente e data da *época industrial*” (2010, p. 96). Se a Manchester da primeira revolução industrial tinha a seu favor a crescente resistência da organização operária a fazer frente à barbárie do capital, a Manaus pós-moderna, da terceira revolução industrial, fetichizada pelas vitrines do consumo, dissolveu a resistência indígena-cabocla da Cabanagem na estetização étnica da promissora indústria cultural do folclore.

43. O historiador grego Heródoto definiu o Egito como uma dádiva do rio Nilo. Situada na confluência de dois grandes rios, o Negro e o Amazonas, Manaus é uma cidade fluvial. Seu primitivo traçado urbano fez-se a partir da estriada geometria dos igarapés que, em comunhão fisiográfica com o rio Negro e a floresta amenizavam o rigor do seu clima quente e úmido, objeto de calúnia por parte de Euclides da Cunha nos quase três meses em que permaneceu na cidade antes da viagem rumo às cabeceiras do Purus. Se antes da missiva impaciente remetida a Afonso Arinos, em que agrava a inclemência do clima - “quem resiste a tal clima, tem nos músculos a elástica firmeza das fibras dos buritis e nas artérias o sangue frio das sucuriúbas” (apud Holanda, 1992, p. 46) - tivesse Euclides da Cunha se despojado por um momento do rigor da formação positivista e castrense e experimentado um refrescante banho de igarapé, seguramente o autor de *Os Sertões* ter-se-ia poupado da calúnia e posterior *mea culpa* em carta dirigida a José Veríssimo: “corrijo um tópico da minha carta anterior: escrevendo-a sob uma temperatura de 30 graus, tolhi algumas amargas considerações sobre o clima. Era uma impressão passageira. Já estou reconciliado com ele (idem, p. 46)”.

44. Não há registro se a reconciliação entre Euclides da Cunha e o clima quente e úmido de Manaus deveu-se a um possível banho de igarapé, seguramente bem mais acessível na Manaus de 1905 do que aos manauenses da cidade de 2011, cuja rede de igarapés o progresso aterrou ou converteu em esgotos a céu aberto. Pouco mais de meio século depois da passagem de Euclides da Cunha pela cidade, à época vivendo o apogeu do extrativismo elástico, Jean-Paul Sartre incluiu Manaus no roteiro de sua longa viagem ao Brasil, na segunda metade de 1960. Desconheço se o autor, no ano em que lançou *A crítica da razão dialética*, emitiu alguma impressão sobre o clima de Manaus. Provavelmente não. Afinal, a despeito da cidade afogada no provincianismo, o clima era outro fora de Manaus. E o Sartre que chegara a Manaus já estava sob efeito da elevada temperatura política que se irradiava de Cuba para a América Latina. Cuba dominava a agenda, e contagiado pela ilha em ebulição transformadora, onde estivera meses antes

de vir ao Brasil, Sartre estava crente de que o mundo vivia a “lua-de-mel” da revolução. Na Manausilhada, que repercussão política e intelectual produziu a visita do casal Sartre-Beuvoir? Que impacto epistêmico teve sua recorrente referência à tese marxiana da realização da Filosofia, conforme a célebre conferência de Araraquara em 04 de setembro de 1960: “Ao dizer que ela (a filosofia) se realizaria, Marx pensava que um mundo humano seria realizado: um mundo em que as classes, a exploração do homem pelo homem seriam suprimidas”.

45. A Manaus do capital se fez anti-heraclítica, impedida de tomar banho duas vezes nos mesmos igarapés, por que em menos de 150 anos o caráter heterônomo de seu progresso suprimiu e degradou sua fisionomia fluvial. A Manchester do século XIX, expressão mais dramática do quanto o capital degrada homem e natureza, projeta-se regressivamente na Manaus do século XXI. Ou o contrário: a desordem do progresso manauara faz a cidade retroceder progressivamente em direção a Manchester do passado. O dado agravante do quadro é que ao contrário da resistência anticapitalista dos trabalhadores na Manchester do século XIX, fortalecidos pela presença de Marx e Engels na Britânia, na Manaus do século XXI vivemos o sono da razão, sob o emalo da anestesia pós-moderna. A cidade vive sob a força do desacontecimento. É a cidade consumida pelo consumo exógeno. Embelezada pelo verniz do progresso, Manaus se construiu à custa da limpeza étnica de seu perfil índio e caboclo.

46. A pós-moderna Manaus do século XXI se alimenta da expropriação ontodialética do tempo e do espaço. Sob a compressão do eterno-presente, a cidade não se projeta senão no tempo curto das emergências sempre repostas. Tudo se faz pela forma do imediato, porque não há tempo histórico sem mediação. Quando o sujeito é destituído de mediações, condição sem a qual o mundo parecerá sempre um artifício da fatalidade, abre-se ao capital o poder de naturalizar relações e de conferir à desigualdade produzida o caráter de destino inelutável. Ainda que em bases históricas muito distintas da concepção marxiana, Santo Agostinho já projetava o tempo sob a forma de *distentio animi*. O tempo se essencializa na distensão que no presente move a alma ao presente do passado, ao presente do presente e ao presente do futuro. Sob a ideologia pós-moderna a consciência não se projeta. Seu campo de cognição define-se pelo eterno-presente da *compressio animi*.

47. Sob o sociometabolismo da produção capitalista, Manaus toma por natureza a cultura que a barbárie do capital imprimiu em ser social. A força do capital está em naturalizar-se. O apagamento ontológico de seu ser indígena-caboclo talvez permita compreender o caráter agressivamente esquizofrênico da relação que Manaus estabelece com a natureza e com suas primitivas formas societárias. Manaus estranha-se a si mesma. Olha-se no espelho pós-moderno (e haveria pós-modernidade sem espelho?) e não consegue se ver senão como negação de si mesma.

48. Sob a curta euforia proporcionada pelo extrativismo da borracha, modulado e heteronomizado pelos interesses do capital exógeno, Manaus foi buscar na Paris da *belle époque* e na Liverpool portuária do mais avançado capitalismo a forma esquizofrênica de seu progresso. O Teatro Amazonas e o Manaus Harbour materializam uma modernidade “efêmera e para poucos” (Hatoum) de cuja decadência a cidade nunca se refez. O mito da cidade cosmopolita, da ilha de progresso no centro da selva, esconde a barbárie de um modelo de vida esquizofrênico, excludente e arrivista. Da nação guerreira que lhe deu o nome, os Manaus, restou somente a figura de Ajuricaba, herói guerreiro aprisionado, ontem pelas forças lusitanas e hoje pelo folclorismo industrial.

49. A Manaus de 2011 é a cidade pós-moderna à espera da modernidade perdida. Seu perfil situa-se, em verdade, numa zona de limbo social, entre um passado indígena que a todo custo procurou soterrar e o fracasso da pólis nunca construída. Em sua teoria da cidade (*A Política*), Aristóteles afirma que a negligência da cidade sobre o caráter público da educação é nocivo a toda vida social. “São os costumes democráticos que fazem a democracia”, pois “quanto mais os costumes são bons, mais o governo também o é” (p. 65-66). Cícero nos fala da *bene morata civitas* (cidade dos bons costumes). O capital não é exatamente um indutor de bons costumes. Na Manaus do capital as luzes do progresso foram acesas à custa de vida decente para a maioria da população. Nela o ideal da emancipação humana cedeu lugar à eficiência pragmática do lucro imediato sem retorno social. Segundo Aristóteles, não há *pólis* feliz senão a que se edifica sobre o alicerce da honestidade.

50. A Manaus aberta às aventuras do capital parece ter naturalizado o caráter heterônimo do progresso que permanentemente afirma sua condição de cidade periférica ao centro do grande capital. Enquanto as cifras econômicas situam Manaus entre as cinco cidades mais ricas do país, seu Índice de Desenvolvimento Humano

seguramente a coloca entre as capitais brasileiras mais insalubres. Esse descompasso perverso alimenta-se da arrogância financeira da baixa política, ventre fértil para produzir “deficientes cívicos”, conforme oportuno conceito de Milton Santos. Manaus vive sob a tirania da informação e do dinheiro, dois fatores da globalização perversa apontados por Milton Santos (2001, p.38). A descrença das lutas políticas, patrocinada pela política da espetacularização dos dilaceramentos sociais e pela domesticação das demandas coletivas, tem servido em Manaus para fecundar o imundo canteiro em que nascem, nutrem-se e se proliferam os oportunistas e suas políticas pseudossociais.

51. A tirania mediática tem na televisão seu mais eficiente operador ideológico. Recorro aqui a um triste singular empírico tão-somente para situá-lo como efeito desse universal desagregador: no dia 13 de fevereiro de 2007, no jornal A Crítica, de Manaus, a manchete principal estampava: “bebê morre em poço”. A criança de nome Paulo Vitor da Silva e Silva morreu afogada ao cair numa cacimba, no bairro Novo Israel, na periferia da capital. Sua mãe, Samara da Silva, assistia novela na hora do acidente. “Eu tirei ele (Paulo Vitor) imediatamente da água, sacudi e tentei reanimá-lo, mas meu filho já estava morto”, disse a mãe. Ao lugar-comum da alienação produzida pela cultura enovelada e global é preciso acrescentar: a novela é também fator de *causa mortis*. Essa morte, como tantas outras produzidas em série, não foi anunciada pela rede que exibia a novela e segue naturalizada pela mão invisível do capital.

52. Ainda jovem Manaus entregou-se aos encantos do capital que sempre lhe devotou desprezo. Sob as promessas do progresso rápido e fácil, Manaus cuidou de sacrificar-se em corpo e alma para adequar-se ao leito, procrustiano e exógeno, importado da Paris modelar, fina e civilizada. Manaus obrigou-se a desabitar-se de si para incorporar um perfil heteronomizado. A Manaus de 2011 encontra-se precisamente a um ano do centenário da *débâcle* econômica que num hiato de tempo embalou sua orgiástica e artificial vida parisiense. A Manaus cidade do capital é um longo hiato de estagnação entre curtos ciclos de “progresso desigual”, para recorrer à acertada definição de Antonio Candido sobre a sociedade brasileira.

53. No fim do século XIX erguia-se o imponente Teatro Amazonas, monumento clássico do urbano construído sobre o alicerce da barbárie a que o capital extrativista submeteu a Amazônia interiorana. Nessa primeira quadra do século XXI, em 2014, a Manaus da Copa (e do circo) deverá inaugurar sua Arena da Amazônia,

misto de Coliseu Romano e de monumento à irracionalidade, numa cidade em que a concentração de renda nas invisíveis mãos de poucos se dá ao preço da miséria visível em que vive a maioria de sua população. Nesse 2011 inaugura-se, no aniversário da cidade (24 de outubro) a ponte sobre o rio Negro, já considerada a ponte mais cara do mundo e que seguramente passa a incluir Manaus no circuito dos grandes e superfaturados projetos. É a ligação generosa que, à custa do Estado, dar ao capital o direito de ocupar a margem direita do rio Negro com grandes empreendimentos imobiliários. A regressividade urbana de Manaus dá um passo a mais. “Na cidade, bem observa Milton Santos (2001, p.115), as irracionalidades se criam mais numerosas e incessantemente que as racionalidades, sobretudo quando há, paralelamente, produção de pobreza”

54. Pensar Manaus pelo vir-a-ser de uma *pólis* ambiental, construída por uma racionalidade ambientalmente sustentável, vital para o destino da Amazônia indígena-cabocla que ainda ontologiza o ser social manauense, implica como inevitável a luta anticapitalista, porque nos marcos dos fundamentos axiológico-mercantis do capital a única sustentabilidade possível será aquela exigida pelo capital. “O capital, como diz Michael Löwy, é uma formidável máquina de quantificação (...), submete a economia, a sociedade e a vida humana à dominação do valor de troca da mercadoria, e da sua mais abstrata expressão, o dinheiro”. Ele impõe sobre o mundo da natureza e da cultura o “reinado total - na verdade totalitário - do valor mercantil, do valor quantitativo, do dinheiro, das finanças capitalistas” que hoje “atingiu um grau sem precedentes na história humana” (2005, p. 68 / 69).

55. Não será possível subtrair ao capital o poder de definir os fins e os meios que moldam a relação homem-natureza na cidade de Manaus sem que os sujeitos históricos que nela vivem ou com ela se identificam constituam o controle social em direção oposta à do mercado. A propósito, István Mészáros reconhece que “no decurso do desenvolvimento humano, a função do controle social foi alienada do corpo social e transferida para o capital, que adquiriu assim o poder de aglutinar os indivíduos num padrão” (1987, p. 32) funcional à lógica da produção e da distribuição definida pelo valor de troca. Em ritmo veloz o *ethos* capitalista mina resistências, degenera relações e condiciona subjetividades em escala local e global do espaço-tempo da cidade. Não haverá *pólis* ambiental nem Amazônia sustentável se as formas de sustentabilidade assentam ou se definem pelo espírito do capitalismo.

56. Desde Francis Bacon sabemos que conhecimento é poder. Só nos apossamos do que efetivamente conhecemos. Como dizer que a Amazônia é nossa se o conhecimento sobre ela não nos pertence e, pior ainda, em grande medida produzido contra ela em sua totalidade natural e cultural? No ensaio intitulado *Minima Moralia* Adorno assinala que “a reflexão que toma o partido da ingenuidade condena a si mesma: astúcia e obscurantismo são sempre a mesma coisa” (1992, p. 63). O único e legítimo espaço de construção do futuro é o tempo presente. O futuro só é digno de crédito quando começa a ser construído no presente. O tempo é o espaço de luta contra o cotidiano heteronomizado pelos (maus) hábitos do capital. Hegel define o hábito como “um agir sem oposição”, regido por uma temporalidade formal em que “a plenitude e o fervor que originalmente caracterizavam as metas de vida do povo já não existem - é uma existência meramente exterior e sensível”, incapaz de se lançar com entusiasmo “em direção ao seu objetivo” (1995, p. 69). Que o espírito de Goya ajude Manaus a se libertar do sono da razão.

QUINTO ENSAIO

AMAZÔNIA: PAIDEIAS, SEMICULTURA E BARBÁRIE

Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais elevado desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização (...). Considero tão urgente impedir isto (a barbárie) que eu reordenaria todos os outros objetivos educacionais por essa prioridade.
Theodor Adorno

01. A gramática do capital não exige letramento. Ela chega sempre antes da escola. Aliás, a gramática do capital é a verdadeira escola de tempo integral. O que a pedagogia do capital faz hoje nas consciências supera em muito aquele alcance do poder divino sobre a razão natural quando, em suas *Confissões*, admite Santo Agostinho que Deus é sempre mais íntimo ao homem que o homem a si mesmo. Não estava entre os desafios postos à crença agostiniana na iluminação universal divina sobre a razão humana que o monopólio da fé seria arrebatado ao Criador pela gramática do capital. Enquanto por muito tempo a Igreja se deteve no trabalho de estabelecer um regime de cooperação entre fé e razão, haja vista as disputas entre apologistas gregos e latinos, com os primeiros inclinados à conciliação e os segundos tendentes a defender uma possível autossuficiência da fé, eis que tangenciando essa *disputatio* vem a mão invisível do capital e converte a ambas, fé e razão, à religião universal do valor de troca. Ao criticar a gramática, vista como suporte apolíneo da crença em Deus, Nietzsche tinha em mente o ideal socrático-platônico da verdade: “receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática” (2006, p. 28). Mas hoje a gramática criou um problema habitacional para Deus, convertendo-se em morada do capital. É sob essa religião, mais universal que católica, que a Amazônia do século XXI, com a máxima anuência do Estado, compulsoriamente se ajoelha.

02. A Amazônia hoje, desde a mais remota aldeia indígena do alto rio Negro até a proximidade de sua degradada rede urbana, de Manaus a Belém, integra-se de

corpo e alma à pedagogia do capital. É muito difícil encontrar algum lugar na Amazônia a salvo ou imune à globalizada rede escolar do ethos capitalista. Para utilizar em sentido oposto àquele da metáfora brechtiana, ao fazer o elogio do partido por este “ter mil olhos” e, em lugar do indivíduo que apenas “vê uma cidade”, e não “sete estados”, devo dizer que, na Amazônia, o capital tem mil escolas de tempo integral e sem restrição de espaço. Enquanto a resistência dos que se opõem à pedagogia universal do capitalismo marca passo em etnodisputas por pontuais legitimações no espaço acadêmico, vemos avançar em intensidade e extensão globais sobre o mundo da Amazônia a ofensiva da predatória e corrompida *didactica magna* capitalista. Fora da práxis política, pedagógica e epistêmica da luta de classes é vão nosso esforço por uma sociabilidade diferente daquela requerida pela ordem do capital e imposta ao ser social da Amazônia. Acrescento, ainda, que o conceito de luta de classes, que tanto arrepio causa hoje em setores assépticos e pós-modernos da Academia, não comparece a esses Ensaios de modo intempestivo, pois ao recorrer a esse conceito nele compreendo - para além de ser fato social, constitutivo do sistema do capital e estratégia político-proletária -, sobretudo, um potencial heurístico e epistêmico de leitura da história das sociedades, do *pólemos* heraclítico ao materialismo histórico marxiano. Exatamente por estarem sob o cerco da agressão capitalista, as formas societárias indígena-caboclas da Amazônia não poderão ser compreendidas fora desse conceito.

03. O alcance e a eficiência da pedagogia do capital residem precisamente na capacidade de prescindir da institucionalidade escolar para disseminar sua “docência” e reproduzir seu *ethos* universal. Enquanto pensamos em transformar a sociedade a partir da escola e nos consumimos na disputa pelo protagonismo do modelo mais progressista, imaginando que é na sala de aula que se desenha e se articula o avanço da consciência social, abrimos o flanco para que o capital hegemonize sua degradada sociabilidade. Como educar para a vida sem emancipar a sociedade do jugo axiológico e desagregador que lhe impõe a pedagogia do capital? Diz-nos Bachelard que “o que serve à vida, imobiliza-a. O que serve ao espírito põe-no em movimento” (1996, p. 308).

04. Por exatamente tomar a sociedade como sua escola é que o capital pode prescindir da escola. Enquanto isso, tomamos a escola como se fosse a sociedade, e assim pouco incidimos sobre a ordem social estabelecida à imagem e semelhança do capital. Ainda que num patamar não exatamente crítico ao sistema do capital, o já

referido Bachelard, a propósito da necessidade de difundir a cultura científica, assinala que “só há ciência se a Escola for permanente”. Porque essa escola, fundada pela ciência, possibilitaria uma inversão dos interesses sociais: “a Sociedade será feita para a Escola e não a Escola para a Sociedade” (1996, p. 310). Entre nós, no entanto, o capital regula a sociedade e esta organiza a escola segundo os princípios do *ethos* capitalista.

05. Na Amazônia, ao bom senso indígena-caboclo, visto como fundamento ontológico da luta ambiental, deve integrar-se à luta anticapitalista, porque o mercado a despeito de sua ineducável natureza, parece cada vez mais assumir para si atribuições pedagógicas. O consumo é o seu braço armado e um dos seus mais eficientes ideólogos. Em escala universal, o mercado atinge e molda por dentro subjetividades de toda ordem. Assim, tarefa epistemológica inadiável, de grande envergadura e com alta incidência educativa, será o de arrancar ao mercado o poder pedagógico (ideológico) de definir os fins e os meios que informam a relação natureza-cultura na Amazônia. Sob esse imperativo mercantil natureza e cultura se definem pela sobreposição axiológica e venal do valor de troca sobre o valor de uso. Nos marcos da subjetividade capitalista não há lugar para a justa partilha do pretendido bom senso cartesiano.

06. Ao bom senso indígena-caboclo, por sua vez, a permanecer como objeto reduzido a *res extensa*, sob os limites dos particularismos etnoecológicos e, pior, do ecologismo e da sustentabilidade mercantil que hoje presidem e recobrem vastos territórios da intervenção ambiental na Amazônia, outro destino não lhe caberá que o da anulação ontológica de seu modo de ser e de pensar. Fora da *ágora* ontodialética da resistência e da luta anticapitalista não haverá Amazônia sustentável. Sobre o mundo da diversidade identitária da Amazônia é de uma incidência perversa a ação “das empresas capitalistas, do mercado e dos próprios meios de comunicação (que ao) instituir a normalização de uma identidade que lentamente ganha superioridade sobre a identidade existente”, faz com que “a nova identidade normalizada” adquira relevância tão vigorosa que termina por incentivar “o desenvolvimento dos preconceitos de si, para si próprio. É como se sentisse medo de si mesmo” (Bogo, 2010, p. 103). Fora da luta de classes o êxito das pedagogias da afirmação identitária será inevitavelmente dissolvido pela identidade regulada pelo capital.

07. Se há o que podemos chamar de invencibilidade da substância humana (conceito que empresto de Agnes Heller e anterior à sua inflexão pós-moderna) do ser social da Amazônia, essa invencibilidade forjou-se pelo trabalho orientado pela axiologia do valor de uso, jamais pelo valor de troca. A ameaça maior a essa *invencibilidade* procede da sociedade de classes do mundo burguês, para cuja perpetuação concorre o Estado capitalista. Não haverá direito à educação para a sociedade brasileira e menos ainda para a especificidade do ser social indígena-caboclo da Amazônia enquanto não se pensar que o conceito de educação “*para além do capital*, conforme István Mészáros, é inerentemente *concreto*” porque objetiva realizar “uma ordem social metabólica que *sustente concretamente a si própria*, sem nenhuma referência autojustificativa para os males do capitalismo (grifos do autor)” (2005, p. 62). Não existe hoje na Amazônia nenhuma forma societária fora do alcance da mão invisível da pedagogia do capital. A educação indígena ou é educação para além do capital ou será um verniz romântico e funcional a essa desagregadora sociabilidade.

08. O capital sempre incide globalmente em cada local. Da natureza do capital são indissociáveis aquelas que Marx considera como duas fundamentais características: a de ser um sistema universal de *mercantilização* e de geração da *mais-valia*, porque “o capital produz essencialmente capital, e só o faz à medida que produz mais-valia” (Marx, 1985, pp. 312-313). A despeito de Hannah Arendt afirmar que o “desaparecimento do senso comum nos dias atuais é o sinal seguro da crise atual (...)”, e com acerto sustentar que “(...) em toda crise, é destruída uma parte do mundo” e igualmente uma parte de nós; que “a falência do bom senso aponta, como uma vara mágica, o lugar em que ocorreu esse desmoronamento” (1979, p. 227), é necessário acrescentar que, mais do que no alegado “desaparecimento do senso comum”, é na civilização do capital e de seu ethos que a origem da crise finca suas raízes.

09. A publicidade comanda a vida. Sob o peso persuasivo da propaganda nazista - e o que é o nazismo senão a propaganda que se autorrealiza - Brecht (1987, p. 197) ousava escrever “que é possível que em nosso país nem tudo ande como deveria andar. Mas ninguém pode negar que a propaganda é boa”. Sua eficiência é tanta que ao instalar-se nos centros cognitivos, até os famintos são levados a “admitir que o Ministro da Alimentação fala bem”. No momento em que escrevo estas, 16 de setembro de 2011, um dia depois de chegar aos 55 e há exatos 55 da morte de Brecht, ouço pelo rádio a

euforia pela contagem regressiva dos 1.000 dias do início da Copa de 2014, a se realizar em 12 capitais brasileiras, inclusive Manaus, cuja arena futebolística projetada será mais um monumento a ocultar o caráter regressivo do progresso sob o mando do capital. A despeito da unanimidade mediática conferida ao evento, em vários estádios em construção trabalhadores seguem de braços cruzados contra as degradantes condições de trabalho. Atualizam no corpo e no sangue expropriados pelo capital a consigna benjaminiana dos monumentos de barbárie.

10. Se a educação brasileira tivesse a mesma qualidade das peças publicitárias em que se louva essa eterna prioridade, a ocupar discursos e sempre carente de recursos, estaríamos seguramente no melhor dos mundos possíveis e em pleno acordo com o otimismo leibniziano. Dizer que a educação brasileira é um desastre é um truísmo. O desastre maior é a não percepção política desse desastre. Entre o dito das verdades fabricadas que sustentam o falso consenso e a verdade que se constitui pela crítica e pelos embates daqueles que se recusam a se afinar ao coro dos tecnocratas contentes há um campo de diferenciação muito mais que de natureza semântica ou teórica, cujo estatuto político se demarca pela práxis anticapitalista. A unidade dialética da emancipação é a unidade do conceito e da promessa nele contida. Nisso Adorno vislumbra uma verdadeira demanda política e democrática, que aponta para “uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito”, o que implica “pessoas emancipadas”. A efetividade da democracia “só pode ser pensada enquanto uma sociedade de quem é emancipado” (1995, p. 141-142).

11. *Verba non mutant substantiam rei*, exceto no Brasil, país em que “o atraso é um instrumento de poder”, conforme assegura José de Souza Martins (1994, p. 13). No Brasil, como de resto na Amazônia, a excessividade dos discursos parece compensar a carência de recursos. A cronologia ufanista que move consciências a monitorar a contagem regressiva dos 1.000 dias que nos separam do início da Copa de 2014 oculta a percepção de uma temporalidade regressiva e alienada. A força dessa cronologia despolitizada sustenta a agressividade do progresso balizado pelo sistema do capital e ao mesmo tempo fortalece a menoridade da consciência, impedindo, por exemplo, o exercício político e crítico de outras mais que necessárias contagens regressivas: quanto tempo separa o Brasil do tempo da educação decente, do tempo do direito à saúde, do tempo da moradia digna, do tempo do acesso universal à justiça, do tempo de viver com

dignidade e em segurança, do tempo de promover políticas anticapitalistas em defesa da Amazônia (de seu mundo natural e indígena-caboclo), do tempo de reparar as injustiças do Estado e do capital cometidas contra seus pobres, sobretudo índios e negros?

12. Sigo mais uma vez com Brecht, meu outro santo de devoção profana: “(...) pena que a palavra ‘carne’ apenas não satisfaça, e pena que a palavra ‘roupa’ aqueça tão pouco. Quando o Ministro do Planejamento faz um discurso de louvor à nova impostura não pode chover, pois seus ouvintes não têm com que se proteger” (1987, p. 199). Em seu *O poder do atraso*, subintitulado *Ensaio de sociologia da história lenta*, José de Souza Martins observa que a esfera da cidadania (e da educação) “não é o milagre do discurso fácil. Onde é real e tem sentido, não foi produzida pela cansativa repetição da palavra que a designa”, porque não pode haver cidadania nem educação cidadã sem a radicalidade dos conflitos que afetam “a sociedade na raiz; além disso, muito mais profundos e significativos que os conflitos de classes” (1994, p. 12).

13. Adorno não tem exatamente o perfil de um indigenista. Sobre este grande pensador da barbárie do século XX é algo digno de nota a crítica, muitas vezes convertida em desqualificação, que se faz a seu “não envolvimento sócio-político” ou, de modo geral, à “forte tendência *elitista* (grifo do autor) nos escritos de todos os ‘teóricos críticos’, qualquer que seja o ponto particular do espectro político em que estejam situados”, tal a avaliação negativa feita por István Mészáros (2004, p.153) um dos mais fecundos pensadores marxistas da atualidade. Apesar de tais restrições, com as quais concordo em parte, não posso deixar de reconhecer sua incontornável contribuição crítica à forma mercantil a que o capital converteu o devir da cultura, processo esse objetivado sob o conceito de indústria cultural, cujo rebento dileto é a abrangente semicultura. Os conceitos de indústria cultural e semicultura, a que tenho recorrido nesses *Ensaio*s, me ajudam, e espero a outros também, a compreender a desmedida do capital na Amazônia.

14. Por que essa heterodoxa referência ao indigenismo ao falar de Adorno. É impossível pensar hoje na Amazônia em algum espaço urbano ou rural intocado pelo *ethos* anticivilizatório do capital. Sob esse *ethos* o que primeiro aporta no espaço-tempo da Amazônia é a semicultura, não a cultura em sua forma iluminista e emancipatória. Ainda nesse ano (2011), numa licenciatura destinada à formação de professores

indígenas em São Gabriel da Cachoeira, AM, cidade em que, juntamente com Santa Isabel do Rio Negro, ambas à margem desse majestoso rio, encontramos a mais rica diversidade étnica do Brasil, ouvi em sala de aula relatos sobre o perverso efeito desagregador que os programas televisivos (novelas da Globo na dianteira) produzem na sede do município e, com maior intensidade, nas aldeias ao longo dos rios. A sedução produzida pela excelência das imagens globais, em que a realidade é assepsiada de contradições, passou a interferir na economia familiar das aldeias, em que o gasto com gasolina para a geração de energia destinada prioritariamente a alimentar os aparelhos de TV, movidos a semicultura do novelismo global, passou a subtrair recursos para as despesas cotidianas. Adorno não imaginaria que o alcance desses conceitos pudesse chegar à Amazônia indígena-cabocla.

15. Elitista ou não, Adorno fez a ponte Frankfurt-São Gabriel da Cachoeira pela mediação dos conceitos de indústria cultural e semicultura. E atesto que naquela turma de professores-discentes, de rica diversidade étnica e lingüística, em que registrei pelo menos oito etnias e número ainda maior de línguas, com alguns falantes de pelo menos três línguas, não houve obstáculos epistemológicos a travar a discussão adorniana. Não tem sustentação epistêmica a alegada tese, etnocêntrica e academicista, segundo a qual a lógica do saber indígena, em razão de sua estrutura oral e mítico-perceptiva, seria impositiva à tradição analítico-abstrata do pensamento ocidental. E julgo que Adorno jamais caracterizaria como semiculta a lógica do pensamento indígena-caboclo, que mesmo em silêncio se move por uma atitude de desconfiada ironia em nada devedora à dúvida cartesiana ou ao ceticismo de um Montaigne.

16. Até Kant o movimento do esclarecimento universal do projeto iluminista parecia ter em mãos os destinos da ciência e da técnica. Tudo indicava que o mundo encaminharia-se pela universalização da autonomia nas esferas da razão pura, prática e estética. Demais, cioso de seu projeto e talvez desatento ao curso real da história, o filósofo da crítica não percebeu que junto ao sonho iluminista da razão seguia a irracionalidade da mão invisível do capital, sob cujo domínio a ciência e a técnica haveriam de se converter em instrumentos de dominação prática e cognitiva. Sob o imperativo mais que categórico do capital o iluminismo do entendimento autônomo cedeu lugar à heteronomia e ao obscurantismo do sono da razão. Hoje esse sono responde pelo nome de semicultura, forma refinada do analfabetismo pós-moderno.

17. Com os necessários reparos, penso que a observação a seguir registrada, feita por Adorno num texto intitulado *Teoria da semicultura*, pode confirmar minha suspeita em favor de um possível diálogo entre o célebre frankfurtiano e o mundo indígena-caboclo da Amazônia, ao considerar que a consciência travada do semiculto difere daquela por ele caracterizada “como mera ingenuidade e simples ignorância” porque esta ainda “permitia uma relação imediata com os objetos e, em virtude do potencial de ceticismo, engenho e ironia - qualidades que se desenvolvem naqueles não inteiramente domesticados -, podia elevá-los” a uma atitude crítica, coisa “fora do alcance da semiformação cultural” (1996, p. 397). O ser social indígena-caboclo da Amazônia por seu silêncio desconfiado e sutileza mental diante do fácil discurso do colonizador já carrega em si um substrato cognitivo que, associado à crítica semicultural, pode se converter em forte anteparo contra a regressão cultural pós-moderna.

18. Segundo Adorno, “o semiculto” é a típica figura daquele que cultiva a “conservação de si mesmo sem si mesmo” (1996, p. 405). Hoje no Brasil a televisão é o mais eficiente operador da semicultura. Ela chega aonde não chega a educação. A mais desaparelhada e abandonada escola no interior da Amazônia pode seguramente permanecer intocada pela ineficiente política educacional brasileira, jamais pela excelência do poder mediático, sobretudo televisivo. Em qualquer comunidade ou aldeia a agenda cotidiana é integrada ao circuito da banalidade e do consumismo da vida como ela é codificada nas telas do poder global. A esse modo de vida consumista, ainda que virtualizado, soma-se também o desagregador discurso teológico da prosperidade, cuja incidência se expande e se intensifica tanto nas telas como na vasta rede de igrejas que hoje vivem do empresariamento da fé.

19. Indaga Eduardo Galeano: “a televisão mostra o que acontece? Em nossos países, a televisão mostra o que ela quer que aconteça; e nada acontece se a televisão não mostrar”, ela não é um elemento da realidade, “é a realidade” que nos salva “da solidão e da noite. “Porque a vida é um espetáculo: para os que se comportam bem, o sistema promete uma boa poltrona” (2009, p. 149). Pela via da semicultura a televisão fideliza telespectadores. Pela inversão social produzida pelo sistema do capital, a televisão é fim e a educação meio. Graças a essa estranha pedagogia universalizou-se no

Brasil a meia educação. A semicultura capilarizou-se e seu poder desagregador, a serviço do capital, confere “a tudo um ar de semelhança”, como assinalam Adorno e Horkheimer (1985, p. 113), e converte-se na forma de um civilizado etnocídio para as *paideias* indígenas. Diante desse avassalador poder, o que pode a educação indígena, se a política educacional brasileira já aderiu ao programa do inimigo?

20. Segundo Adorno e Horkheimer, “atualmente, a atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural não precisa ser reduzida a mecanismos psicológicos” porque os próprios produtos semiculturais dão conta de paralisar “essas capacidades em virtude de sua própria constituição objetiva. Christoph Türcke, herdeiro da rica tradição frsnkfurtiana, caracterizaria esse processo como o de uma permanente “distração concentrada”. O que a educação escolar não cumpre a semicultura realiza às avessas. Adorno, com certeza reprovava, mesmo que polidamente, a ousadia de indiciar no livro dos Provérbios uma já antecipada similitude à crítica semicultural quando ali encontramos essa estranha advertência: “Até quando insensatos amareis a tolice, e os tolos odiarão a ciência?”. Ciência na acepção bíblica é antes de tudo sabedoria. Adorno provavelmente não veria com bons olhos essa referência às Escrituras como um indício *avant la lettre* da crítica a semicultura. Por outro lado, imagino que Walter Benjamin não faria tal restrição, logo ele, pensador no qual se entrecruzam “três fontes muito diferentes: o Romantismo alemão, o messianismo judaico, (e) o marxismo”, sem com isso incorrer em ecletismo, e a quem o próprio Adorno “definia, com razão, como um pensador ‘distanciado de todas as correntes’”, conforme registra Michael Löwy (2005, pp.17, 14).

21. A figura do semiculto, resultado da semicultura produzida pela indústria cultural, vive e se alimenta do óbvio. É a negação da epistemologia socrática, que reconhece o não-saber como condição de todo saber. A semicultura é a ignorância arrogante, crédula, satisfeita em seu imediatismo cognitivo. É mediação carente de mediação, que julga prescindir de meios. É o fim sem processo. A teleologia da indústria cultural reside em travar, proibir mesmo, “a atividade intelectual do espectador” (Adorno). A impossibilidade da transição do não-saber ao saber no semiculto deriva de sua obstinação em tomar seu não-saber pelo saber. Adverte Adorno que a qualificação ao estatuto do que é “experimentado medianamente - semi-entendido e semi-experimentado - não constitui o grau elementar da formação, e sim seu inimigo

mortal” (1996, p.402). Que significa educar quando os moventes ideológicos parecem instalar-se mais nos produtos da indústria cultural que na consciência dos consumidores? Como destravar psiques refratárias à reflexão?

22. O padre Justino Sarmiento Rezende, indígena do povo Tuyuka, nascido no distrito de Pari-Cachoeira, município de São Gabriel da Cachoeira, AM, autor do livro *A educação na visão de um tuyuka*, ao referir-se ao processo de invasão da indústria cultural nas aldeias indígenas do alto rio Negro afirma que “muitos ouvintes de músicas desses aparelhos tornam-se surdos para os outros. Deixam qualquer pessoa ficar gritando para ver se lhe ouvem. Tais realidades entram nas casas e nas escolas. Estamos vivendo numa liberdade que nos aprisiona e nos isola dos outros” (2011). No célebre texto *A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas* Adorno e Horkheimer assinalam que “a violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem tem a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente” (1985, p. 119). Por força dessa indústria, planejada para criar e não satisfazer necessidades, Justino Sarmiento observa que entre seus parentes indígenas a “maioria das necessidades origina-se do mundo globalizado, globalização de ideais, de necessidades, fracassos, sofrimentos, ilusões etc” (2011).

23. José Carlos Mariátegui, nos *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, publicados em 1928, admitia ter feito no continente europeu o melhor de sua “aprendizagem” e acreditava não haver “salvação para a Indo-América sem a ciência e o pensamento europeus ou ocidentais”, mas admitia igualmente que “o índio alfabetizado se transforma em explorador de sua própria raça porque se coloca a serviço do *gamonalismo* (sistema do latifúndio peruano, grifo do autor)”. Nosso grande teórico do marxismo latino-americano rejeitava não o processo de alfabetização como mediação para alargar o horizonte cognitivo, mas precisamente a alfabetização presidida pelo capital. Daí reconhecer a necessidade da educação para o socialismo, porque mediante essa opção declara: “Já disse que cheguei à compreensão e à valorização justa do indígena pela via do socialismo”. E mais que isso, insiste que sua “ambição enérgica e declarada” é “a de contribuir para a criação do socialismo peruano”, estando “o mais afastado possível da atitude professoral e do espírito universitário” (2008, pp. 32, 54, 54, 32).

24. O acesso por parte do ser social indígena-caboclo da Amazônia à tradição do pensamento ocidental é a única via para fazer a crítica e resistir ao processo de regressão cognitiva operado pela indústria cultural. Dissipadora de mediações e eficiente em subtrair à razão sua natureza reflexiva, imaginativa e crítica, a indústria cultural passa a consumir consciências e torná-las aptas a se consumirem no consumo que se renova pelo movente do mesmo. Ao converter necessidades vitais em sonho de consumo e substituir a mediação que distancia pela atração que imobiliza, a indústria cultural fixa e move as consciências no círculo antidualético da semicultura. Na figura do semiculto transparece a forma laicizada da consciência religiosa devotada ao consumo. Nela a lei mosaica se transmuta nos mandamentos capitais da propriedade privada e da mercantilização universal. A idiotia cognitiva produzida pela indústria cultural é a da posse que despossui o sujeito.

25. O tuyuka Justino Sarmiento (2011) reconhece que “atualmente muitas crianças indígenas não falam mais as línguas indígenas. A televisão, os aparelhos de som que tocam músicas, aparelhos de DVDs que mostram os filmes e músicas influenciam fortemente na construção de outras visões sobre o mundo e a vida”. Diante desse quadro como não pensar na denúncia da “barbárie estética” feita por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*: “a barbárie estética consome hoje a ameaça que sempre pairou sobre as criações do espírito desde que foram reunidas e neutralizadas a título de cultura” (1985, p. 123).

26. É da natureza da indústria cultural patrocinar uma estética carente de estética. Ao promover a estetização pela via única da fruição imediata, apressada e irrefletida, a indústria cultural reduz a experiência estética à funcionalidade exigida pela sociedade de consumo. Ao abdicar da necessária educação dos sentidos que deveria efetivar-se pelo aprimoramento *omnilateral* da natureza genérica humana (para utilizar conceito caro ao Marx dos Manuscritos), a indústria cultural a tudo uniformiza sob o registro da fruição epidérmica e unilateral dos sentidos humanos. Devida e devotamente domesticados pela reificação do consumo, pela produção alienada e pela “coerção econômica”, os sentidos passam a reiterar a liberdade como “liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa” (Adorno/Horkheimer, 1985, p.156).

27. Dizem que ridículo é tudo aquilo que se pode combater com o riso. No romance *O nome da rosa*, de Umberto Eco, há um episódio em que o venerável Jorge - o monge cego guardião da biblioteca do mosteiro, e possível alusão de Eco ao grande Jorge Luis Borges, também cego e encegueirado por livros - discute com o franciscano William de Baskerville sobre a proibição do riso entre os monges. Segundo o venerável Jorge um monge jamais deveria ceder ao riso, porque o riso afasta o temor de Deus, e sem temor é impossível a fé. O padre tuyuka Justino Sarmiento, em seu livro já referido, registra a observação negativa que recebeu de um padre não índio em razão da forma alegre com que costuma celebrar a eucaristia: “Padre Justino, as suas missas são bem animadas. O povo gosta muito. O povo entende bem o que você fala. O que eu quero dizer para você é: Você não pode fazer o povo dar risadas na missa! A missa não é para isso”. “Eu ouvi com muita atenção a observação dele, mas não consegui seguir o seu conselho”, nos diz o padre Justino, acrescentando que “o sacerdócio e as celebrações” devem se enriquecer com os valores culturais indígenas (2010, p. 83). Acrescento que uma nota característica do autoritarismo do poder é a completa ausência de humor. Como observa Milan Kundera: “o espírito do autoritarismo é o espírito de absoluta seriedade” (1988, p. 62).

28. Segundo o padre Justino, “os Tuyuka são muito brincalhões. Se você chegar numa aldeia indígena e se estiver reunido em grupo, você ouve de longe as gargalhadas. O Tuyuka é um povo muito alegre. Gostam de brincar com as pessoas. Gostam de colocar apelidos para as pessoas”. Sobre o seu modo tuyuka de ser, relata: “eu me tornei padre em 1994. Só que estas características culturais tuyuka continuam na minha pessoa. O sacerdócio que eu recebi não lavou a minha cultura presente dentro de mim. A cultura cristã foi acrescentada na cultura tuyuka, a cultura sacerdotal foi acrescentada na cultura tuyuka. Assim sendo, eu acabo sendo muitas culturas, ao mesmo tempo!” (idem, p. 82). Como os Tuyuka, os povos indígenas e o mundo índio-caboclo integram a brincadeira ao seu modo de vida como característica de gratuidade ontológica. Algo, sem dúvida incompatível com a diversão paga e programada da indústria cultural. A propósito, Adorno e Horkheimer nos fazem lembrar: “a diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo” (1985, p. 128).

29. Ao contrário da espontaneidade vital da felicidade não compulsória do mundo indígena-caboclo da Amazônia, algo próximo à experiência vivida pelos filósofos do Jardim sob inspiração do genial Epicuro, a diversão patrocinada pela indústria cultural e sob medida da personalidade semiculta, é a própria alma desalmada do tédio e da diferença padronizada. Num shopping center de Tóquio ou São Paulo todos nos divertimos sob o código da mesma indústria cultural. Para Adorno e Horkheimer, “a quantidade da diversão organizada converte-se na qualidade da crueldade organizada” (1985, p.129). Ponho-me a pensar no mal-estar de espírito que a indústria do entretenimento sádico-televisivo produziria hoje nos autores frankfurtianos. Modelagem de perversão, a diversão protagonizada pela indústria cultural “reproduz as pessoas tais como as modelou a indústria em seu todo” (idem, p.119). O enfatiamento atrativo que ela prolonga sobre os espíritos é o equivalente simbólico da dominação que o trabalho industrial exerce sobre os corpos.

30. O grande dilema da educação não é historicamente solúvel no âmbito da racionalidade educativa. Nenhuma mudança significativa poderá ocorrer nesse campo se a educação mesma não incorporar como prioridade das prioridades a emancipação humana frente ao destrutivo e irracional sociometabolismo do capital. “Vivemos numa ordem social, como indica István Mészáros, na qual mesmo os requisitos mínimos para a satisfação humana são insensivelmente negados à esmagadora maioria da humanidade” (2005, p. 73). É uma falácia política pensar qualquer modalidade de educação indígena na Amazônia sem que se considere o enfrentamento à lógica expansiva do capital sobre essas tradicionais formas societárias. O sistema do capital, com seu poder de desagregar toda e qualquer sociabilidade que resista ao seu agressivo domínio, é intrinsecamente refratário a qualquer iniciativa educacional emancipatória. Sob esse aspecto, para que de fato a educação se efetive para além do capital, “é necessário, como assegura Rodrigo Montoya Rojas em seu Prólogo à edição brasileira dos *Sete ensaios* de Mariátegui, dar a luta indígena um caráter de luta de classes” (2008, p. 14).

31. Ao indicar que o projeto socialista “na América Latina não deve ser decalque ou cópia e sim uma criação heróica”, Rodrigo Montoya Rojas ressalta que “a esperança indígena é absolutamente revolucionária. Existe uma consangüinidade do movimento indigenista com as correntes revolucionárias do mundo” (2008, p. 14).

Acredito que a luta indigenista é também a luta do internacionalismo proletário. O interesse da educação para o capital, com sua contaminada coloração ecológica, é converter o ser social indígena-caboclo da Amazônia em atores da farsa ambientalista, subtraindo-lhes o estatuto de sujeitos históricos e rebaixando a luta revolucionária pela terra por meio da bolsificação dos serviços ambientais. Alargando a conceituação de Adorno e Horkheimer, está-se hoje na Amazônia diante de uma nova modalidade de indústria cultural: a indústria cultural ambiental.

32. Educar é também desmitificar conceitos. É perceber e desvelar as contradições que sob artifícios retóricos permanecem ininteligíveis aos sujeitos históricos. Horkheimer nos adverte que não havendo persistência no trabalho teórico torna-se inútil a esperança de transformação radical da existência humana. A teoria não pode mudar de conteúdo sob a conveniência de interesses mutáveis, mas sempre funcionais à agressiva expansão do capital. “As suas alterações (da teoria), como observa o parceiro intelectual de Adorno, não exigem que ela (a teoria) se transforme em uma concepção totalmente nova enquanto não mudar o período histórico” (apud Pucci, 1995, p. 13). O período histórico, no caso da Amazônia, é hoje o do mais intenso e global expansionismo da lógica do capital. O Estado brasileiro não abdicou apenas da educação na Amazônia, indígena ou cabocla, mas da proteção mesma da região e de sua ontologia imemorialmente tecida pela unidualidade natureza-cultura. A institucionalidade do Estado, nas esferas municipal, estadual e federal, sob o mando do capitalista, escorrega do público para o mais delinquente privatismo.

33. Nazira Correia, autora de uma crítica, inteligente e incisiva tese (já referida nesses *Ensaio*s) sobre a ação geopolítica do ambientalismo *ongueiro* (grifo da autora) na Amazônia, assinala que “o imperialismo norte-americano, através de suas agências internacionais, dividiu a Amazônia em áreas de produção intensiva de produtos agrícolas onde a inversão de capital estrangeiro” se lança desde o centro-oeste brasileiro até a Amazônia Ocidental, incluindo “espaços destinados à proteção ambiental” e “grandes áreas de floresta, geralmente controladas por organizações norte-americanas” (2009, p. 32). A forma artificiosa de revestir essa agressiva intervenção é aliciar as populações tradicionais por meio da educação para o “desenvolvimento sustentável”, essa moeda podre que, a despeito do dito latino de que *pecunia non olet* (dinheiro não

tem cheiro), no caso da Amazônia, mais do que exalar fedor, ela envenena e corrompe o ser natural e o ser social da Hiléia.

34. Educar na Amazônia para além do capital exige a práxis não de atores sociais, mas de sujeitos históricos. O teatro do capital é hábil em formar atores. Nosso folclore culturalmente industrializado tem sido eficiente em domesticar demandas reais e coletivas pelo verniz do discurso identitário. Multiplicam-se na Amazônia, e Manaus é modelar nesse simulacro de política ambiental, os eventos performáticos desse estetismo ecológico. Em cada evento, diluído na transitoriedade catártica destemporalizada, tem-se a impressão de que nasceu um novo mundo. Mas a realidade, dura e crua, é sempre mais forte, e teima em transbordar do virtuosismo dos efeitos para a causalidade objetiva e historicamente posta. Não é a representação que altera a ordem das coisas, mais ainda quando essa ordem é a própria (des) ordem do capital. Na escola do capital formam-se atores. Mas o que a educação na Amazônia demanda é a formação de sujeitos históricos, porque somente estes sabem que o mundo precisa ser transformado.

35. A propalada educação para a sustentabilidade, generosamente financiada pelo capital, com a exata certeza de seu retorno multiplicado por mil em favor da sustentabilidade da desmedida desse devastador sociometabolismo, usa e abusa do discurso da inovação tecnológica. Inova-se para renovar a velha ordem. Quem de fato se dispõe a inovar sabe que não há novo sem risco. Não há lugar para o novo na velha e sempre renovada identidade do capital. O capital é necessariamente parmenídico. Ele inova até o limite da garantia de que tudo concorra e fortaleça sua *ratio essendi*. A inovação de que a Amazônia necessita passa necessariamente pelo transcurso dialético de Heráclito a Adorno, com Hegel assimilado pela reposição metodológica da incontornável contribuição marxiana. Educar para a formação de uma consciência verdadeira, como preconiza Adorno, significa, no caso da Amazônia indígena-cabocla, apropriar-se da tradição histórico-dialética do pensamento e fundi-la ao seu enraizado saber ontológico, para, mediante essa simbiose epistêmica, desvelar e enfrentar o expansionismo sociometabólico do capital.

36. Na Amazônia dos povos gentios, de modo especial o gentio Mura, descrito pejorativamente por Alexandre Rodrigues Ferreira como a “feroz nação do gentio

Mura”, a contribuição dialética à educação na Hiléia dos autores acima referidos deve passar pelo crivo da murificação, ou seja, convertida ao modo mura de ser. Segundo Rodrigues Ferreira, “com este nome (murificação) e costumes, andam entre eles (os Mura) disfarçados alguns (que são talvez os piores - sic) os quais tendo sido nascidos e batizados nas nossas povoações, foram em pequenos cativados pelos verdadeiros Muras, que os educaram a seu modo” (2008, p. 214). Do mesmo modo que Mariátegui falava da necessidade de peruanizar o Peru, é mais do que justo defender o projeto de murificar a educação na Hiléia. Seria a forma criativa de combater a abrangente pedagogia do capital com a constituição de uma autêntica *paidéia* indígena-cabocla.

37. A educação na Amazônia, e de resto a brasileira, é refém do engodo tecnocrático. Educa-se para domesticar sujeitos nos moldes requeridos pela indústria cultural capitalista. A categoria ontológica de sujeito (Paulo Freire sempre insistia em seu projeto de educação libertadora que o homem tem uma vocação ontológica) não faz parte da magna didática do capital. O capital quer alguns poucos sujeitos no andar de cima da burguesia financeira e um exército de consumidores no andar de baixo das classes subalternas. Na informalidade ou não, com poder aquisitivo mínimo ou nulo, sob a sociabilidade capitalista somos todos entes financeiros e consumidores. Como afirma Zygmunt Bauman em seu *Capitalismo parasitário*, o sistema do capital “se destaca por criar problemas, e não por solucioná-los” e o seu sucesso reside precisamente em “transformar uma enorme maioria de homens, mulheres, velhos e jovens numa raça de devedores” (2010, p. 7/18).

38. Vivemos todos a crédito. A educação para o capital integrou pelo sistema da dívida a população indígena-cabocla da Amazônia ao circuito globalizado do consumismo. A agiotagem se capilarizou e se transformou em nova forma de prisão para as populações tradicionais da Hiléia. O capital sabe educar seus dependentes. Ademais, conforme Bauman (op. cit., p. 15), “as pessoas que se recusam a gastar um dinheiro que ainda não ganharam, abstendo-se de pedi-lo emprestado, não têm utilidade alguma para os emprestadores”. Antes, a máxima culpa do caboclo na Amazônia era com alguma promessa religiosa não paga. Hoje, como ouvi numa sala de aula de professores indígenas Mura na cidade de Autazes, AM, a engenhosidade do capital se utiliza de um sistema de cobrança por meio de voadeiras (pequenos barcos velozes)

capazes de alcançar o índio ou caboclo devedores nos mais recônditos furos da imensa floresta amazônica. O capital é a escola e a igreja da culpa.

39. A semicultura, sem a qual não teria êxito a indústria cultural, é a verdadeira *ratio studiorum* da política educacional capitalista. Ela se alimenta da ignorância socialmente produzida. Segundo Adorno, “confiante na ignorância, o mercado cultural dela se nutre e a ela reproduz e reforça. A alegre e despreocupada expansão da formação cultural, nas condições vigentes, é, de modo imediato, sua própria aniquilação” (1996, p. 402). Ao contrário da omnilateralidade da formação, seja a da *paideia* grega, que incluía os constitutivos de cultura, civilização, formação, educação, seja a da não menos *paideia* indígena-cabocla, em sua rica diversidade societária, a semicultura é essencialmente unilateral, pois sua teleologia não tem outro horizonte que não aquele definido pelo mercado. Esse modelo de educação, que hoje se espraia pela Amazônia, é duplamente danoso: danoso ao ser natural e mais danoso ainda à unidualidade do ser social indígena-caboclo da Hileia. A unilateralidade de seu movimento elimina mediações, porque a marca do consumidor fidelizado não difere muito do fanatismo da fé religiosa: o acesso absoluto à mercadoria, como ao Absoluto, prescinde de mediações.

40. É um exercício tautológico o discurso moralista que investe contra a corrupção existente no sistema do capital. Seria esperar que o lobo, depois de seguidas preleções sobre as vantagens do vegetarianismo para uma vida sustentável, pudesse abdicar de sua natureza carnívora para assim, harmoniosamente, conviver no campo ao lado de indefesas ovelhas. Capital e corrupção só não constituem a absoluta unidade parmenídica do mesmo porque o conceito de corrupção extrapola e antecede a origem histórica desse irracional sociometabolismo. Afinal, tudo que nasce está sujeito à lei universal da corrupção. Mas essa discussão metafísica da corrupção não é exatamente o foco desse escrito. Interessa, nesse caso, definir o capital como o mais agressivo, abrangente e poderoso sistema de corrupção até hoje criado pelo homem. A sociabilidade indígena-cabocla da Amazônia, inclusive por lhe ter sido negada dialogar com a tradição materialista e histórica da dialética, pode não ter uma formulação precisa sobre a historicidade de seu ser natural. Isso é o de menos. O pior para este ser social é ser infestado com a crença de que as relações mercantis são da ordem da natureza, ou seja, da causalidade dada.

41. Penso que a educação na Hiléia deve municiar o ser social indígena-caboclo para desfazer um duplo mito generalizado pela pedagogia do capital: o mito de que o seu imemorial intercâmbio com a natureza, ou seja, o trabalho, pelo qual ele erigiu uma segunda causalidade para além daquela inerente à própria natureza, e mediante essa causalidade posta edificou seu mundo social, seja resultante de forças naturais e não de sua historicidade. E outro mito, esse muito mais danoso ao seu ser social, que define o sociometabolismo do capital como a teleologia natural da humanidade. A educação deve contribuir para a destruição desse perverso pressuposto. Segundo esse pressuposto, e aqui recorro à crítica de um irredento marxista (Edmundo Fernandes Dias), “as relações mercantis - o mercado, com m grande - são não apenas eternas quanto autossuficientes na regulação da vida das sociedades. Esse pressuposto é inteiramente inverídico” porque por serem mercantis, tais relações jamais poderiam ser naturais “como pretendem os teóricos capitalistas de Adam Smith a Milton Friedman” (2006, p. 49).

42. Os setores mais avançados da luta indígena-cabocla, por meio daquelas lideranças não cooptadas pelas promessas do capital, cuja conhecida fraude política o inclina a sempre prometer mais do que cumpre, têm hoje consciência da necessária e honesta relação dialógica entre o saber tradicional e o mundo da tecnociência. Recorro novamente a Justino Sarmiento, sacerdote indígena do povo Tuyuka, que reconhece essa necessidade ao afirmar: “atualmente para nós indígenas não basta a percepção de que somos diferentes, mas devemos (nos) apossar dos processos de produção de saberes e ajudar as pessoas a viverem bem neste mundo atual, tão diferente do mundo em que os nossos antepassados construíram suas histórias” (2011).

43. A racionalidade técnica da semicultura é a racionalidade que dissemina a barbárie sob o verniz da formação. Sob o discurso fácil da qualificação para o mercado, da produção sustentável da existência pessoal e coletiva, o capital continua a funcionalizar, não sem a colaboração de eruditos agentes, mentalidades e corpos a serviço dos interesses expansivos da máxima acumulação à custa de mínimos ou nulo benefícios. Conforme salienta Edmundo Fernandes Dias, a assim denominada *reestruturação capitalista* (grifo do autor), “do ponto de vista das classes trabalhadoras, antagônicas ao Capital, não é a afirmação de uma racionalidade tecnológica, mas da

barbárie imposta à sociedade” (2006, p. 108). O conhecimento crítico trabalhado pela educação qualifica e cria demandas. A racionalidade técnica domestica para as demandas do capital. Nietzsche indagava: “o que entende mesmo o povo por ‘conhecimento’? O que quer ele, quando quer ‘conhecimento’? Não mais do que isto: algo estranho deve ser remetido a algo *conhecido* (grifo do autor)” (2001, p. 250).

44. A unidirecionalidade da educação para o capital, cuja forma abrangente se materializa na semicultura, cumpre a função de subtrair ao tempo o que Marx denominava de espaço do desenvolvimento humano. Uma abelha, por mais perfeitos que sejam os favos de sua colméia, não poderá fazê-los de forma antagônica ao determinismo que lhe impõe a biologia. Sua relação é absolutamente natural e unilateral. Estranhamente, a semicultura do capital parece cancelar no ser social sua dimensão omnilateral e cultural, porque sob esse determinismo histórico-social a natureza genérica do ser humano converte-se na unilateralidade determinada pela axiologia do valor de troca. O curso do tempo do mundo indígena-caboclo da Amazônia é incompatível com essa determinação unilateral imposta pelo sistema do capital. O tempo da indústria cultural sob o signo da diversão e vendido sob a definição ideológica de tempo livre outro não é que o tempo expropriado de liberdade, exatamente porque administrado pela heteronomia da racionalidade técnica. Braço armado da exploração do capital sobre o trabalho, essa racionalidade “é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma” (Adorno/Horkheimer, 1985, p.114).

45. No andar de baixo da globalização neoliberal querem nos fazer crer que educação de qualidade é um luxo para Amazônia, mormente para a Amazônia indígena-cabocla. O ideal seria que, ao pensar a educação, não fosse necessário adicionar o qualificativo da qualidade. Quando o substantivo passa a exigir qualificativos, isso é um sinal claro de seu esvaziamento ontológico. No limite, importa que a denúncia verbal não se dissocie da luta real pela recuperação do estatuto ontodialético da educação. No Brasil, é sabido, que para a medida tecnocrática da educação basta garantir aos pobres a meia-educação, medianamente à altura das exigências do semilculto, aquela figura que, na definição de Adorno, “transforma, como que por encanto, tudo que é mediato em imediato, o que inclui até o que mais distante é” (1996, p. 407). De um lado a semicultura promovida pela indústria cultural, de outro a meia-educação planejada e mantida por nossa jovial e pós-moderna tecnocracia política. No fim: a multiplicação do

semiculto, sem o qual não sobreviveriam nenhuma nem outra. É o círculo vicioso perfeito. A questão de fundo da educação indígena, no Brasil e na Amazônia, reside menos na não efetividade desse qualificativo do que na precariedade mesma da educação pública, caracterizada por Darcy Ribeiro como “desonesta”.

46. Nos idos de 1980 Durmeval Trigueiro Mendes denunciava o que hoje é vendido como panacéia pós-moderna para a miséria do excludente sistema educacional brasileiro: “a falácia tecnocrática”, antídoto pedagógico e “remédio heróico para salvar ou resguardar o imobilismo social, isto é, conservar a rígida estratificação social” (1987, p.53). E ao incidir com lucidez no real escamoteado, acrescenta o autor: “Se o ‘desengrossamento’ do povo, até a limpidez, é tão dispendioso e ‘incerto’, por que não admitirmos a meia-educação” (idem, p.58). Em resumo, meia-educação e semicultura, em Durmeval e Adorno, é a saída nacional para baratear o orçamento da educação e garantir a todos o direito à formação mediana, sem a qual igualmente se trava a audiência à voz do capital e a eficiência (improdutiva) de sua produção. A propósito disso, Adorno e Horkheimer lembravam: “A heroificação do indivíduo mediano faz parte do culto do barato” (1985, p.146).

47. A rede urbana da Amazônia está hoje tomada pelo lixo mental e material da indústria cultural. Moldado que é pela ostensiva publicidade mediática, o paladar da criança índia e cabocla da Amazônia é mais facilmente mobilizado pelo colorido artificial e sabor aromatizado dos refrigerantes vazios de nutrientes do que pela riqueza nutritiva da diversidade de frutas da floresta amazônica. Da perversidade da indústria cultural, alimentada pela abrangente semicultura, resulta entre a população infantil e adolescente, induzida pelo cardápio mercantil, a já visível e estranha combinação de obesidade e subnutrição. As cantinas escolares se converteram no braço armado dessa subnutrição industrializada e pós-moderna. Buriti, pupunha, araçá, cubiu, bacaba, patauá, biribá, abiu, açaí, tucumã, e a lista exigiria muitas linhas, não só começam a desaparecer do cardápio indígena-caboclo da Amazônia, mas pasam a ser hoje identificadas a formas regressivas de alimentação. Seria estranho houvesse publicidade dessa rica e acessível cultura alimentar.

48. A identificação reificante é o mecanismo oculto e eficiente de que se vale a indústria cultural para incutir nos indivíduos a paralisia que move razão e vontade em

direção compulsiva à subjetivação mercantil. Não há consumo obstinado sem crença obstinada no poder que a indústria cultural atribui aos seus produtos. O consumo e tanto mais sua impossibilidade são operadores da tirania pós-moderna por meio da insatisfação reiterada tanto de quem pode consumir quanto da culpa-punição de quem dele é excluído, mas nunca imune à compulsividade de seu apelo e à onipresença de sua mão invisível. “A indústria cultural, conforme Adorno/Horkheimer, não sublima, mas reprime” (1985, p. 131). Para a diferenciação padronizada da indústria cultural a duração da novidade de hoje tem a exata e curta medida de sua indexação ao valor de troca. A voracidade do circuito mercantil a tudo torna precocemente descartável.

49. “(...) A única possibilidade de sobrevivência que resta à cultura é a auto-reflexão crítica sobre a semiformação, em que necessariamente se converteu”. Com estas palavras Adorno (1996, p. 410), mais do que concluir uma reflexão com força de atualidade hoje muito acima do que há pelo menos quatro décadas, continua a nos indicar o quanto é necessário recuperar o caráter pedagógico do refletir. Ele que a seu tempo denunciava a aversão à teoria como forma de submissão ao constituído e via a carência de reflexão como marca da sociedade contemporânea, considerava tão urgente impedir a volta da barbárie de que foi vítima irressignada, que não relutaria em reordenar todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade (cfr. 1995, p. 155). Ao espectro da regressão à barbárie, hoje onipresente e sem lugar, não escapam sequer os mortos. Aos vivos que não sucumbiram à inevitabilidade do presente cabe resistir e apostar que outra Amazônia é possível.

SEXTO ENSAIO

AMAZÔNIA: INTELECTUAIS OU FUNCIONÁRIOS DA CIÊNCIA?

*Odeio os indiferentes (...). Quem vive verdadeiramente
não pode deixar de ser cidadão, e de tomar partido.
Indiferença é abulia, é parasitismo, é covardia, não é vida.
Por isso, odeio os indiferentes. A indiferença é o peso morto
da história. É a âncora que paralisa o inovador (...). A indiferença
atua poderosamente na história. Atua passivamente, mas atua.
É a fatalidade, aquilo com que não se pode contar; é o que abala
os programas, inverte os planos mais bem construídos;
é a matéria bruta que se rebela contra a inteligência
e a destroça.*

Antonio Gramsci

01. O espírito destes ensaios está muito aquém da pressa, do produtivismo e da regularidade serial que hoje, no universo acadêmico, sustentam o sempre reclamado estatuto de cientificidade. Pressa, solidez objetiva do conceito, realidade empiricamente observada, esquadrinhamento epistêmico, e tantas e variadas pontuações cognitivas, passam a fetichizar como nunca a territorialidade canônica e indexada da atividade intelectual hoje, o que não deixa também de influenciar pesquisas e leituras na e sobre a Amazônia. Não desdenho desses procedimentos, mas não me move o espírito de indexação. Creio que também há vida intelectual fora do universo indexado. Antes definido pelas instâncias eclesiais, o *index* hoje segue a canônica da racionalidade exigida pelo capital, para cujo abrigo se movem as Academias e considerável séquito de intelectuais áulicos. Sob esse abrigo a Amazônia estará sempre em perigo. Em seu texto *A delinquência acadêmica: o poder sem saber e o saber sem poder*, mais perversamente atual em 2011 que na época de sua publicação em 1979, Maurício Tragtenberg já denunciava esse espírito áulico e espúrio: “o problema da responsabilidade social é escamoteado, a ideologia do acadêmico é não ter nenhuma ideologia: faz fê de apolítico, isto é, serve à política do poder” (1979, p. 21). Esse *Zeitgeist* acadêmico, tão jovialmente produtivista e pós-moderno, domina hoje consideráveis zonas da produção científica no Brasil e na Amazônia. Pródigo em produzir *pappers* e artigos para publicação em revistas de impacto, mas em grande medida alheio e demissivo diante da

barbárie alargada pela irracionalidade do sistema do capital. Na peça *Vida de Galileu*, Brecht assinala não vê outra finalidade na ciência que a de minorar o sofrimento humano.

02. Muito da riqueza sapiencial do homem da Amazônia continua invisibilizada e desautorizada pela intelectualidade acadêmica. Vale dizer, aliás, que o saber tradicional da Amazônia, a despeito de sua não recepção pelo *index academicus* oficial, procede em grande medida de sua natureza indiciária, feito de lentidão e meditação de fundo ontológico, pacientemente tecido na unidualidade entre natureza e cultura. A consciência indígena-cabocla, por força de sua ontologia venatória, é capaz de no menor vestígio identificar o que segue opaco à soberba epistemologia instrumental. Na ciência instrumental, em regra, não há acolhida para a cognição auditivo-visual do mundo indígena-caboclo da Amazônia. Em Dalcídio Jurandir, a quem Gunter K. Pressler considera “o maior romancista da Amazônia” (2010, p. 235), encontro uma afirmação que dá a medida do quanto na Amazônia o aparentemente trivial é carregado de universal: “tentei captar o trivial, o não heróico, o dia a dia da vida marajoara, vida que parece tão coisa nenhuma e é, no entanto, tão todo mundo” (apud Pressler, 2010, p.252).

03. Na forma estético-literária e social com a qual Dalcídio Jurandir transfigura o mundo da Amazônia se oculta o universal de uma leitura ontológica do ser social da Hiléia que me permito comparar, inclusive pelo caráter marginal que pesa sobre sua produção literária, à ontologia estético-urbana que João Antônio (1937-1996) realiza sobre o submundo das cidades brasileiras, notadamente Rio e São Paulo, com uma diferença em favor do escritor paulistano, sobre quem nunca pesou, como a Dalcídio Jurandir, o estereótipo da indexação regionalista. Ignorados pela maior parte do já apoucado público leitor brasileiro, Dalcídio Jurandir e João Antônio, a despeito de terem elevado à mais universal expressão literária dois grandes mundos desse contraditório Brasil: a Amazônia e o Sudeste urbano do século XX, permanecem relegados, e o primeiro bem mais que o segundo, ao ostracismo literário. João Antônio, com menor intensidade que Dalcídio Jurandir, pois sabe-se que ninguém menos que Antonio Candido escreveu um prefácio ao seu *Malagueta, perus e bacanaço*, publicado em 1963. Já sobre Dalcídio Jurandir, “os críticos, como bem observa Gunter Pressler, ainda se restringem a apontar o caráter regional, o valor documental, embora percebam

que a obra não se limita a isso, mas são incapazes de encontrar os conceitos adequados” (2010, p. 244).

04. Tendo passado duas vezes pela prisão (em 1935 e 1937), devido à sua filiação ao Partido Comunista” (2010, Pressler, p. 250), Dalcídio Jurandir como tantos outros autores que transpuseram a Amazônia para uma literatura de nítido enfoque social e crítico, permanecem desconhecidos da própria Amazônia. Willi Bolle, outro estudioso da obra de Dalcídio Jurandir, reconhece que sua obra, “apesar de ser uma das expressões culturais mais significativas da Amazônia, tem sido até agora de alcance apenas local e regional; ela nem consta do cânone da literatura brasileira” (2008, p. 100). Conforme aludiu certa vez numa entrevista, Dalcídio Jurandir assinala que a Amazônia nos obriga “a ter um pessimismo viril, como dizia Gorki. Um pessimismo positivo, que vem da crítica constante. Um pessimismo com esperança” (apud Pressler, 2010, p. 245).

05. O mais longo e mais importante movimento social da Amazônia indígena-cabocla, a Cabanagem, que aporta em Manaus em 1936, encontra recepção literária e militante no grande romance *Belém do Grão-Pará*, de Dalcídio Jurandir. Num artigo intitulado *O que significa elaborar o passado*, Adorno aponta a necessidade de que esse exercício seja feito sob a forma de gerar esclarecimento. O poder recorre ao passado com o fito de destruir a memória. Segundo Adorno, “quando a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente, nisto reflete-se uma lei objetiva do desenvolvimento” (1995, p. 33). Esse exercício fundamental, de recuperar a memória sob a forma de esclarecimento se manifesta no diálogo literário construído por Dalcídio Jurandir em torno das personagens de d. Inácia e do desembargador Julião Gomes, Chefe de Polícia, quando ao referir-se às manifestações sociais que explodiam na Belém do início do século XX d. Inácia interroga o desembargador: “- Mas é fome, é, Desembargador?, ao que este responde: “-Roubo, saque, jagunçagem. Nossos roceiros querem comer à custa do bacamarte e não da enxada”. À ironia de d. Inácia de que “tivesse cuidado”, “não esquecesse a Cabanagem”, o desembargador retruca, pondo fim ao diálogo: “-Podemos estar sossegados”. Mais adiante, “num comentário posterior a esta cena, o desembargador é caracterizado por d. Inácia como um “*salteador de toga*”, “um canalha que usa sempre as leis contra o direito” (Dalcídio Jurandir, *Belém do Grão-Pará*, apud Bolle, 2008, p. 125).

06. Segundo reconhece Gunter Pressler, a extensa obra literária desse amazônida, tão desconhecido e vítima de estereótipos exóticos quanto a própria Amazônia em seu ser natural e social, apresenta qualidades do ponto de vista do “ideal da objetividade do estilo realista-naturalista!” que permitem compará-la à “dos grandes narradores do século XIX (Honoré de Balzac, Charles Dickens e Émile Zola); e ao ser considerada pela riqueza de “sensibilidade ao mundo subjetivo e psicológico ela está próxima de Fiódor Dostoiévski e, pela complexidade narrativa, de *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust”. Acrescenta ainda que “a obra se situa de forma particular na tradição do romance de formação alemão, configurando, para o século XX, a expectativa quebrada da realização da formação humanista completa” (2010, p. 235). Igual força comparativa se faz presente na análise de Willi Bolle, para quem Dalcídio Jurandir, em sua fisionomia estético-social da metrópole paraense, em *Belém do Grão-Pará*, guarda similitudes às análises literárias de Walter Benjamin sobre Paris, “a capital do século XIX” (cfr. 2008, p. 105).

07. A força do sociometabolismo do capital parece presidir atualmente a derrota de um pensamento estético e revolucionário sobre o mundo da Amazônia. A Amazônia do capital não quer estetas, mas funcionários da ciência. A medida racional que hoje demarca o mundo da Amazônia cada vez mais se fecha ao paradigma estético. Para essa medida a Hiléia é uma conformação objetiva que se define pela exclusividade do cálculo apolíneo e do progresso prometeico. Retalhada pela racionalidade do fetiche do campo, que multiplica campos sobre campos de estudo empírico sobre o seu ser natural e social, a Amazônia sempre transborda dessa violência objetivante. Em regra, as pesquisas se voltam contra os pesquisados, dão generoso retorno aos pesquisadores e se omitem da crítica ao processo, em curso, de conversão mercantil da unidualidade natureza-cultura na Amazônia. Penso que em lugar da equação que se fortalece, Capital-Estado-Academias, deveríamos, os que pensam a Amazônia fora das garras do expansionismo capitalista, trabalhar a tríade Academias-Povo-Sociedade Civil, na perspectiva do intelectual gramsciano, e não na do contraexemplo do intelectual subalterno a serviço das classes organicamente dominantes.

08. Edgar Morin, pensador cosmopolita, e seguramente o mais importante intelectual francês em atividade, que neste 2011 chega aos 90 anos, tem-se notabilizado

mundialmente pelo empenho ontológico de contribuir para a regeneração da racionalidade por meio da religação dos saberes da tradição científica com os saberes da tradição filosófico-humanista. Ao valorizar, por exemplo, a tradição literária, Edgar Morin chega a conferir a esse exercício estético da razão o estatuto de uma “verdadeira escola do entendimento humano”, ou “escola da complexidade humana”. Quem ousaria dizer, por exemplo, que uma obra como *Crime e castigo* seja inferior em complexidade, sob qualquer medida comparativa, à *Critica da razão pura*? Se esta parte do universal abstrato para entender o singular empírico, aquela nos leva ao universal a partir da análise de uma singularidade individual. Mais do que um russo da época czarista, é a complexidade da condição humana que transborda da figura de Raskolnikóv.

09. Diante da agressiva irracionalidade do capital, cuja legitimidade racional encontra guarida em largos ambientes acadêmicos, está mais do que na hora ou quase passando, de recuperar a contribuição do mundo ficcional da Hiléia como forma de compreender e potencializar a defesa de sua unidualidade. Como assegura Gunter Pressler, “a Amazônia continua sendo objeto de pesquisa dos cientistas naturais, de linguistas, antropólogos, viajantes, mas raramente de estudiosos de literatura ficcional” (2010, p. 239). Penso, por exemplo, em obra da estatura de *A Selva*, de Ferreira de Castro, sobre a qual o então jovem acadêmico Djalma Batista dissera: “A Selva é indiscutivelmente o que de mais real, de mais notável, de mais dantesco, de mais belo, já se escreveu sobre a vida do homem na selva selvagem” (Batista apud Pinto, 2006, p. 222). A propósito dessa perspectiva de compreensão, Renan Freitas Pinto, um intelectual que pensa a Amazônia com o olhar da inteligência e da complexidade - e cuja maior parte da obra permanece ainda dispersa e sem o devido reconhecimento - assinala que “muitas vezes foi um romancista e mesmo um poeta que conseguiu penetrar com mais profundidade na trama de processos sociais e espirituais de um momento particular da história humana” (2006, p. 219).

10. Sob os limites da episteme exigida pelo capital a Amazônia estará sempre enredada pela natureza ôntica que domina o desempenho da positividade científica. Se a pergunta que move o sujeito assenta nessa conformação, também a resposta virá carregada por essa determinação positiva e intelectualmente curta. Não é da natureza do capital imprimir à pergunta a expectativa ontológica da resposta. Sob o domínio universal do valor de troca não há percepção capaz de manter viva a exigência

ontológica e necessária da pergunta intelectual sobre a Amazônia. Ao contrário da episteme ôntica do cientista, para quem a Amazônia se limita ao mundo objetivo dos entes, a sabedoria ontológica indígena-cabocla, tecida pela simbiose natureza-cultura, habita e se subjetiviza pelo ser da Amazônia. Não há aí lugar para a subjetividade distanciada e positiva que caracteriza a postura ôntica do cientista, porque o que rege o saber tradicional da Amazônia é a sensibilidade perceptiva do mundo, em que se apaga a diferença entre o ôntico e o ontológico.

11. O desafio epistêmico e intelectual diante do ser da Hiléia configura-se por um bívio constituído, de um lado, pelo caráter ôntico da intervenção do capital e, de outro, pela irrenunciável natureza ontológica do mundo da Amazônia. O capital tende a condicionar a ciência e o cientista pela medida ôntica da posse privativa e da predação da vitalidade da Amazônia. A forma capitalista da intervenção constitui-se sempre pelo primado do ôntico. Por tratar-se de um sistema intrinsecamente ôntico, o escopo dessa intervenção teórico-prática (mesmo quando sob o verniz da sustentabilidade) se define por uma objetivação da Amazônia segundo exige a medida axiológica da quantificação mercantil. O princípio ontológico é a um só tempo salvaguarda e estratégia a que o trabalho do intelectual não poderá abdicar se radical e intransigentemente quiser defender o mundo da Amazônia. Fora do primado ontológico não haverá na Amazônia ôntico que possa subsistir.

12. Não podemos retroceder a um mundo pré-científico. A ciência já se incorporou ao nosso ser social. Para onde quer que voltemos nosso olhar, estaremos rodeados pela objetivação que ela proporciona, mesmo que a maior parte das coisas que fazemos no cotidiano não o façamos à luz da teoria científica. É o aspecto ôntico de nossa relação com a ciência. O que é o senso comum científico senão o ontológico da ciência convertido em ôntico? Não temos necessidade de dominar a teoria e a técnica de comandos elétricos para acender uma lâmpada. Segundo o Mito de Protágoras, de Platão, no Diálogo homônimo, ao ser indagado por Hermes se as artes especializadas deveriam ser indistintamente distribuídas a todos os homens como o foram as virtudes do respeito e da justiça, Zeus responde que não, pois que não seria necessário que na cidade todos fossem médicos, carpinteiros, alfaiates, ouríveres. No entanto, em relação àquelas virtudes, Zeus ordenou: quem não for capaz de viver conforme o respeito e a

justiça, “sofrerá a pena capital, por ser considerado um flagelo da sociedade” (2002, p. 66). Aí temos o que deveria ser a medida ética e política do cientista na Amazônia.

13. A Amazônia necessita da ciência e da técnica, inclusive para reverter as consequências danosas que esse modo abrangente de intervenção, por força de sua subserviência aos imperativos do capital, produziu no corpo e alma da Hiléia. Necessita de cientistas e de técnicos, não de funcionários da ciência ou de técnicos servis à axiologia ditada pelo reino da mercadoria. A quem devem servir a ciência e a técnica na Amazônia? À emancipação humana, à afirmação positiva do ser genérico do homem, de um intercâmbio simbiótico entre sua humanidade e o seu ser inorgânico (a natureza) ou à míope teleologia do metabolismo do capital? Diante da natureza ontodialética dessa pergunta não há neutralidade possível, porque nenhuma resposta dada estará isenta de consequências. Ao contrário da causalidade natural, a causalidade do ser social não comporta isenção valorativa. A mesma Amazônia olhada por um funcionário da ciência e por um cientista que opera a ciência com discernimento nunca será igual à Amazônia resultante dessa objetivação. Pela ótica do capital o sujeito tende a visibilizar no objeto as determinações funcionais ao capital.

14. O poder do capital não é apenas o poder objetivo e material de produzir mercadorias. A mercadoria antecede o modo de produção capitalista. Seu poder maior é de expropriar os seus produtos de qualquer outra natureza que não seja a natureza dominante e determinante da mercadoria em que necessariamente devem se converter. É uma relação de encantamento a que Marx chamava de fetiche. O senhorio da mercadoria não admite concorrente. Seu imperativo é o do exclusivismo servil, porque *Nemo potest dominis pariter servire duobus* (ninguém pode servir igualmente a dois senhores). Seria possível reorientar o olhar do capital sobre o mundo da Amazônia? Alguma pregação, moral ou religiosa, teria o poder de substituir a teleologia de seu olhar pecaminoso e interesseiro pela visão casta e desinteressada que atribuímos ao mundo infantil?

15. O funcionário da ciência, cuja atividade é heteronomizada pelo regulamento da produção capitalista, está crente de que sua objetivação é capaz de dissecar a Amazônia e recodificá-la inteiramente pela racionalidade instrumental. Sob essa modelo de racionalidade, quase mítica, ele crê na possibilidade de se apropriar do

ser da Amazônia. A ciência, a técnica e seus produtos também são condutores ideológicos. Na mais distante e pequena cidade da Amazônia quando um adolescente assassina um outro adolescente para roubar um par de tênis grifado por uma etiqueta, ele não comete esse crime para satisfazer a necessidade básica de calçar os pés, mas porque a ideologia do consumo imprimiu em sua mente a identificação reificante entre o produto e uma forma de afirmação social. Tal identificação não seria possível sem a instrumentalização da ciência pelo capital, condição para que a ideologia publicitária adquira ares de cientificidade. Segundo Adorno e Horkheimer, “assim como os dominados sempre levaram mais a sério do que os dominadores a moral que deles receberam, hoje em dia as massas logradas sucumbem mais facilmente ao mito do sucesso do que os bem sucedidos. Elas têm os desejos deles. Obstinadamente, insistem na ideologia que as escraviza” (1985, p. 125).

16. Pensar a Amazônia sob o primado do ontológico não implica prescindir da contribuição das “pesquisas ônticas das ciências positivas”, tal como designa Heidegger (1988, p. 37), mas antes trazer ao campo da positividade científica que se debruça sobre o mundo da Amazônia a necessidade radical do “questionamento ontológico” como “fio condutor” ao qual cabe reivindicar sua primazia e natureza originária sobre toda e qualquer atividade positiva da *ratio*. Esse primado, de que cada vez mais se afasta o desempenho da ciência moderna, não é estranho à tradicional sabedoria do mundo indígena-caboclo da Amazônia. Apesar da atual forma operatória e pedante do exercício da cientificidade, cuja relação com o saber tradicional opera pela indiferença e desautorização cognitiva, é no interior desse universo perceptivo, indígena e caboclo, que a Amazônia constitui o autêntico devir de sua identidade ontológica.

17. Há precisos 120 anos, em 1891, José Martí dava a lume *Nuestra América*, texto referencial e paradigmático para quantos ainda hoje, em nossa América e Amazônia, nesses tempos de resignação áulica e cinismo servil, navegam a contrapelo da maré pós-moderna e se conduzem pela radicalidade da crítica, pela liberdade do espírito e pela autonomia da inteligência. Nos breves e intensos 42 anos de uma existência marcada pela militância política e sensibilidade poética, José Martí (1853-1895) ao seu tempo se insurgia contra “o livro importado”, que na América “tem sido vencido (...) pelo homem natural. Os homens naturais têm vencido aos letrados artificiais” (2011, p. 17). “O perigo maior da nossa América é o *desdém* (grifo nosso) do

vizinho formidável, que não a conhece” (p.32). Sua visão cosmopolita o impelia a denunciar a mediocridade dos “pensadores pequenos, os pensadores de lâmpadas” que “introduzem e requentam as raças de livraria”. Para ele, “não há ódio de raças, porque não há raças” (p.32).

18. O intelectual da Amazônia de 2011, passadas 12 décadas da publicação desse pequeno, universalista e crítico manifesto, ainda pode aprender de José Martí o quanto permanece atual seu libelo epistêmico em favor de uma América livre e cosmopolita. “A alma emana, anota Martí, igual e eterna, dos corpos diversos na forma e na cor. Peca contra a Humanidade aquele que fomenta e propaga a oposição e o ódio das raças” (p. 33). Se em Bacon o conhecer é o pressuposto do poder, para Martí “conhecer é resolver. Conhecer o país e governá-lo conforme o conhecimento é a única forma de livrá-lo das tiranias” (p. 20). Move-o o senso ontológico que deve animar o intelectual autêntico e orgânico: “Nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa. É mais necessária para nós. Os políticos nacionais têm de substituir aos políticos exóticos. Enxerte-se nas nossas repúblicas o mundo, mas o tronco tem que ser o das nossas repúblicas” (p.21).

19. Funcionais à barbárie da civilização do capital, muitos funcionários da ciência medem e quantificam a Amazônia sob os imperativos da ganância mercantil. Quando aplicado ao devir da natureza e da cultura na Amazônia, esse modelo de inteligibilidade lógica empobrece a uma e a outra, porque protagonizado por cientistas funcionais ao positivismo científico e às demandas do capital e para quem a medida da cultura é a medida da barbárie. Quem pensa objetivar a Amazônia pelo exclusivo domínio da ciência especializada, recusando-se a pensar sua forma de objetivação a partir da filosofia e da ética da ciência, será sempre um cientista secundário, imitador, funcionário da ciência, conforme bem o observa Collingwood (1976, p. 10). Míope em sua constituição e danosa em sua aplicação, essa epistemologia identifica natureza à barbárie e, por força de sua obtusa objetividade, não percebe que alarga o campo da barbárie a cada intervenção dita civilizadora sobre os processos da natureza e da cultura na Amazônia.

20. Questões epistemológicas são também questões ambientais. Ao funcionário da ciência interessa uma Amazônia saneada e adrede preparada para a livre incursão da

episteme do capital. A presença do saber indígena-caboclo do mundo da Amazônia é um estorvo a ser removido para que opere a barbárie civilizada da jovial virtualidade do modo de vida pós-moderno. Se falta o saneamento básico na quase totalidade da cultura urbana da Amazônia - e na Amazônia atual o urbano não se demarca por limites territoriais, porque a cultura urbana em sua configuração capitalista hoje recobre toda a região -, não podemos dizer o mesmo sob o aspecto cognitivo, porque nesse campo o sociometabolismo do capital tem sido eficiente em sanear a Hiléia da riqueza ontológica de seu modo de ser e pensar indigno-caboclo. A esse processo Dalcídio Jurandir denominava de “desmatamento cultural”.

21. A semicultura é a grande arma ideológica do capital para promover essa violência cognitiva. Sua ação opera defensivamente: “exclui, segundo Adorno, os contatos que poderiam trazer à luz algo de seu caráter suspeito” (1996, p. 407). A indústria cultural não teria poder algum de modelagem ideológica sobre os indivíduos sem que lhes extirpasse seu potencial de suspeição e de filtragem da informação. Criados e aprimorados sob a condição do curso autônomo, livre e crítico da vida cultural, os filtros culturais funcionam como anticorpos - anteparos de discernimento, não de isolamento defensivo -, a salvaguardar e conferir liberdade e autonomia ao livre devir da cultura. Sob o monopólio da indústria cultural e do registro semiculto de sua linguagem, o que antes era possível denominar de criação do espírito migrou da livre esfera do invento para a compulsão repetida de eventos. A multiplicação de eventos é hoje a vitrine venal que a tudo despe de alma, do artefato mais simples ao mais elevado produto da inventividade humana. Nada mais condizente ao espírito e ao discurso pós-moderno, “(...) que concilia o gosto pelo acontecimento sem história, simples *happening* sem passado nem futuro, com o gosto pela fluidez sem crise, pela continuidade sem ruptura, pelo movimento sem objetivo” (Bensaïd, 2008, p.29).

22. É certo que o complexo mundo da Amazônia não pode prescindir da objetivação construída pela racionalidade científica, tal como a exercem os cientistas, mas não é menos certo e admissível que tal objetivação permanecerá restrita e pobre se não incorporar a interpretação oriunda da matriz tradicional do pensamento em suas expressões mítica, poética, religiosa e filosófica. O saber tradicional, longe de definir-se pelo estatuto de alternativo, como insiste uma visão epistêmica restrita, pertence ao que de mais essencial é à vida e deita suas raízes nos constitutivos ontológicos do ser e do

pensar da Amazônia índia e cabocla. Mais do que cientistas e “funcionários da ciência”, a Amazônia requer pensadores, porque o que demarca a diferença epistêmica entre o pensador e o cientista, é que este tem o olhar condicionado pela construção monológico-disciplinar, enquanto aquele, ao ultrapassar a disciplina, funda e exercita um campo de saber constituído pela razão transdisciplinar e ambiental.

23. Fora do campo da contradição e da luta de classes as pontuais etnodefesas da identidade ocultam e reforçam a universalidade da ofensiva epistêmico-mercantil. De predominante extração pós-moderna, refratários à contradição e à luta de classes, muitos cientistas que hoje hegemonomizam o discurso e as iniciativas de defesa das identidades comunitárias na Amazônia cumprem a consigna política do dividir para reinar. Funcionais à venalidade universal, promovem “o particularismo, a fragmentação, a dissociação e a dispersão dos vários movimentos identitários - culturais, étnicos, de gênero ou de orientação sexual (...)” e ao substituírem a luta de classes pelo particularismo identitário, “rejeitam qualquer proposta de unificação, articulação ou universalização das lutas como uma tentativa anacrônica de reviver as grandes narrativas do passado” (Löwy, 2008, p.172).

24. Não existe identidade imune ao poder desagregador do capital. Marx, no texto dos *Manuscritos*, descreve precisamente o dinheiro como “*meio universal de separação*” (2006, p. 159). O poder do capital, para além dos limites financeiros, alcança e mercantiliza de forma universal o mundo objetivo da natureza-cultura, o mundo subjetivo-humano e o mundo das relações humano-sociais. Diante da sociabilidade venal do *ethos* capitalista e fora da arena histórica da práxis, serão frágeis e equivocadas as lutas de resistência e de afirmação do que denomino de tradição mítico-sapiencial do sujeito indígena-caboclo. A ciência precisa indigenizar-se e fazer-se cabocla, tanto quanto a sociabilidade indígena-cabocla necessita se apropriar da tradição tecnocientífica.

25. O enfrentamento a esse *ethos*, que condiciona e degenera desde as entranhas os modos identitários de ser e de pensar da Amazônia, não pode encontrar sustentação no ecologismo fetichizado da sustentabilidade, refratário que é à luta de classes. E aqui, como alega o equívoco da crítica pós-modernizante, não se trata de responder a suas etnoinquietações com o recurso à totalidade por cima do concreto

histórico, “mas de admitir - como observa Bensaïd - que a destotalização reivindicada pelas micronarrativas, pela micro-história ou pela microssociologia pressupõe a totalização concreta à qual ela se opõe” (2008, p. 52). Afinal, ainda com Bensaïd, se “a luta de classes é irreduzível às identidades comunitárias” (p. 35), estas, sob o cerco do capital, não resistirão sem aquela.

26. A coincidência entre essência e aparência, se existisse, tornaria, de fato, supérflua a ciência, como indica Marx? Mas postular a coincidência como inexistente não implica também admitir uma problemática dicotomia entre essência e aparência? Que ciência nos garante uma essência isenta de aparência ou uma aparência isolada da essência? Não estou certo de que a necessidade da ciência derivaria da imputada não coincidência entre a essência e a aparência das coisas. Ou se a ciência, com todo seu aparato técnico e teórico, mas sempre humano, poderia demarcar tal fronteira. Acredito que a aporia marxiana é impensável sob o estatuto indígena-caboclo do saber. Para essa tradicional forma de saber o real é uno e irreduzível à dicotomia essência-aparência. Nela não há aparência, por mais singular que seja, destituída de essência; nem essência, por mais universal que seja, isenta de aparência.

27. Quando nos diz o salmista que todo homem é mentiroso (*omnis homo mendax*) me interessa aí mais a simbologia epistêmica do que a explicitada referência moral do texto. Penso tratar-se de uma mendacidade de condição a que nem a natureza escapa. Como apenas exercito a suspeição, creio-me desobrigado do *onus probandi*. Mas o recurso mimético comum à diversidade dos seres vivos não seria indício forte de que é impossível subtrair ao ser sua dita aparência enganosa, pensada como destituída de estatuto ontológico, conforme o postulado parmenídico? Ainda que a tese heraclítica da natureza inclinada ao abscondito igualmente ocorra na Hélade e na Hiléia, vale dizer que à diferença da episteme moderna o saber indígena-caboclo, por força de sua raiz ontológica, guarda a decifração dos arcanos da Amazônia. À revelia da objetivação ocidental e alheio ao seu aparato técnico e científico, o saber tradicional domina os códigos de leitura dos sinais da natureza da Amazônia.

28. É digna de nota a comparação que Ferreira de Castro em *A selva* estabelece entre a fortaleza e sabedoria do caboclo, desprovido de ganância, e a massa de aventureiros que demandava o mundo da Amazônia em busca da riqueza fácil: “o

caboclo via-os chegar, tão infelizes e desprotegidos, como diligentes e cobiçosos; via-os, com indiferença, ocuparem a terra dele, como se tudo aquilo lhes pertencesse e estivesse ali para seu regalo” (1972, p. 159). Com a população índia, o caboclo tomou conhecimento dos segredos da selva e aprendeu a respeitar os seus mistérios, sabedor de que ela “não perdoava a quem pretendia abrir os seus arcanos e somente esse homem bronzeado, de cabelo liso e negro, que nascera já renunciando a tudo e se comprazia numa existência letárgica, junto de copiosas riquezas, encontrava nela vida fácil” (idem, p. 159). O *nómos* que rege o *óikos* da Hiléia não é homólogo à gramática que rege o sociometabolismo do capital.

29. Giancarlo Stefani em seu *Educação e diálogo interétnico: ensaiando com o Yautí* lembra que do longo contato, em condições sempre desiguais, mantido entre os povos indígenas da Amazônia com os europeus, resultou “uma alta taxa de ‘introjeção’ do dominador” no ser social dos povos tradicionais da Hiléia. Por serem “menos organizados e tecnologicamente evoluídos” do que os Incas, Mayas e Aztecas, os grupos societários amazônicos sofreram, não sem opor resistência, a desagregadora violência do colonizador, “que resultou em alienação das suas culturas, a qual só poderá ser superada a partir de uma relação educativa na perspectiva dialógica” (2009, p. 148). Para religar-se de forma autônoma e autêntica à sua herança ontológica, e resistir à abrangente ofensiva da globalização capitalista, os povos indígenas da Amazônia necessitam da ciência e da técnica, sem as quais correm o risco de serem assimilados pela irracionalidade da civilização do capital. Por força dessa necessidade é que “o domínio da escrita, como observa Giancarlo, é a condição indispensável para” que esses povos possam se apropriar da ciência e da técnica, porque “o índio quer dominar o conhecimento da ‘civilização’, quer aprender a fazer ciência. Em razão disso se submete ao doloroso processo de escolarização” (idem, p. 174). Esse processo não seria tão “doloroso” aos indígenas se a sociedade abrangente tivesse acesso à tecnociência e à filosofia como mediações emancipatórias, o que lhe permitiria antecipar conceito a preconceito.

30. Não podemos prescindir do modo discursivo-objetivo da razão. Pensar para além disso é, no mínimo, querer saltar sobre a própria sombra. Em qualquer plano de intervenção cognitiva não temos como pensar e nos aproximar da realidade sem o concurso das mediações discursivas. Nossa razão, condicionada socialmente, se

estrutura no discurso. Fora do discurso nos resta o mutismo. No entanto, o mundo da objetivação não é unívoco, porque unívoca não é a razão que o constrói. Aristóteles já percebera a saída para a antinomia epistêmico-objetiva ao intuir que o ser pode ser dito de modo diverso. Essa forma omnidimensional da razão, contrariamente à racionalidade intrumental que fixa o homem unidimensional, objeto da crítica marcuseana, é que deveria informar a relação entre a tecnociência e o mundo indígena-caboclo da Amazônia, com sua prevalente estrutura mítico-perceptiva. Promover essa saudável relação epistêmica é um desafio a ser pensado e trabalhado pelo intelectual e pelas Academias na Amazônia.

31. A condição do intelectual na Amazônia, se desejar manter-se distante dos reiterados apelos e mecanismos de sedução advindos do capital, será necessariamente a de um exilado, de “um exilado metafísico”, conforme Edward W.Said se refere a Adorno “antes de ir para os Estados Unidos, pois já se revelava extremamente crítico ao que era considerado o gosto burguês na Europa” (2005, p. 62-63). Ele jamais será um funcionário da ciência, modelo que interessa à objetivação que o capital opera sobre a Amazônia. Conforme ainda Edward W.Said, “uma vida intelectual é fundamentalmente conhecimento e liberdade” (p. 66). Quem abdica da liberdade não pode colocar-se como guardião da Amazônia, nem da *ratio* necessária para pensá-la contra a instrumentalidade da razão capitalista.

32. O intelectual é também um educador. A reflexão sobre a formação científica, cujo espírito adquiriu significativo estatuto pedagógico na epistemologia de Bachelard, não pode se limitar à estreiteza da discussão curricular. O autor de *A formação do espírito científico* considera mesmo “surpreendente que os professores de ciências, mais do que os outros se possível fosse, não compreendam que alguém não compreenda. Poucos são os que se detiveram na psicologia do erro, da ignorância e da irreflexão” (idem, p. 23). A atitude prévia a quem deseja compreender a Amazônia é compreender como a Amazônia se compreende em seu modo de ser e pensar indígena-caboclo.

33. Nas questões epistemológicas estão sempre em jogo a equidade cognitiva entre o espaço-tempo do sujeito e o espaço-tempo do objeto. A razão não é um ente soberano. Nela tudo é história, tanto a memória quanto o esquecimento. E se recorro

novamente a Ricoeur quando nos afirma que “é no caminho da crítica histórica que a memória encontra o sentido da justiça” (2007, p. 507), é porque acredito que o mesmo procedimento vale para a ordem da representação. A crítica baconiana aos *idola theatri* já nos alertava sobre os excessos e o falseamento da representação, sobretudo quando o objeto representado o é em detrimento ontológico do que lhe constitui. Toda representação é de algum modo subtração. À natureza é um direito retrair-se ao conhecimento, inclinar-se ao ocultamento, segundo Heráclito. Não é certamente na concepção antropogênico-cognitiva do bispo Berkeley, para quem a condição de ser é ser percebido, dissecado, representado, mas no *logos* heraclítico que a Amazônia pode encontrar uma natural salvaguarda epistêmica.

34. A lógica do colonialismo epistêmico implica sempre que o retrato do colonizado seja precedido pelo retrato do colonizador. A barbárie do neocolonialismo epistêmico desnaturaliza e despersonaliza. Uma característica da violência exercida do colonizador sobre o colonizado é o que Albert Memmi chamava de a *marca do plural*: “O colonizado (aqui penso no índio e no caboclo da Amazônia, tanto quanto a natureza) jamais é caracterizado de maneira diferencial: só tem direito ao afogamento no coletivo anônimo” (1977, p.81). Se o aluno indígena não vem à aula, não se pergunta o motivo nem será admissível que algo lhe tenha ocorrido. Previamente a qualquer razão diferenciadora assomará sempre a barbárie do marcador universal: “não veio porque é índio, não sabe o valor da cultura, é incapaz de aprender”. O marcador universal da razão dita civilizada não lhe reconhece a existência como indivíduo. Sua existência é subtraída de qualquer substância personalizadora, diluindo-se no anonimato universal do estigma.

35. Eficiente em simplificar o mundo, a mecânica do olhar cartesiano opera pela permanente subtração da unidade. Ao dividir para reinar, termina por interditar à ciência o caminho da unidade. Sobre a Amazônia incide hoje em extensão e intensidade o regime da fragmentação efetivada pelo desdobramento disciplinar da grave ciência do especialista e da formação média, própria dos aposentos acadêmicos. Boa parte da excessiva erudição tecnocientífica produzida sobre a Amazônia permanece estranha e não raro agressiva ao mundo índio e caboclo. São poucos os que pensam a Amazônia a partir do que pensa a Amazônia. Afinal, para o jargão acadêmico a Amazônia não pensa. Lugar de heteronomia cognitiva, espaço-tempo enredado na menoridade, seu

mundo em seu modo de ser e de pensar, e por carecer de estatuto epistêmico, não é autorizado a falar. Sua fala habita uma zona de limbo à espera de tradução, mas a prepotência do especialista não lhe faculta a voz. Por que deveria falar a Amazônia, se por ela deve falar a ciência do erudito?

36. Se fora dos livros não há pensamento, conforme a canônica do especialista, como reconhecer pensamento no devir mítico-sapiencial de que é tecida a oralidade indígena-cabocla? A propósito e quase a fazer eco a esse devir mítico-sapiencial, Nietzsche afirmava não ser daqueles que só pensam com livros. Bem ao contrário: “(...) é nosso hábito pensar ao ar livre, andando, saltando, subindo, dançando, preferivelmente em montes solitários ou próximo ao mar, onde mesmo as trilhas se tornam pensativas” (2001, p. 267). Quem pensa ao ar livre está imune à corcunda do especialista. Sim, reconhece Nietzsche, “(...) todo especialista tem sua corcunda. Um livro erudito sempre espelha igualmente uma alma entortada: todo ofício entorta” (2001, p. 268). Como é difícil subtrair zelo e gravidade à seriedade do especialista. Sua pressa grave o torna preso de uma objetividade retensiva, linear, incapaz de experimentar atalhos, perceber trilhas, descobrir furos que interligam rios, pelos quais o índio e o caboclo se fazem habitar pelos mistérios da Amazônia.

37. Em escrito memorável e inacabado - *Seis propostas para o próximo milênio* - Italo Calvino afirmou que o propósito que moveu sua intervenção como escritor foi a de subtrair peso: “ora às figuras humanas, ora aos corpos celestes, ora às cidades; esforcei-me sobretudo por retirar peso à estrutura da narrativa e à linguagem” (1990, p. 15). O jargão científico atualmente se debruça em reduzir o mundo da Amazônia em guetos sempre mais especializados e ciosos de seu patrimonialismo acadêmico. Na jovialidade de seus 93 anos completados em 24 de julho de 2011, Antonio Candido, em recente entrevista, e inclusive por força de sua crença no socialismo, reprova o uso do jargão científico, sobretudo nas ciências humanas, que “apesar de serem chamadas de ciências, são ligadas à nossa humanidade (...)”. “Posso dizer o que tenho para dizer nas humanidades com a linguagem comum”, afirma. Por isso, a necessidade da clareza impõe-se para que a mensagem não se converta em privilégio e possa “se tornar um bem comum”.

38. Kafka, numa curta, enigmática e esclarecedora narrativa (*Um Relatório para uma academia*), e numa ironia desadjetivada, registra a experiência de um símio recém-adentrado “no mundo dos homens” e convidado pela Academia a apresentar um relatório sobre a sua “pregressa vida de macaco”. Desse texto só posso dizer que Kafka nos oferece uma lição - ao arripio dos cânones acadêmicos - do quanto nossas Academias são pontificadas pelo saber de aposento. Faço questão de ceder a palavra ao símio recém-humanizado (e violentado): “(...) consumi muitos professores, alguns até ao mesmo tempo”. Depois, “seguro de minhas aptidões e (ciente de que) o público acompanhava meus progressos”, contratei pessoalmente os professores, mandei-os sentarem-se em cinco aposentos enfileirados e aprendi com todos eles, simultaneamente, à medida que saltava de modo ininterrupto de um aposento a outro”; e “através de um esforço que até agora não se repetiu sobre a terra, cheguei à formação média de um europeu” (1990, p. 57/66). Essa medianidade abusivamente pós-moderna. Segundo Adorno e Horkheimer, “a heroificação do indivíduo mediano faz parte do culto do barato” (1985, p. 146).

39. Em defesa da unidualidade da Amazônia indígena e cabocla, submetida aos recorrentes recortes do dominante exercício especializado da razão, podemos mobilizar no interior da mesma razão ocidental forças epistêmicas não domesticadas pela opressiva e grave ciência do especialista. A despeito do domínio do que Ortega y Gasset na década de 1930 já denominava de “barbárie da especialização” e do atual modelo dos aposentos acadêmicos com sua formação aligeirada, produtivista, média e burocrática, não descreio de que subjacente à razão, sobretudo se não renunciarmos à liberdade do espírito e à autonomia da inteligência, sempre haverá espaço para o exercício da dúvida e da suspeita. Ainda que o modelo da analítica cartesiana siga por mão única, tomado pela vontade de divisão e míope para o que há de uno em cada singular atingido pela fragmentação disciplinar, não abduco do direito epistêmico de ir além do singular empírico, porque diante da simples folha que cai sobre a terra úmida da Amazônia, mais do que uma folha, temos aí a presença miniaturizada da complexa teia que perfaz o devir do ser natural e do ser social da Hiléia.

40. Sem o concurso do tradicional saber indígena-caboclo, destituído do prestígio de que desfruta a autossuficiente episteme ocidental, um cientista cartesiano estaria literalmente falto de coordenadas caso se encontrasse perdido na floresta

amazônica. Um indicativo do autoengano dessa episteme reside em sua demasiada confiança objetiva, crente de que os limites da natureza coincidem com os limites do sujeito epistêmico. Refém da regra cartesiana do desmembramento, que acredita para cada situação ou fenômeno ser possível fazer “enumerações tão exatas e revisões tão gerais” que nada do objeto escape à vidência do sujeito, essa episteme não admite que a síntese, por mais completa que seja, está sempre aquém da totalidade. O saber tradicional não se move pela vontade retensiva. Ainda que Francis Bacon tenha advertido que só se vence a natureza obedecendo-a, custa muito a um espírito cartesiano admitir a obediência que rege a relação do saber indígena-caboclo com a natureza da Amazônia. Afinal, a surdez é um elemento caracterizador do *cogito* cartesiano. *Cogito, ergo non audio*

41. Não haverá futuro, nem para a luta de classes nem para a humanidade, se à natureza e à luta ambiental não for conferido estatuto de sujeito histórico e epistêmico. Onde estiver, a despeito do prometeísmo que muitos lhe querem imputar, Marx será o primeiro a encampar essa necessária frente de luta, afinal como oportunamente observa Jacob Gorender (1983, p. XXV), em sua percuciente apresentação ao *Capital*, foi ele “dos primeiros a apontar o caráter predador da burguesia, com reiteradas referências, por exemplo, à destruição dos recursos naturais pela agricultura capitalista”. Antes relegada a capítulo morto da história e reduzida a *res extensa* pelo projeto cartesiano, a natureza nesse decisivo século XXI parece de repente se reconstituir “como soma de suas partes” e nos golpear de volta, como observa Michel Serres (2010, p. 181). Não estaria ela (a natureza), indaga Serres, “reunindo suas forças, como os tão denegridos animistas ou xamãs diriam?”.

42. Tertuliano, polêmico apologista latino do século II e um spinozista e anti-hegeliano *avant la lettre*, notabilizou-se por afirmar que o real é material e, por decorrência, Deus é da ordem de uma substância corpórea. E quem nega que Deus é corpo, também nega que seja espírito. Por sua reconhecida formação jurídica, “de gênio feroso e colérico” e a despeito de ver nos filósofos gregos a fonte de todas as heresias (“que tem a ver Atenas com Jerusalém?, Ou a Academia (platônica) com a Igreja? Ou os hereges com os cristãos?”) (cfr. Boehner/Gilson, 1982, pp.130-138), se vivesse na Amazônia Tertuliano aplicaria, como o fez em relação ao primado da Igreja primitiva sobre a legítima interpretação das Escrituras, o argumento da *prescriptio* como forma de

afirmação do ancestral direito do ser social indígena-caboclo sobre o mundo da Hiléia. Muito possivelmente antípodas, Tertuliano concordaria com Gramsci sobre a necessidade de socializar entre os indígenas e caboclos da Amazônia a mesma consciência jurídica e política que a seu tempo ambos, de modo distinto, defendiam, respectivamente, para os cristãos e proletários. Conforme Antonio Gramsci “os burgueses podem até ser ignorantes. Mas não os proletários. Os proletários têm o dever de não ser ignorantes”. A construção do socialismo, onde não haverá privilégios, para que de fato e plenamente se realize, “exige que todos os cidadãos saibam controlar o que seus mandatários decidem e fazem em cada caso concreto” (2004, p. 117).

SÉTIMO ENSAIO

AMAZÔNIA-ASVERUS

*Todos estão loucos, neste mundo? Porque a
cabeça da gente é uma só, e as coisas que há e que
estão para haver são demais de muitas,
muito maiores diferentes,
e a gente tem de necessitar de aumentar a cabeça,
para o total.*
Guimarães Rosa

01. Ao dedicar este *ensaio* de número *sete* ao professor e escritor Narciso Lobo (*in memoriam*) faço-o porque ele conseguiu, no decurso de uma disciplina que ministrou no primeiro semestre de 2008 para as turmas do doutorado e mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, não apenas me colocar em contato com um texto cuja força transbordava diante de qualquer tentativa classificatória - e um texto não propriamente acadêmico -, e por mim até então nunca lido, dentre tantos outros discutidos naquele período letivo, mas sobretudo pela interpretação absolutamente transfigurada e iluminada que fez do *Judas-Asvero*. Confesso sem que ele o soubesse, e lamento por não ter tido a oportunidade de fazê-lo, que o professor Narciso me tornou até hoje refém desse texto cada vez que me ponho diante de uma leitura euclidiana da Amazônia. Só por isso, *Amazônia-Asverus*.

02. Dizia o velho Sartre no romance *A náusea* “que o mundo das explicações e das razões não é o da existência. Um círculo não é absurdo, é perfeitamente explicável pela rotação de um segmento de reta em torno de uma de suas extremidades”. No entanto, conclui o autor de *O ser e o nada*: “um círculo não existe. A raiz, ao contrário, existia na medida em que eu não podia explicá-la” (1986, p. 191). *O Judas-Asverus* texto tanto quanto o mundo-*Asverus* da Amazônia parecem uma confirmação sartreana do esforço e dos mil recursos discursivos a que Euclides recorre para uma aproximação explicativa e compreensiva da Hiléia. Nas *Impressões gerais* escreve: a mesma natureza que aparece fixa ao espírito errante, transmuta-se em “revolta e volúvel” ao olhar “do

homem sedentário” tomando-o de surpresa, “assaltando-o por vezes, quase sempre afugentando-o e espavorindo-o” (2003, p. 49).

03. Penso que a observação sartreana d’*A náusea* - bem antes de Sartre, que nasce em 1905, no mesmo ano em que Euclides da Cunha subia o rio Purus e lá conhece a realidade-*Asverus* que ensejará o *Judas-Asverus* -, já estava presente no Euclides da Cunha impactado pelo mundo da Amazônia. Numa carta que em 1905, em Manaus, escreve a Artur Lemos, deixa transparecer essa aporia que Sartre apresenta em *A náusea*. “Se escrevesse agora, adianta Euclides, esboçaria miniaturas do caos incompreensíveis e tumultuárias, uma mistura formidável de vastas florestas inundadas e de vastos céus resplandecentes”. Afirma está num mundo que lhe é “inteiramente desconhecido...” e que “esta Amazônia recorda a genial definição do espaço de Milton: esconde-se em si mesma. O forasteiro contempla-a sem a ver através de uma vertigem”. Ela não se dá senão “aos poucos, vagorosamente, torturantemente”. Há algo de Antoine Roquentin nesse Euclides, para quem a Amazônia “é uma grandeza que exige a penetração sutil dos microscópios e a visão apertadinha e breve dos analistas: é um infinito que deve ser dosado” (2009, p. 979).

04. A explicitação analítica e a crítica das relações entre religião e alienação estão longe de ser um exercício exclusivo da incontornável contribuição marxiana ao desvendamento dos constitutivos sociais da consciência dos homens. Ainda que certa tradição marxista seja marcada pela postulação de quase exclusividade de compreensão do fenômeno religioso e da alienação que lhe é atribuída, vale dizer que em Marx e Engels a crítica à religião não só não ocupa centralidade analítica em sua vasta produção escrita como, em equivalente medida, não toma o mundo da religião como determinante primário da alienação. Sob esse aspecto, o próprio Feuerbach, em quem Marx com as já conhecidas restrições reconhece a contribuição da leitura antropológica do fenômeno religioso, também não dirige diretamente sua crítica à religião em si, mas à teologia a que, segundo o autor de *A essência da religião*, é devida uma compreensão invertida dessa expressão da finitude humana.

05. Bem mais do que na religião, a alienação parece ter sua gênese no mundo que produz a religião. Para Marx e Engels trata-se do mundo do trabalho alienado e da propriedade privada. Imbuídos que estavam pelo otimismo do progresso da ciência na

segunda metade do século XIX, imaginavam que o fenômeno religioso, além de racionalmente explicável, tinha prazo de validade. Se a raiz da alienação religiosa buscava seus nutrientes no solo do trabalho alienado, na forma privada da propriedade e na mercantilização universal do mundo dos homens e das coisas, importava extirpar do solo da história humana esses nutrientes para, em consequência, dar por concluída a luta contra a alienação religiosa.

06. Para além das dificuldades inerentes a qualquer nível de compreensão do fenômeno religioso, o que Euclides da Cunha teria a ver com esse intrincado e recorrente objeto de estudo? É o que tenta mostrar este último e mais breve dos *sete ensaios* ao se debruçar sobre um também breve texto euclidiano, *Judas-Asvero*. Minha intenção aqui, sem pretensão de cientificizar um fenômeno que sempre extrapola as malhas de qualquer positividade científico-instrumental, é analisar e apontar as relações e formas de alienação que o mundo da religião produz no modo de ser e de pensar do seringueiro retratado no *Judas-Asvero*, esse pequeno-grande texto, intempestivo, atópico e refratário a tipologias discursivas.

07. Como decorrência desse exercício filosófico-literário, quero igualmente indicar o quanto o fenômeno religioso vivido pelo seringueiro sob o signo do fatalismo e da ignorância parece filtrar, amortecer e emudecer os mínimos movimentos de revolta ou de rebeldia daquelas existências embrutecidas por um trabalho rebaixado ao subsolo da mínima dignidade e expropriado do mínimo constitutivo ontológico. Segundo Ernst Cassirer, “o que verdadeiramente se opõe à fé não é a incredulidade, mas a *superstição* (grifo do autor); pois esta afeta as próprias raízes da fé, polui a fonte donde jorra a verdadeira religião” (1992, p. 221). A superstição do seringueiro crente, ritualizada pelo fanatismo religioso captado por Euclides da Cunha, não permite nem incredulidade nem dúvida. Trata-se aí da fé heteronomizada por uma relação em que o sujeito (o seringueiro) não se apossa da experiência religiosa, mas reifica-se como objeto possuído pela combinação resignada entre fatalismo e fanatismo.

08. Ao ler o *Judas-Asverus* reconheço encontrar-me diante de um texto que, pouco conhecido e quase relegado ao anonimato, possui o estatuto de clássico. O que torna clássico um texto não é o contexto imediato e circunstancial em que foi gestado, menos ainda os elos empíricos entre sua escrita e o real. Se restrito a essas condições,

seu destino não excederá os marcos de um texto datado, importante como fonte de consulta, mas longe de produzir inflexão no devir da história. Segundo o mestre Antonio Candido, “o objetivo maior a que pode aspirar um autor” é aprofundar e renovar “a experiência de quem lê” (1982). Nunca se saberá o que se passava na mente de Euclides da Cunha ao escrever este curto texto que, “sublinha Oswaldo Galotti, ‘nasceu inteiriço como um bloco de beleza’” (Hardman, 2009, p. 73). Dificilmente alguém poderá fazer uma leitura asséptica desse texto.

09. Mais do que pré ou datado, o texto se torna clássico porque transdatado. Feuerbach observa que diferentemente do falar, que presume um sujeito que se dirige a pessoas, o escrever se reporta a espíritos. Talvez por isso Nietzsche afirmava escrever para todos e para ninguém. Disso também decorre a exigência maior de inteligibilidade que pesa sobre a escrita. O sujeito da escrita nem de longe poderá presumir o alcance de seu texto e mesmo que tenha em vista um leitor coletivo, será sempre frágil e movediça a possibilidade de que o que escreve obtenha no futuro o reconhecimento inerente, próprio, só conferido ao que, de fato, se constitui como clássico. Ouso dizer que, muito dificilmente, o metódico e arredo a efusões Euclides da Cunha deixar-se-ia tocar por tais veleidades literárias.

10. O que tornaria clássico um texto como o *Judas-Asvero*, de Euclides da Cunha, escrito à margem da história, numa remota Amazônia do Alto Purus, destinada à condição de paraíso perdido porque ainda à espera de escrever-se como página final do Gênesis? Ao escrevê-lo, Euclides o destinava a espíritos, do seu e de outros tempos, não propriamente a interlocutores imediatos. Ainda que movido pelas circunstâncias imediatas de um episódio singular, o *Judas-Asvero* extrapola a diversidade empírica do *chronos* para deitar raízes no universal *kairológico*. Se fosse texto circunscrito a leitores próximos, situados e enredados pelas urgências menores do cotidiano, o destino do *Judas-Asvero* não ultrapassaria o tempo curto e datado do texto jornalístico. Se o *Judas-Asvero* permanece e resiste aos tempos, foi por ter-se configurado numa ordem alheia àquela que rege a feitura do texto premido pela avidéz da publicidade e da leitura de fácil e imediato consumo.

11. Talvez a metáfora hegeliana da paciência do conceito ajude a explicitar a força e o ritmo constitutivos do *Judas-Asvero*, haja vista ser esse um texto modulado

pela aparente imutabilidade da natureza amazônica. Nesse mundo falta espaço à impaciência. E Euclides parece ter-se contaminado por ele. Ao lê-lo, o sujeito parece guiar-se pela imovência que comanda vidas e espíritos habitantes de espaço e tempo vividos à revelia da história. Natural e sobrenatural se interpenetram e marcam desde dentro a cultura, ou melhor dito, os modos de ser e de pensar daquelas existências remotas e quase intocadas pelas mais rudimentares veleidades de progresso material. Tudo parece conformar-se à lógica do mesmo no *Judas-Asvero*. De forma intencional ou não, Euclides parece impor e trazer ao texto a lenta cadência que preside o aparente ser sem vir-a-ser daquele mundo alheado do mundo.

12. Quando clássico, mais do que a contemporâneos, o texto fala a espíritos extemporâneos, porque simultaneamente e com igual força semântica fala de seu e para outros tempos. Por exceder e não caber em seu tempo, faz emergir novos tempos. O que se aplica ao *Judas-Asvero*. Qual é, afinal, o tempo e de quantos tempos se constitui o *Judas-Asvero*? Do tempo humano expropriado ao seringueiro ou do tempo imóvel, cíclico, fatalista, da consciência reificada pela alienação religiosa? Euclides da Cunha nos parece indicar que o tempo do *Judas-Asvero* vivido pelos seringueiros é um tempo que adiciona peso e esmaga a vida. Expropriado de conteúdo humanamente positivo e movido pela inutilidade da ação, esse tempo nunca se transfigura, e quando parece fazê-lo, o faz pela lógica enviesada de uma falsa superação que, por sua extração religiosa, gira sempre em torno do eixo da alienação e do fatalismo.

13. Dizia Kant que o pior serviço que o pensamento pode prestar à moral é querer deduzi-la dos exemplos, isto é, da diversidade empírica dos costumes. Que dizer então da crítica epidérmica e fácil, tendente a dissolver a rica e irredenta produção intelectual e literária de Euclides da Cunha sobre a Amazônia no leito homogêneo do positivismo. Aqui nos ajuda a arguta e sábia avaliação de Antonio Candido, ao observar que em Euclides o científico não se dissocia do trágico, “porque nele (no homem euclidiano) as determinantes do comportamento humano, os célebres *fatores* (grifo do autor) (deterministas) postos em foco pela ciência, no século XIX, são tomados como as grandes forças sobrenaturais, que movimentam as relações dos homens na tragédia grega” (2002, p. 182). Ainda em sequência ao argumento de Antonio Candido, vale dizer que a escritura euclidiana transcende a compreensão sociológica, porque opera a subversão das “relações sociais normalmente discriminadas pela ciência, dando-lhes um

vulto que, sem afogar o realismo da observação, pertencem antes à categoria da visão” (idem, p. 182).

14. Para Euclides, o mundo da Amazônia não se objetiva senão pelo duplo movimento epistêmico do conceito e da imagem. Ao perceber o mal-estar que o mundo da Amazônia, mais que o de *Os sertões*, produz em sua rígida formação positivista, Euclides se desfaz da rigidez do leito procrustiano e abre ao máximo seu espírito à rede maleável e imagética do conceito. Pela imagem conceitual passa a agenciar a significação do real. O *Judas-Asverus* pode ser visto como o arremate dessa inflexão perceptiva. Do início ao fim, nesse texto, as imagens parecem saltar dos conceitos. Estes parecem funcionar como suportes daquelas. Diria que é um texto-filme. Talvez por essa capacidade de transbordar dos conceitos e das balizas objetivantes é que Antonio Candido vê em Euclides “muito mais que sociólogo” um autor “quase iluminado” (2002, p. 181).

15. A estética do trágico parece atravessar vida e obra de Euclides da Cunha. A tragédia menor, de baixa extração estética, que se abate sobre o homem Euclides e lhe consuma a existência no ápice de sua produção intelectual não faz medida ao caráter trágico e épico com que tece sua interpretação científico-visual da Amazônia, do homem, dos rios e da floresta. Um exemplo dos mais emblemáticos do caráter agônico, trágico, roçando o surreal, que imprime à obra euclidiana elementos de dissipação à injusta modelagem positivista a que se tenta enquadrar seu pensamento encontra-se nas páginas de seu *Judas-Asverus*. É o modelo reduzido e potencialmente expressivo do que seria sua idealizada e precocemente abortada segunda obra vingadora.

16. O homem, como o diz Hegel, é sempre filho do seu tempo. Mas essa filiação, longe de se definir em relações de simples causalidade mecânica, é bem mais o lugar genético de complexas e contraditórias modulações subjetivo-objetivas. Se está correto o velho Marx ao nos definir como um feixe de relações sociais, não é menos correto observar que sobre esse componente de nossa ontologia nunca logramos a exata consciência sobre sua esfera de influência. O percurso euclidiano singulariza esse universal dialético. Ao contrário dos mamíferos não humanos, definição que trafico de Edgar de Assis Carvalho, somos habitados pelo imponderável. Leitor voraz, que faz preceder seu contato visceral e empírico com a Amazônia pelo mergulho, na à época já

abundante, literatura sobre essa região, Euclides cedo se dá conta do quanto teria de desaprender ao adentrar e palmilhar o que antes só lhe chegara pela via da representação. Faltava-lhe sentir na pele o clima rápido caluniado e logo desagradado, como atesta sua correspondência emitida a partir de Manaus. Na Amazônia, como assegura Lourival Holanda, “a imagem que Euclides tem ante os olhos, desmente a imagem que trazia na mente. Visão astigmata, esta: as leituras prefabricam um modelo que a realidade desfaz, impondo outro” (1992, p. 46).

17. É possível que Euclides Euclides da Cunha tenha experimentado a rede, esse utensílio indígena-caboclo atado em toda a Amazônia. Chegado a Manaus em dezembro de 2004, Euclides hospedou-se na casa de um velho “condiscípulo da Escola da Praia Vermelha e, como ele, reformado militar: Alberto Rangel (Rabello, 1966, p. 262), autor do célebre *Inferno verde*, em cujo prefácio o autor de *Judas-Asverus* imprime sua clássica epígrafe: “Realmente, a Amazônia é a última página, ainda a escrever-se, do Gênesis” (2003, p. 354). Não se sabe se nesse chalé confortável - seguramente em uma Manaus bem mais aprazível que essa de 2011 -, localizado perto do reservatório do Mocó, e denominado de Vila Glicínia pelo seu dono, Euclides ali se utilizou da rede para refazer-se da longa viagem feita do Rio de Janeiro à capital amazonense e preparar-se para a não menos longa viagem até as cabeceiras do rio Purus. Mesmo que não, que de fato tenha repousado no leito e não na rede maleável, o que é digno de nota é que a Amazônia o ajudou a desfazer-se de boa parte de sua pesada herança positivista e procrustiana.

18. A aparente quebra da monotonia do tempo ensejada pelo sacrifício do Judas não vai além de um movimento superficial e escamoteador das contradições reais de uma existência quieta, invariavelmente quieta, recalçada, regida pela culpa a assaltar-lhe a alma. Por força de sua formação científico-castrense, Euclides seguramente tinha seu olhar moldado pela linearidade do progresso e da positividade evolutiva da ciência. Quanta diferença do tempo sem progresso, carente de horizonte ontológico, vivido pelo seringueiro. Para este, resta seguir “impassível e mudo, estoicamente” enredado e isolado pelo tempo “da sua desventura”.

19. Quanta distância da intuição marxiana que compreendia o tempo como espaço humano da formação e do desenvolvimento da humanidade. Irredimido pelo

“redentor universal”, o tempo do seringueiro do *Judas-Asvero* outro não é que o tempo que converte e rebaixa a vida à “interminável penitência”. O sacrifício do Judas é a forma impotente, ressentida e desviante pela qual o seringueiro mostra ao mundo a imagem patética “da sua miséria e das suas agonias terríveis”. Naquele mundo, como descreve Ferreira de Castro, “a selva dominava tudo. Não era o segundo reino, era o primeiro em força e categoria, tudo abandonando a um plano secundário. E o homem, simples transeunte no flanco do enigma, via-se obrigado a entregar seu destino à aquele despotismo” (1972, 114). E ao despotismo natural somava-se o do capital, cujas tramas jamais suspeitava o seringueiro se teciam muito longe dali.

20. Mesmo infamiliar às categorias que informam a compreensão marxiana da religião, o texto de Euclides tematiza uma categoria simultaneamente central ao universo religioso e ao espírito do capitalismo: a culpa. O capitalismo é a religião da culpa sem espírito religioso. Culpa que se laiciza em forma de dívida. O que é a vida do seringueiro do *Judas-Asvero* senão o império da dívida? E a religião, que mais é do que o escape alienado e incapaz de rebelar-se contra a opressão real? Os pobres nunca terão consciência porque não se rebelarão, afirma George Orwell e completa: e nunca se rebelarão porque não têm consciência. Num e noutro, em Euclides e Orwell, explicita-se o reino do fatalismo. A culpa inexpiável do seringueiro se alimenta da consciência fatalista que lhe conforma vida e alma. E ao capitalismo extrativista que lhe extrai vida e alma nada mais funcional do que a dívida que se faz religião.

21. Praticada pelo signo da dívida, a fé do seringueiro só conhece resignação e concorre como poderoso agente interno para agrilhoar-lhe a rebeldia e mantê-lo escravizado “aos traficantes impunes que o iludem”. Enquanto o rito oficial da Igreja ainda hoje celebra a “feliz culpa” que credenciou a humanidade a receber o Redentor, o ritual do Judas além de permanecer refratário à redenção, reatualiza na temporalidade cíclica e mítica do seringueiro a punição e o castigo de que ele próprio se julga merecedor. Pré-industrial, industrial ou hiper-industrial, o regime do capital não sobrevive sem culpa, menos ainda sem a sacralidade da dívida. Mesmo o seringueiro reduzido ao isolamento e sobrevivendo na periferia extrativista do sistema não se encontra imune a essa poderosa e universal agência de mercantilização e de produção da culpa. Sob a religião da culpa, só cabe ao seringueiro a remissão traficada que lhe propicia o anti-redentor materializado no “manequim vulgar” do Judas.

22. Escrito na primeira década do século XX, época em que esteve à frente de uma comissão para reconhecimento da Amazônia do Alto Purus, o *Judas-Asvero* de Euclides da Cunha é um texto com autoria de pensador, não importa que classificação literária se lhe confira. Se digo pensador, é porque neste, diferentemente do cientista, o singular alcança o universal e o verdadeiro pela via ontológica do significado, enquanto naquele a verdade e a universalidade se definem pelo estatuto objetivo das leis construídas pela investigação científica. Ao descrever nos confins do Alto Purus a malhação ritual do Judas, denominado de Asvero segundo tradição que remonta à antiguidade cristã, Euclides da Cunha supera os limites do registro fatural para adentrar na complexidade e nas contradições que atravessam a relação sagrado-profano no mundo esmo, hostil e desolado dos seringueiros.

23. Pela via de um singular episódio e num texto aparentemente fora da missão científica que lhe foi comissionada, o autor nos surpreende pela força literária e humana que empenhou nesse, sob todos os aspectos, desmedido *Judas-Asvero*. É o singular que remete ao universal. A Amazônia-*Asverus* descrita por Euclides há mais de um século continua a ser sacrificada, menos por aquele ritual que no mínimo Adorno classificaria como regressivo e que residualmente ainda se repete, do que pela abrangente, agressiva e laica religião do capital. O patético ritual descrito por Euclides cede lugar hoje à barbárie pós-moderna, e não menos dogmática, que imola a Amazônia no altar anônimo e invisível da venalidade financeira. Esse anonimato, todavia, não consegue ocultar as marcas delinquentes que geometrizam o ser natural e o ser social da Hiléia.

24. No caso de Euclides, de reconhecida formação científica e castrense, envolvido que estava pelo otimismo que presidia a consciência científica daquele final e início de século, o *Judas-Asvero* pareceria um texto fora de lugar, porque de início ao fim contraditoriamente marcado pelo desalento e sentimento inútil da existência. Nas entranhas da Amazônia dos seringais a vida se movia pela força da imobilidade. Se ao homem Euclides da Cunha e à sua referencial produção intelectual se aplicasse interpretação da ordem exclusiva da ciência e da prevalente cosmovisão positivista como matriz definidora da obra e do homem, ao *Judas-Asvero* texto, por consequência, teríamos de aplicar o mesmo caráter errante a que foi condenado o *Judas-Asvero* homem. Seria o texto errante, ou rebento bastardo de um autor carimbado como

positivista e castrense. Mais do que contradição entre o cientista e o homem, o que *Judas-Asvero* revela é um Euclides pensador, capaz de unir o rigor da descrição científica à mais autêntica e profunda compreensão do contraditório universo humano. É Provável que o impacto do mundo da Amazônia tenha concorrido para mitigar em Euclides os fortes preconceitos que destila em *Os sertões* contra os mestiços sertanejos. Apesar disso, quer nesse livro vingador, quer no pequeno escrito igualmente vingador do *Judas-Asvero*, as contradições e preconceitos advindos de sua rígida formação positivista e castrense não diminuem o estatuto literário da obra euclidiana. Ao contrário: porque ao mesmo tempo em que Euclides se instala no leito procrustiano do cientificismo preconceituoso, dele também parece escapar quando, por exemplo, nas páginas finais sobre a barbárie de Canudos denuncia os crimes do exército “republicano” e pretensamente civilizador, cometidos contra uma multidão de prisioneiros esqueléticos e indefesos.

25. Do pequeno *Judas-Asvero* emerge o grande pensador que se escondia sob o cientista Euclides da Cunha. A compreensão do *Judas-Asvero* é irredutível à codificação disciplinar, porque nele, da figura do seringueiro maltratado e desumanizado, aparecem os homens e as contradições de que se tece sua existência pessoal e coletiva. Sob a descrição imagética de um singular empírico, cotidianizado e talvez até então intocado pela literatura e, mais ainda, visto de modo esgueirado pela religião oficial e sacramental, o que temos no *Judas-Asverus* é a transposição para o estatuto da literatura com L maiúsculo. As palavras de que se utiliza Antonio Candido ao referir-se ao submundo elevado à literatura nos textos de João Antônio, em especial ao seu *Dedo-duro*, que contrário ao *Judas-Asverus da Amazônia* perdida do alto Purus, descreve os dilaceramentos da sub-humanidade da grande cidade, não me parecem de todo inaplicáveis ao texto de Euclides: “o resultado é que somos obrigados a despertar, passar a mão pelo fio da alma e duvidar das divisas cujo marco é a convenção. Um banho incrível de humanidade, que inclui mergulhos até o fundo (dentro e fora)” (1982).

26. Seguramente alheio ao discurso confessional, refratário à prática religiosa e convicto da eficiência das mediações científicas para trazer o real ao campo da inteligibilidade, o Euclides da Cunha de *Judas-Asvero* parece, e sem abdicar do espírito científico, reconhecer que mesmo a mais rudimentar inteligência do mundo, como ocorre na inteligência mítico-religiosa do seringueiro, pode exprimir aspectos do mundo humano

nem sempre acessíveis à racionalidade lógica. Feito de lógica, no real também habita o imponderável. E é dele que se alimenta o universo religioso. Em seu *Judas-Asvero* o sujeito epistêmico Euclides de algum modo se despe da lógica da representação para que entre em cena e se apresente o mundo subjetivo-objetivo da religião. Mesmo que o sujeito-narrador do texto seja o Euclides, o *Judas-Asvero* texto silencia para que fale o seringueiro através do *Judas-Asvero* homem.

27. No universo religioso que serve de fundo ao *Judas-Asvero*, o seringueiro debalde se penitencia da ambição maldita e desmedida que o levou a fugir da miséria seca do sertão para tornar-se escravo na abundância verde e aquática daquele paraíso perdido, longe do mundo e abandonado por Deus. Para aqueles confins trazido sob a ilusão traficada dos que lhe venderam a falsa benesse da terra de promessa, agora sabe-se vítima e presa, a lançar sobre os próprios ombros culpa indigna de expiação. No Judas errante e macabro daquele ritual triste, a exalar uma alegria prenhe de desolamento, o seringueiro vingava-se mais de si do que do mal que lhe parece inelutável. Ali reina a ontologia do absurdo. O absurdo se fez cotidiano e perdeu o estatuto do extraordinário. Por força da inutilidade do gesto heroico Prometeu se fez Sísifo. Tal como dança imóvel, a vida se repete e se esvai no retorno do mesmo. Nada chega a seu termo. O tempo, sob a cadência da lentidão e sem causa final, segue como o Judas sacrificado: “de bubuia”, na jangada que o leva rio abaixo, ao sabor dos banzeiros e rodopiante, pelo rio do sacrifício.

28. Sem Parmênides nem Heráclito, sem ser nem vir-a-ser, o ser-sem-fim define o ritmo daquelas existências retraídas e ermadas, como se as horas e os dias, as semanas, os meses e os anos fossem o distender-se de uma interminável sexta-feira da Paixão. Talvez por ter-lhe a fé culposa vincado em sua alma o interdito do murmúrio, posto que o Deus da vingança é implacável contra o murmurante, o seringueiro jamais murmura diante daquele infortúnio. Também não reza, e menos por força da descrença, de arbítrio ou de revolta, do que da fé rudimentar que lhe incutiram na consciência. Não reza porque não domina os códigos oficiais da fé, e por vil, crê-se não merecedor de ser alcançado pela providência divina. Poderia a onisciência divina descer do alto e enlamear a visão naqueles “brejais”?

29. A religião do seringueiro, enraizada nos ritos medievais que migraram da Lusitânia para o Nordeste, fora das mediações da religião romanizada e culta, incutiu-lhe na consciência o interdito às cerimônias oficiais destinadas aos bem-nascidos. Ele não frequenta a igreja por força de proibição formal, mas por se reconhecer indigno de macular com sua vida feita de culpas a pureza dos átrios sagrados. Em *Vidas secas*, no quadro *Festa*, Graciliano Ramos nos dá a medida desse desabrigo religioso ao narrar o comportamento dos meninos sem nome, na companhia dos pais Fabiano e sinha Vitória, quando da ida à igreja para a celebração do Natal; enquanto Baleia, desconfiada daquilo tudo, preferiu ficar “passeando na calçada, olhando a rua, inquieta”. Dentro da igreja, “os meninos também se espantavam. No mundo, subitamente alargado, viam Fabiano e sinha Vitória muito reduzidos, menores que as figuras dos altares. Não conheciam altares, mas presumiam que aqueles objetos deviam ser preciosos” (1981, p. 74).

30. *Judas-Asverus* é a religiosidade feita de mutismo, expressão da psicologia do escravo que pesa sobre a formação do povo brasileiro. Voltando ao grande Graciliano Ramos, nas *Vidas secas*, observa-se que “Fabiano (na igreja) estava silencioso, olhando as imagens e as velas acesas, constrangido na roupa nova, o pescoço esticado, pisando em brasas” (p. 75). Aquele mundo o sufocava e “a sensação que experimentava não diferia muito da que tinha tido ao ser preso. Era como se as mãos e os braços da multidão fossem agarrá-lo, subjugá-lo, espremê-lo num canto de parede” (p. 75). “Comparando-se aos tipos da cidade, Fabiano reconhecia-se inferior. Por isso desconfiava que os outros mangavam dele” (p. 76). Ainda nesse incomparável quadro *Festa* encontramos o mesmo mutismo que caracteriza a religião em *Judas-Asverus*, numa descrição em que já não sei se falo de Euclides Ramos ou Graciliano da Cunha, quando os meninos sem nome, criados no mutismo, se espantam diante de um mundo que lhes aparecia inominado: “provavelmente aquelas coisas tinham nomes”. Sim, “as preciosidades” exibidas “nos altares da igreja e nas prateleiras das lojas tinham nomes”. Ficaram intrincados. Seria possível aos mortais “guardar tantas palavras?”. Não, “ninguém conservaria tão grande soma de conhecimentos. Livres dos nomes, as coisas ficariam distantes, misteriosas. Não tinham sido feitas por gente” (p. 84).

31. Destituída de estatuto sacramental, sua fé inculta, culposa e devocional, está mais próxima do universo religioso da plebe do medievo do que das catedrais frequentadas por seus felizes exploradores. A fé do seringueiro daquele início do século

XX pouco difere daquela praticada pela maioria analfabeta da cristandade medieval e muito se distancia do espírito da romanização pelo qual passava o catolicismo oficial e hierárquico do nascente Brasil republicano. Como na Idade Média, o seringueiro da Amazônia extrativista do *Judas-Asvero* vive a fé pelo signo da culpa e do medo. A fé ignorante que lhe é inculcada se associa ao espírito pecuniário da culpa e reforça o caráter religioso da dívida. Sujeito de dívida e objeto da fé alienada e alinhada ao circuito da mais-valia extrativa, o seringueiro só pode recorrer à expiação fraudada do único “emissário sinistro” que a Igreja lhe envia: Judas.

32. Premida e presidida pelo *timor domini*, porque sem temor é impossível a fé, o universo religioso do seringueiro da Amazônia é captado em seu âmago pela ontologia da religião do *Judas-Asvero* de Euclides da Cunha. Mesmo quando em suas preces mal formuladas o seringueiro deixa escapar leve impressão de ressentimento contra a divindade, de modo algum manifesta sinal de rebeldia religiosa. Por meio de um mediador impotente, que atrai para si o “ódio universal”, o seringueiro vinga-se de si mesmo ao agredir e apedrejar o miserável Judas, a quem por força da fé fanatizada atribui toda miséria que lhe desumaniza a existência. Longe da especulação metafísica ou de assomos de natureza transcendental, ele capta e aceita de forma prática e sensível o despotismo da fatalidade. Para ele, a injustiça de que é vítima não depõe contra a justa justiça divina. A religião que lhe ensinaram veio destituída da culminância pascal. Nas estações de sua Via Sacra não incluíram a da ressurreição. E pode Judas ressuscitar?

33. Texto seminal, carregado de sentido humano e constituído de matéria da mais elevada qualidade literária, o *Judas-Asvero* nos mostra um Euclides da Cunha capaz de conciliar no mesmo movimento intelectual tanto a perspicácia própria do olhar científico em sua capacidade de dar inteligibilidade ao mínimo em meio à grandiosidade da região, quanto a visão filosófica do humanista-naturalista que, para além da teia natural e complexa da região, alcança o mundo humano em sua grandeza e em sua debilidade ao dirigir sua análise para o anônimo, desumano e quase invisível mundo do seringueiro. E o que torna esse texto mais paradoxal e, por isso, merecedor de estatuto só conferido à maioria literária, é a capacidade do Euclides cientista, sob o peso naturalista de sua formação intelectual e impropenso a concessões religiosas, ter exatamente escolhido esse mundo para, com singular maestria, desvelar o mundo do seringueiro na Amazônia.

34. O projeto inacabado de *Um Paraíso Perdido*, obra a que Euclides da Cunha desejaria conceder o mesmo ou superior estatuto de densidade e de força intelectual de *Os Sertões* - porque nela já se desenhavam o desenlace e o apogeu de um portentoso investimento literário-científico, mesmo que interrompido pela morte injusta e precoce - parece se antefigurar concentrado nas pouco mais de oito páginas do *Judas-Asvero*, tal o nível e a capacidade com que o autor, nesse texto, penetra a alma e a vida do devir humano e natural da Amazônia. A discussão recorrente sobre o jogo dialético entre o local e o universal nas várias formas de representação da Amazônia não pode prescindir desse fecundo exercício interpretativo vazado nas poucas e substantivas páginas do *Judas-Asvero*. Dentre outras razões, porque nele encontra-se prefigurada a inflexão intelectual que começa a tomar corpo no Euclides pós-contato visceral e existencial com uma Amazônia antes só conhecida pelas lentes da objetivação científico-naturalizante.

35. O pequeno *Judas-Asvero*, que se agiganta no curso de sua forma e de seu conteúdo, traz para dentro de si o ritmo do tempo e do espaço de uma Amazônia que parece apequenar todos os homens. Nele, Euclides vê natureza e homens. Vê, por meio de um relato ao mesmo tempo literário e interpretativo, as contradições e os dilaceramentos humanos que condicionam e tecem existências concretas num Brasil ontem e hoje ainda desconhecido, e quando o é, quase sempre pela via fácil do exotismo e da figuração hiperbólica. Nesse modelo de objetivação, ainda prevalente, o sujeito da representação tende sempre a silenciar e invisibilizar os sujeitos representados, reduzindo-os à regularidade de objetos disciplináveis. Por fim, e reconhecendo o muito que resta a ser dito, devo dizer que entre tantos, este é um dos poucos, talvez o único texto que, pequeno, é capaz de carregar a Amazônia inteira, porque nele a Amazônia mais profunda e contraditória se fez texto...

EPÍLOGO EM ABERTO

A ciência e as letras ainda estão, no mundo inteiro, demasiadamente domesticadas pelo poder. O sábio e o professor mostram, geralmente, e sobretudo na velhice, uma alma burocrática. As honras, os títulos e as medalhas os convertem em humildes funcionários da ordem estabelecida.

José Carlos Mariátgui

01. Trata-se aqui de um desfecho mais formal do que propriamente argumentativo ou epistemológico, porque tanto quanto ocorreu no curso de cada ensaio, em que a reflexão avançou em círculo, sem com isso voltar ao início com o mesmo espírito da largada, e fazendo eco à reflexão adorniana sobre o espírito do ensaio, no qual os “os conceitos não são construídos a partir de um princípio primeiro, nem convergem para um fim último” (Adorno, 2003, p. 17), também nesse epílogo em aberto não me move a veleidade de domesticar o devir dos ensaios para o curso uniforme de uma conclusão. Ao menos nesse nível quero preservar a Amazônia de mais uma projeção conclusiva. Se algo se me tornou incontornável nessas aproximações que fiz sobre a Amazônia, poderia ser resumido na atitude de combinar experiência, leitura e intuição, sem conferir a essa tríade separação ou nivelamento hierárquico. Quem se arroga a ter a palavra final sobre a Amazônia? Só espero, e jogo empenho nisso, que não seja o predatório sociometabolismo do capital.

02. Tão amplo e complexo quanto a Amazônia é o multifacetado conhecimento escrito produzido e em permanente produção sobre seu mundo natural e humano. Nesse par, natureza-cultura, há um nítido peso interpretativo em favor de uma objetivação da Amazônia como natureza, tendendo mesmo a invisibilizar e desconsiderar a riqueza de suas formas societárias que, tanto quanto a tecnociência, também produziram e continuam a produzir conhecimento sobre a região. A Academia poderia jogar peso na reparação dessa injustiça epistêmica e, mais que isso, abrir suas portas para que em seu interior também tenha direito à fala esse saber de nítida consistência ontológica. Para isso, nessa quadra de crasso individualismo e forte resistência ao trabalho coletivo, a Academia deve repensar o seu destino e a quem servir: ao conhecimento como fator de

emancipação humana, ou às demandas do capital, que cada vez mais funcionam como o verdadeiro regimento da produção acadêmica?

03. No curto Prefácio, de 1918, ao seu *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein advertia aos que pretendessem julgar sua obra pelas possíveis coincidências com as ideias de outros filósofos que sua intenção não era “ser original no pormenor”, posto que, afirmava o célebre filósofo da linguagem: “me é indiferente se o que pensei já foi pensado por alguém antes de mim” (1968, p. 53). Mesmo sem conferir indiferença ao que já se produziu sobre a Amazônia, ser-me-ia impossível até mesmo a mínima revisão dessa literatura, sem que para isso contasse com um suporte acadêmico equiparado ao de Aristóteles, com um séquito de escravos a seu serviço, tanto para as demandas domésticas como intelectuais. Comparadas as condições, fui bem menos favorecido que o autor da *Metafísica*. Li menos do que devia e chego ao fim dessa jornada admitindo com mais convicção a lição de Karl Popper ao afirmar que quanto mais avançamos no conhecimento, mas nos tornamos conscientes da nossa ignorância. Em suas *Impressões gerais* sobre a Amazônia, Euclides da Cunha assinala que “a literatura científica amazônica, amplíssima (já no início do século XX), reflete bem a fisiografia amazônica: é surpreendente, preciosíssima, desconexa. Quem quer que se abalance a deletreá-la, ficará, ao cabo desse esforço, bem pouco além do limiar de um mundo maravilhoso” (2003, p. 36).

04. Um pouco para escapar às amarras dos que se julgam donos dos aposentos em que se delimita, por rígidos cânones, o que pode ou não ser dito sobre a Amazônia, é que preferi dela me aproximar pela mediação do ensaio que, conforme Adorno, “procede, por assim dizer, metodicamente sem método!” (2003, p. 30). Enquanto em diversas instâncias da vaidade acadêmica a luta pela pureza do conceito se antepõe ou mesmo substitui a luta real contra o que o conceito oculta, prefiro caminhar ao desabrigo dessa autorreferenciada legitimidade. Além do mais, a ciência é também filha da liberdade do espírito e do direito à inteligência. O livre curso da racionalidade deve se insurgir contra o que Adorno denominava de “intelecto vigilante que se põe a serviço da estupidez como cão-de-guarda contra o espírito” (idem, p. 17). Penso a Amazônia, como exercitei ao longo desses ensaios, sem esse espírito de gravidade. Por fugir a prescrições e alheio ao “modelo de uma irrestrita moral do trabalho”, e admitir “felicidade e jogo” como elementos “essenciais”, o esforço do ensaio ainda pode

espelhar, com acentua Adorno, aquela “disponibilidade de quem, como uma criança, não tem vergonha de se entusiasmar com o que os outros já fizeram” (idem, p. 16/17).

05. A quem pensa a Amazônia em desalinho com a funcionalidade do modelo de pensamento que alinha a Academia à lógica da competição e do mercado apresenta-se o desafio de recuperar o pensamento social de quantos, fora dessa conformação adesista e áulica, se dedicaram e se dedicam à construção teórica e prática de uma civilização social, ambientalmente sustentável e intransigentemente contra a irracionalidade do sistema do capital. Paradoxalmente, o capital que desagrega as formas societárias indígena-caboclas da Amazônia não necessita de dispêndio maior de energia para agregar em diversos níveis de competência especialistas (funcionários da ciência) para o serviço sujo (biocida e etnocida) requerido por sua expansão irrefreada. A crítica ao sistema do capital e à epistemologia que lhe é funcional atravessou e moveu o espírito desses ensaios. Sei que para certo academicismo o trabalho teórico deve ser asséptico e refratário aos dilaceramentos sociais, escrito de modo a ocultar, conforme oportuna crítica de Antonio Candido, “o chamado submundo, o outro lado que pagamos para não ver, ou para ver do palanque armado pelos distanciamentos estéticos”. Reafirmo, nesse epílogo, minha afinidade ao que Octavio Ianni, em *Dialética e capitalismo*, atribuía como característica fundamental do pensamento de Marx: “trata-se de uma interpretação que adere destrutivamente ao objeto” (1988, p. 9), ou seja, ao sistema do capital.

06. Hoje na Amazônia as forças do capital se utilizam do discurso fácil do desenvolvimento sustentável como mecanismo de dissociação entre preservação ambiental e luta de classes. A prova da força desse esverdeado discurso está na capacidade de mobilizar, para o centro da Amazônia, personagens mundiais como Al Gore, que seguramente continua a aquecer sua conta bancária a cada conferência de impacto contra o aquecimento global. A preservação ambiental ou é um componente da luta de classes, a exigir sujeitos históricos e não atores sociais, ou servirá tão-somente para ocultar o irracional processo de expansão do capitalismo na Amazônia. Segundo Mariátegui, “a suposição de que o problema indígena é um problema étnico se nutre do repertório mais envelhecido das idéias imperialistas” (2008, p. 57). Contra o abrangente *ethos* da desagregação social, étnica e cultural, a ameaçar o ser social indígena-caboclo da Amazônia, as pontuais afirmações identitárias serão inócuas se não se

consubstanciarem na forma de luta de classes, única resistência possível ao império do capital. Defensor intransigente de um socialismo indo-americano, José Carlos Mariátegui advogava que “a solução do problema do índio tem que ser uma solução social. Seus realizadores devem ser os próprios índios” (idem, p.65). Como parte da Academia que ainda aposta no conhecimento como fator de emancipação humana, devemos por empenho nessa utopia possível.

07. Um lado pouco conhecido de Euclides da Cunha, e recentemente lembrado de modo oportuno por Renan Freitas Pinto no prefácio (*A Amazônia de Euclides*) ao *Amazônia: um paraíso perdido*, é o de suas idéias socialistas e da crítica ao sistema do capital: “a riqueza produzida deve pertencer toda aos que trabalham”, porque “o capital é uma espoliação” ; “a revolução não é um meio, é um fim; embora, às vezes, lhe seja mister um meio, a revolta” (2009, p. 101/103). Quando Euclides morreu, Mariátegui era ainda adolescente e muito provavelmente não chegou a ter contato com o pensamento do autor de *Os sertões*. Mas ambos convergem no mesmo espírito revolucionário. Por fim, para concluir esse epílogo aberto e fechado em sete parágrafos, já é tempo da Amazônia inserir-se na luta maior da indo-américa pelo socialismo e contra o sociometabolismo do capital. Para isso, impõe-se recuperar o melhor do seu pensamento social. E aqui penso em figuras do nível intelectual e compromisso político de José Martí (1853-1895), Euclides da Cunha (1866-1909), José Carlos Mariátegui (1894-1930), Paulo Freire (1921-1997), Darcy Ribeiro (1922-1997) e tantos outros que, com inteligência irredenta e enraizamento ontológico na luta pela emancipação do subcontinente, deram materialidade epistêmica e política à undécima tese do incansável mouro: “os filósofos, até hoje, se limitaram a interpretar o mundo de diversas formas; agora, cabe transformá-lo”.

POST SCRIPTUM PARA LEITURA AD LIBITUM

01. Esta *Tese*, apenas formalmente - dado que os parágrafos estão todos numerados e distribuídos em *Sete ensaios* múltiplos de sete - tem uma estrutura organizada meio *more geometrico*. Os *Sete ensaios* se constituem de 392 parágrafos, seguindo uma ordem decrescente, sempre em sete, do primeiro ao sétimo. O primeiro, com 77 parágrafos; o segundo, 70; o terceiro, 63; o quarto, 56; o quinto, 49; o sexto, 42 e o sétimo (e último), 35. Divididos os 392 parágrafos por sete, obtemos a média de 56 por ensaio. O ensaio central, o quarto, com 56 parágrafos, gira em torno de Manaus. 1956: além de ser o ano do nascimento do autor destes, é o ano da publicação de *Grande sertão: veredas* e da morte de Bertolt Brecht.

02. Nesse 2011, dentre outros eventos, desejo registrar: 175 anos da chegada dos Cabanos a Manaus; 140 anos da Comuna de Paris; centenário do nascimento de Ernesto Sabato; 130 anos do nascimento de Lima Barreto; 120 anos da publicação de *Nuestra América*, de José Martí; centenário da morte de Paul Lafargue; 90 anos do nascimento de Paulo Freire e Edgar Morin; 55 anos da morte de Bertolt Brecht; cinqüentenário do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas; 40 anos da morte de Lukács; 35 anos da morte de Heidegger; 30 anos da morte de Glauber Rocha; 15 anos da morte de João Antônio e Rosendo Neto. Cada um desses eventos, dentre os que aqui me ocorrem, são convites ao pensar. Segundo Heidegger, “o que mais desafia o pensamento numa época de desafio do pensamento, é que ainda não começamos a pensar”.

03. Registro, aqui, meus agradecimentos ao Professor Auxiliomar Silva Ugarte, pela tradução do resumo para o Nheengatu; aos Professores Edgard de Assis Carvalho e Herbert Braga, pelo resumo em francês; à Professora Lucíola Inês Cavalcante Pessoa, pelo resumo em inglês.

04. Estes não são *Ensaio*s de um vencedor, menos ainda de um carreirista. Pertencesse a outras filiações, em lugar de aos 55 ainda estar desdoutorado e não muito certo de chegar ao outro lado, poderia, talvez, se tivesse feito da vida uma escada

promocional e conformada ao atual espírito da *lattesocracia*, encontrar-me à mesa dos vencedores. Prefiro a rede (makira e método) ao confortável e bem situado leito procrustiano. Como assegura Darcy Ribeiro: “Fracassei em tudo que tentei na vida” (alfabetizar as crianças, salvar os índios, fazer uma universidade séria). “Tentei fazer o Brasil desenvolver-se autonomamente e fracassei. Mas os fracassos são minhas vitórias. Eu detestaria estar no lugar de quem me venceu”.

05. Por isso, o caráter refratário desses *Ensaaios* ao postulado de uma tese asséptica, configurada pelo academês jovial, e ao mesmo tempo tão enfermiço, do abrangente modo pós-moderno de ser: *cínico* (mas filiado ao cinismo de baixa extração, egolátrico, jamais àquele de estatuto diogeniano); *demissivo* (usa do artifício retórico para virtualizar as contradições reais: como é bela e anódiona a sociedade transposta pelo espetáculo mediático); *morno* (digno apenas de vômito, como assegura o Livro do Apocalipse e não menos reiterado pelo irredento marxista Daniel Bensaïd, já referido nesses *Ensaaios* e a quem dedico - *in memoriam* - este *Post scriptum*); *despolitizado* (e politicamene tão funcional à política do abastardamento político); *refratário* ao incontornável curso ontológico, dialético e histórico do ser social (aposta na ideologia do eterno-presente, na vida como sucessão de eventos performáticos, no tempo curto e na permanente compulsão pela forma capitalista do descartável, em relação à vida e à consciência).

06. Apresentasse para a defesa estes *Ensaaios* nesse final de 2011 ou no primeiro semestre de 2012, como ponderou por mais de uma vez José Aldemir de Oliveira, na condição de orientador, sobretudo pelo limite inicial dos quatro anos só ocorrer em março de 2012, não estaria seguro de que esse adiamento me ensejaria um texto mais acadêmico, menos sinuoso e de sabor mais palatável. Por concordar com Sartre que a vida é indesculpável, assumo essa decisão e dela isento de responsabilidade o orientador. Para recorrer a Ortega Y Gasset, sou e penso com minhas circunstâncias, que na verdade nunca são inteiramente minhas, pois o mundo nos antecede, e se escapar aos imperativos do capital, nos sucederá a todos.

07. Por fim, volto ao ensaísmo heterodoxo de João Antônio, autor do épico suburbano *Malagueta, perus e bacanaço* que ao considerar ser-lhe “desagradável analisar os contos” publicados sob o título acima referido, arremata: “de um jeito ou de

outro o líquido e certo é que *Malagueta, perus e bacanaço* é, talvez, mais sinuca que literatura”. Assim, à possível indagação de natureza tipológica: se *Ensaio* domesticados pelo título de *Tese* ou - por força da argumentação circular e das estratégias conceituais não propriamente canônicas - *Tese* carente de estatuto acadêmico, não tenho resposta e, de modo distinto ao grande João Antônio, nem me arriscaria a pender para nenhuma das duas tipologias. No imite, reponho apenas o temor kantiano expresso no *Prefácio à segunda edição da Crítica da razão pura*: “o perigo reside não em ser refutado, mas em não ser compreendido”.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **A indústria cultural**, in: Theodor W. Adorno / Sociologia. Tradução de Amélia Cohn; Organizador: Gabriel Cohn; Coordenador: Florestan Fernandes, São Paulo: Ática, 1994.

_____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Mar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992.

_____. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida lesada. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. **Notas de literatura I**. Tradução e apresentação de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

_____. **Teoria da semicultura**. Educação & Sociedade: revista quadrimestral de Ciência da Educação/Centro de Estudos Educação e Sociedade (Cedes). N. 56, 1996. Campinas: Papyrus, 1996 V. XVII, f. III. 388-411.

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos; tradução: Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos (parte I). Tradução de Oscar Paes Leme. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990.

_____. **A verdadeira religião**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo e. **Diccionario topographico, histórico, descriptivo da Comarca do Alto-Amazonas**. Recife: Typographia Commercial de Meira Henriques, 1852.

ANTÔNIO, João. **Corpo-a-corpo com a vida**. In: João Antônio. *Malhação do Judas carioca*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida; revisão de Mary Amazonas Leite de Barros; produção de Plínio Martins Filho. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1979.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, c. 1985, 1992.

_____. **Metafísica**. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2. ed. revisada. Madrid: Editorial Cremos, 1990.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **No rio Amazonas (1859)**. Tradução de Eduardo de Lima Castro. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. **Epistemologia**: trechos escolhidos. Tradução de Nathanael C. Caixeiro, Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

_____. **Estudos**. Apresentação Georges Canguilhem; tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **O direito de sonhar**. Tradução de José Américo Motta Pessanha et al. São Paulo: Difel, 1985.

_____. **O novo espírito científico**. Tradução de António José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1986.

BARROS, Raimundo Caramuru. **Desenvolvimento da Amazônia**: como construir uma civilização da vida e a serviço dos seres vivos nessa região. São Paulo: Paulus, 2009.

BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia**: análise do processo de desenvolvimento. 2.ed. Manaus: Editora Valer, EDUA e Inpa, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo parasitário** e outros temas contemporâneos. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

_____. **44 cartas do mundo líquido moderno**. Tradução de Vera Pereira. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Obras escolhidas de Walter Benjamin. Edição, apresentação e tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

_____. **Rua de mão única**. In: Walter Benjamin: obras escolhidas II. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Sobre o conceito de história**. In: Walter Benjamin: obras escolhidas I. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENSAÏD, Daniel. **Marx, o intempestivo**: grandezas e miséria de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Tradução de Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. **Os irredutíveis**: teoremas da resistência para o tempo presente. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008.

BERNAL, Roberto Jaramillo. **Índios urbanos**: processo de reconfiguração das identidades étnicas indígenas em Manaus. Tradução de Evelyne Marie Therese Mainbourg. Manaus: EDUA / Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

BERNAUER, Joachim. O Amazonas como ópera: onde artemídia e teatro musical contemporâneo se encontram como os rios Negro e Solimões. In: Willi Bolle, Edna Castro et al. (orgs.). **Amazônia: região universal e teatro do mundo**. São Paulo: Globo, 2010. 279-301.

BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução de Raimundo Vier, O. F. M. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982,

BOFF, Leonardo. **Duas cosmologias em conflito**. Revista Vida Pastoral, n. 277, março-abril de 2011, São Paulo. 26-27.

BOGO, Ademar. **Identidade e luta de classes**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

BOLLE, Willi. Belém: porta de entrada da Amazônia. In: Edna Castro (Org.). **Cidades na Floresta**. São Paulo: Anablume, 2008. 99-147.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

BUÑUEL, Luis. **Meu último suspiro**. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

CALVINO, Italo. **Seis propostas para o próximo milênio**. Tradução de Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras.

CAMELY, Nazira Correia. **A geopolítica do ambientalismo *ongueiro* na Amazônia:** um estudo sobre o estado do Acre. Rio de Janeiro, 2009. (Tese de Doutorado). Universidade Federal Fluminense.

CANDIDO, Antonio. Entrevista **Jornal Brasil de Fato**. Ano 9, n. 435, São Paulo, 30 de junho a 06 de julho de 2011.

_____. **Textos de intervenção.** Seleção, apresentações e notas de Vinícios Dantas. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.

_____. Um banho incrível de humanidade. In: João Antônio. **Dedo-duro**. Rio de Janeiro: Record, 1982.

CARVALHO, Edgard de Assis. Complexidade e ética planetária, In: PENA-VEGA , Alfredo e NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do (org.). **O pensar complexo:** Edgar Morin e a crise da modernidade, 2. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 1999. 107-118.

CARVALHO, Luiz de Oliveira. **Amazônia:** espectros de globalização. Manaus: EDUA, 2009.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo.** Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992.

CASTRO, Ferreira de. **A selva.** São Paulo: Editora Verbo, 1972.

CHESTERTON, G. K. **Ortodoxia.** Tradução de Almiro Pisetta, São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

CÍCERO, Marco Túlio. **Manual do candidato às eleições** e outros escritos. Seleção, tradução de Ricardo da Cunha Lima. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado:** pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

COLLINGWOOD, R. G. **Ciência e filosofia**. Tradução de Frederico Montenegro. 2. ed. Lisboa: Martins Fontes, 1976.

COMBLIN, José. **As aporias da inculturação** (I). Revista Eclesiástica Brasileira, Fasc. 223, Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. 664-684.

_____. **Os desafios da cidade no século XXI**. São Paulo: Paulus, 2002.

CUNHA, Euclides da. **Amazônia**: um paraíso perdido. Manaus: Editora Valer / Governo do Estado do Amazonas / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

_____. **Obra completa**, vol. I e II. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2009.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**, v. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DIAS, Edmundo Fernandes. **Política brasileira**: embates de projetos hegemônicos. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2006.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. **Dostoiévski**: correspondências (1838-1880). Tradução de Robertson Frizero. Porto Alegre: 8Inverso, 2009.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do estado**. Tradução de H. Chaves. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

_____. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Tradução de B. A. Schuman. São Paulo: Boitempo, 2010.

FERNANDES, Marcionila. Desenvolvimento sustentável: antinomias de um conceito. In: **Contradiscorso do desenvolvimento sustentável**, Marcionila Fernandes (Org.). 2. ed. rev. Belém: Associação de Universidades Amazônicas / Universidade Federal do Pará / Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2006. 129-166.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem filosófica** pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. 2.ed. revista. Manaus: Valer, 2008.

FEYERABEND, Paul. Um anarquista na ciência. In: **Do caos à inteligência artificial: quando os cientistas se interrogam**. Guitta Pessis-Pasternak. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora da UNESP, 1993. 95-104.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de António Ramos Rosa. São Paulo: Martins Fontes, s/d.

FREITAS, Marcílio de. Nuanças da sustentabilidade: visões fantásticas da Amazônia. In: Marcílio Freitas (Org.). **A ilusão da sustentabilidade**. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas / Secretaria de Estado da Cultura / Editora da Universidade Federal do Amazonas / Universidade do Estado do Amazonas, 2003. 165-203.

FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. Tradução de Moacir Gadotti e Lílian Lopes Martin. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

FURTADO, Celso. **O capitalismo global**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **O caráter oculto da saúde**. Tradução de Antônio Luz Costa. Petrópolis, RJ: 2006.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin: ou verdade e beleza**. *Kriterion*, vol. 46, n. 112, Belo Horizonte, dezembro de 2005.

GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços**. Tradução de Eric Nepomuceno. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. **Nós dizemos não**. Tradução de Eric Nepomuceno. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan, 1990.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Doutrina das cores**. Apresentação, tradução, seleção e notas Marco Giannotti. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

_____. **Os sofrimentos do jovem Werther**. Prefácio: Joseph-François Angelloz; tradução: Marion Fleischer. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GRAMSCI, Antonio. **Escritos políticos**. Vol. I. Organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, s/d.

GUSDORF, Georges. **Mito e metafísica**. São Paulo: Convívio, 1979.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência enquanto “ideologia”**. Tradução de José Lino Grünnewald [et al.]. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

HARDMAN, Francisco Foot. **A vingança da Hiléia**: Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura moderna. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

_____. **Trem fantasma**: a modernidade na selva. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HEGEL, Friedrich. **Textos escolhidos**. Organização e tradução de Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

_____. **Filosofia da história**. Tradução de Maria Rodrigues; Hans Harden. Brasília: Editora da UnB, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

_____. **Sobre o humanismo**. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HOLANDA, Lourival. **Historiografia a tintas nada neutras**. Revista USP, n. 13, 1992, São Paulo. 44-47.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, s/d.

KAFKA, Franz. **Um médico rural**: pequenas narrativas. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1990.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas**: viagem ao noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: EDUA / FSDB, 2005.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KUNDERA, Milan. In: **O poeta ao piano**: perfis de escritores, cineastas, dramaturgos e artistas em ação. Tradução de Ana Arruda Callado. Rio de Janeiro: LTC: Casa Maria Editorial, 1988.

LAFARGUE, Paul. **O direito à preguiça**. Tradução de Otto Lamy de Correa. São Paulo: Editora Claridade, 2003,

LAS CASAS, Bartolomeu de. **Liberdade e justiça para os povos da América**: oito tratados impressos em Sevilha em 1552: obras completas II. Coordenação geral, instrução e notas de Carlos Josaphat; tradução de Hélio Eduardo Lucas...[et al.]. São Paulo: Paulus, 2010.

LABICA, Georges. **As “teses sobre Feuerbach de Karl Marx**. Tradução de Arnaldo Marques; revisão técnica de João Quartim de Moraes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LEFF, Enrique. **Ecologia, capital e cultura**: a territorialização da racionalidade ambiental. Tradução de Jorge E. Silva. Revisão técnica desta edição: Carlos Walter Porto-Gonçalves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

LESSA, Sérgio. **Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo**. São Paulo: Cortez, 2007.

LÉVY-LEBLOND, Jean-Marc. **A velocidade da sombra**: nos limites da ciência. Tradução de Maria Idalina Ferreira. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

LIMA, Araújo. **Amazônia: a terra e o homem**. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica**: uma poética do imaginário. São Paulo: Escrituras, 2001.

LÖWY, Michael. **De Marx ao ecossocialismo**. In: Pós-neoliberalismo II: que Estado para que democracia? Atilio A. Boron... [et al]; Emir Sader e Pablo Gentile (orgs.). Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. 90-107.

_____. **Ecologia e Socialismo**. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. **O capitalismo como religião**: Walter Benjamin e Max Weber. In: As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado / organizadores Ivana Jinkings e João Alexandre Peschanski; autores Leonardo Boff...[et al]. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Resistências culturais à dominação imperial**: a alternativa socialista, In: Theotônio dos Santos (Coord.). Países emergentes e os novos caminhos da modernidade. Brasília: Cátedra UNESCO em Economia Global e Desenvolvimento Sustentável, UNESCO, 2008.

_____. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das Teses: Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Ontologia do ser social**: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Tradução de Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**: o homem unidimensional. Tradução de Giasone Rebuá, 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. Tradução de Felipe José Lindoso. São Paulo: Expressão Popular: Clacso, 2008.

MARTÍ, José. **Nossa America / Nuestra América**. Edição bilingüe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

MARTINS, José de Souza. **O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta**. São Paulo: Hucitec, 1994.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves; revisão de Carlos Roberto F. Nogueira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; supervisão e notas de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri, São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. **Miséria da filosofia: resposta à filosofia da miséria do senhor Proudhon**. Tradução de J. Silva Dias e Maria Carvalho Torres. Revisão de Alberto Saraiva. Porto: Escorpião, 1976.

_____. **O capital: crítica da economia política, vol. I, tomo 1**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **O capital: crítica da economia política, vol. I, tomo 2**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **O capital: crítica da economia política, vol III, tomo 1**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Para a crítica da economia política**. Tradução de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores)

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Prólogo de José Paulo Netto. São Paulo: Cortez, 1998.

MATOS, Olgária C. F. **Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. **Discretas esperanças**. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2006.

_____. **História viajante: notações filosóficas de Olgária Matos**. São Paulo: Studio Nobel, 1997.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizador precedido pelo retrato do colonizado**. Tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MENDES, Durmeval Trigueiro. **Existe uma filosofia da educação brasileira?** Tentativa e esboço, In: _____ et al. (Coord.). **Filosofia da educação brasileira**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MESQUITA, Otoni Moreira de. **O plano de embelezamento de Eduardo Ribeiro e a refundação da cidade de Manaus**. In: **Amazônia: território, povos tradicionais e ambiente / Elenise Scherer, José Aldemir de Oliveira (Orgs.)**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

MÉSZÁROS, István. **A educação para além do capital**. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **A necessidade do controle social**. Tradução de Mário Duayer. 2. ed. São Paulo: Ensaio, 1987.

_____. **Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método**. Tradução de Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo e Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. **O poder da ideologia**. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.

MOREAU, Joseph. **Espinosa e o espinosismo**. Tradução de Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa: Edições 70, 1982.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. Revisão técnica de Edgard de Assis Carvalho. 9. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NORONHA, Nelson Matos de. Natureza e cultura na Amazônia: evolução e tendências da pesquisa e da pós-graduação. **Somanlu**: Revista de Estudos Amazônicos do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, ano 3, n. 1 / 2, jan. / dez. 2003. Manaus: Edua / FAPEAM, 2004. 13-22.

NEGT, Oskar. **Espaço público e experiência**. In: Cidade e cultura: esfera pública e transformação urbana. Vera M. Pallamin (org.). São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

OLIVEIRA, José Alcimar de. **Cultura, história e memória**. Manaus: Editora Valer / Governo do Estado do Amazonas, 2002.

OLIVEIRA, José Aldemir de. **O mito da cidade em crise – Manaus, 1920/1967**. Leituras da Amazônia – Revista Internacional de Arte e Cultura. Publicação do Instituto de Ciências Humanas e Letras: Mestrado de Letras e Natureza e Cultura na Amazônia, da Universidade do Amazonas e Universidade Stendhal – Grenoble 3 – CRELIT. Ano I, Valer, 1999. 207-221.

PAULA, Elder Andrade de. **Desenvolvimento insustentável e a busca de outro modelo**: entrevista ao IHU - Instituto Humanitas Unisinos / publicado na Agência ADITAL. Disponível em www.adital.com.br. Acesso em 20 out. 2011.

PELLEGRINO, Hélio. **Lucidez embriagada**. Organização de Antonia Pellegrino. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004.

PERINE, Marcelo. Padre Vaz: a plenitude de uma vida filosófica. In: Marcelo Perine (org.). **Diálogos com a cultura contemporânea**: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2003. 157-164.

PINTO, Renan Freitas. **A Amazônia de Euclides da Cunha**. Apresentação ao livro *Amazônia: um paraíso perdido*, Euclides da Cunha. Organização: Tenório Telles. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2011.

_____. **Viagem das idéias**. Manaus: Editora Valer / Prefeitura de Manaus, 2006.

PLATÃO. **A república**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

_____. **Diálogos**: Protágoras, Górgias, Fedão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.

POPPER, Karl. **Um mundo de propensões**. Tradução de Teresa Barreiros e Rui G. Feijó. Lisboa: Editorial Fragmentos, s/d.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PRESSLER, Gunter Karl. **O maior romancista da Amazônia** - Dalcídio Jurandir - e o mundo do arquipélago do Marajó. In: Willi Bolle et al. (Org.). *Amazônia: região universal e teatro do mundo*. São Paulo: Globo, 2010. 235-259.

PUCCI, Bruno (Org.). **Teoria crítica e educação**: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt. Petrópolis, RJ: Vozes; São Carlos, SP: EDUFSCAR, 1995.

RABELLO, Sylvio. **Euclides da Cunha**. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1966.

RAMOS, Graciliano. **Vidas secas**. 47. ed. Rio, São Paulo, Record, 1981.

REZENDE, Justino Sarmiento. **A educação na visão de um Tuyuka**. Manaus: Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2010.

_____. **Indígenas amigos da sabedoria**. Publicado na Agência ADITAL, Disponível em www.adital.com.br. Acesso em 26 out. 2011.

RIBEIRO, Darcy. **Liminar**. In: ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Edição crítica. Telê Porto Ancona Lopez, coordenadora. Paris: Association Archives de la Littérature latino-américaine Du XXe siècle; Brasília, DF: CNPq, 1988.

RIBEIRO, Sylvia Aranha de Oliveira. **Vida e morte no Amazonas**. São Paulo: Loyola, 1991.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um jovem poeta** e A canção de amor e de morte do poeta-estandarte Cristóvão Rilke. Tradução de Paulo Rónai e Cecília Meireles. São Paulo: Globo, 2001.

ROJAS, Rodrigo Montoya. Prólogo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. Tradução de Felipe Jose Lindoso. São Paulo: Expressão Popular: Clacso, 2008. 9-21.

SABATO, Ernesto. **A resistência**. Tradução de Sergio Molina. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SAID, Edward W. **Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993**. Tradução de Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letrs, 2005.

SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus: contra os pagãos**. Tradução de Oscar Paes Leme, Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

_____, **Um discurso sobre as ciências**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução de Rita Braga. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SCHRÖDINGER, Erwin. **O que é vida?** O aspecto físico da célula viva *seguido de* *Mente e matéria e Fragmentos autobiográficos*. Tradução de Jesus de Paula Assis e VeraYukie Kuwajima de Paula Assis. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. (UNESP / Cambridge).

SERRES, Michel. **Entrevista** ao Programa Roda-Viva, TV Cultura, São Paulo, 1999.

_____. **Um retorno ao contrato natural**. In: *Fazendo as pazes com a terra: qual o futuro da espécie humana e do planeta?* / Editado por Jérôme Bindé. Brasília: UNESCO, Editora Paulus, 2010. 173-184.

SILVA, Marilene Corrêa da. Fundamentos da cultura solidária e sustentabilidade na Amazônia: trabalho e desenvolvimento. In: Marcílio Freitas (Org.). **A ilusão da sustentabilidade**. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas / Secretaria de Estado da Cultura / Editora da Universidade Federal do Amazonas / Universidade do Estado do Amazonas, 2003. 207-247.

_____. **Metamorfoses da Amazônia**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

SOBRINO, Jon. Reverter a história. **Concilium**. Revista Internacional de Teologia Concilium, n. 308, Petrópolis, RJ: Vozes, 2004/5. 138-148.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**. Manaus: Valer, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

STEFANI, Giancarlo. **Educação e diálogo interétnico**: ensaiando com o Yauty. Manaus: EDUA, 2009

SUBIRATS, Eduardo. **A existência sitiada**. Tradução de Flávio Coddou. São Paulo: Romano Guerra, 2010.

TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros**: para além do choque das civilizações. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

TRAGTENBERG, Maurício. **A delinqüência acadêmica**: o poder sem saber e o saber sem poder. São Paulo: Rumo Editora, 1979.

TÜRCKE, Christoph. **Sociedade excitada**: filosofia da sensação. Tradução de Antonio A. S. Zuin et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

UGARTE, Auxiliomar Silva. **Sertões de bárbaros**: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos - séculos XVI-XVII. Manaus: Valer, 2009.

WILDE, Oscar. **A decadência da mentira** e outros escritos. Tradução e apresentação de João do Rio. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

WILSON, Edward O. **A criação**: como salvar a vida na terra. Tradução de Isa Mara Lando. Revisão técnica de Roberto Fanganiello. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. O estado da biodiversidade global. In: **Fazendo as pazes com a terra**: qual o futuro da espécie humana e do planeta? / Editado por Jérôme Bindé. Brasília: UNESCO, Editora Paulus, 2010. 101-106.

WITKOSKI, Antônio Carlos. **Terras, florestas e águas de trabalho**: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais. Manaus: EDUA, 2007.